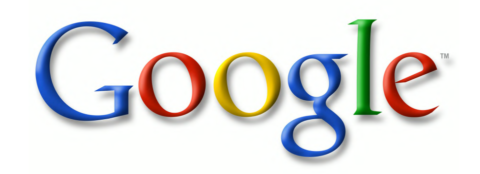
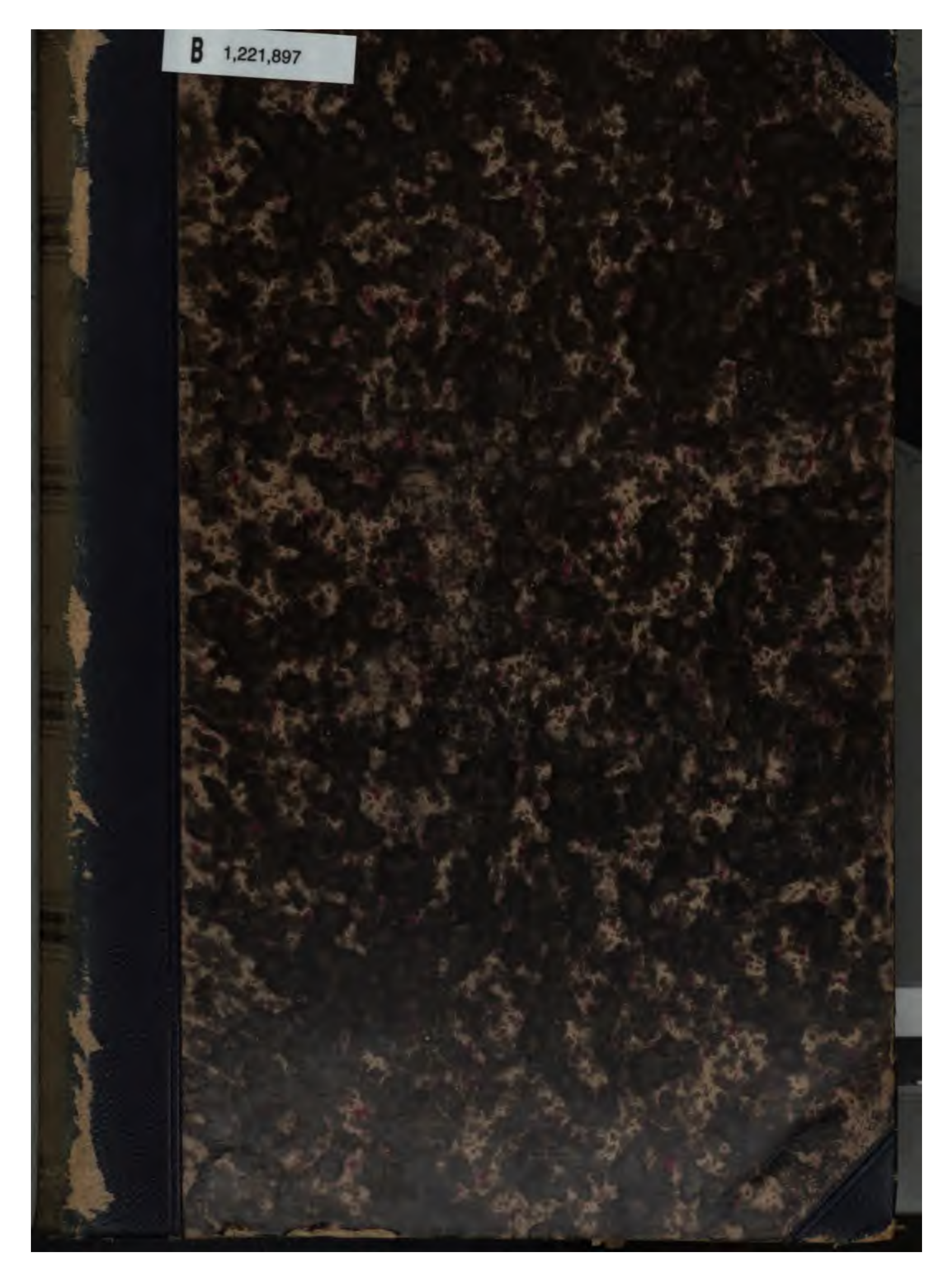
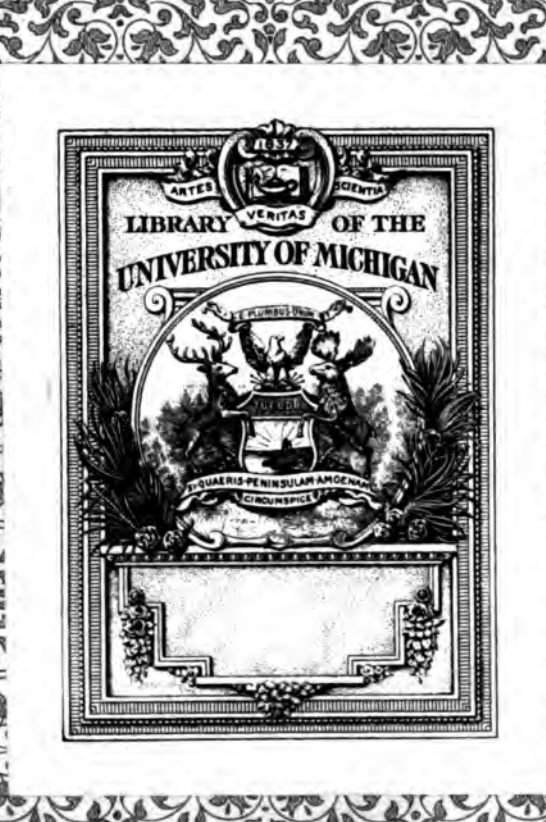
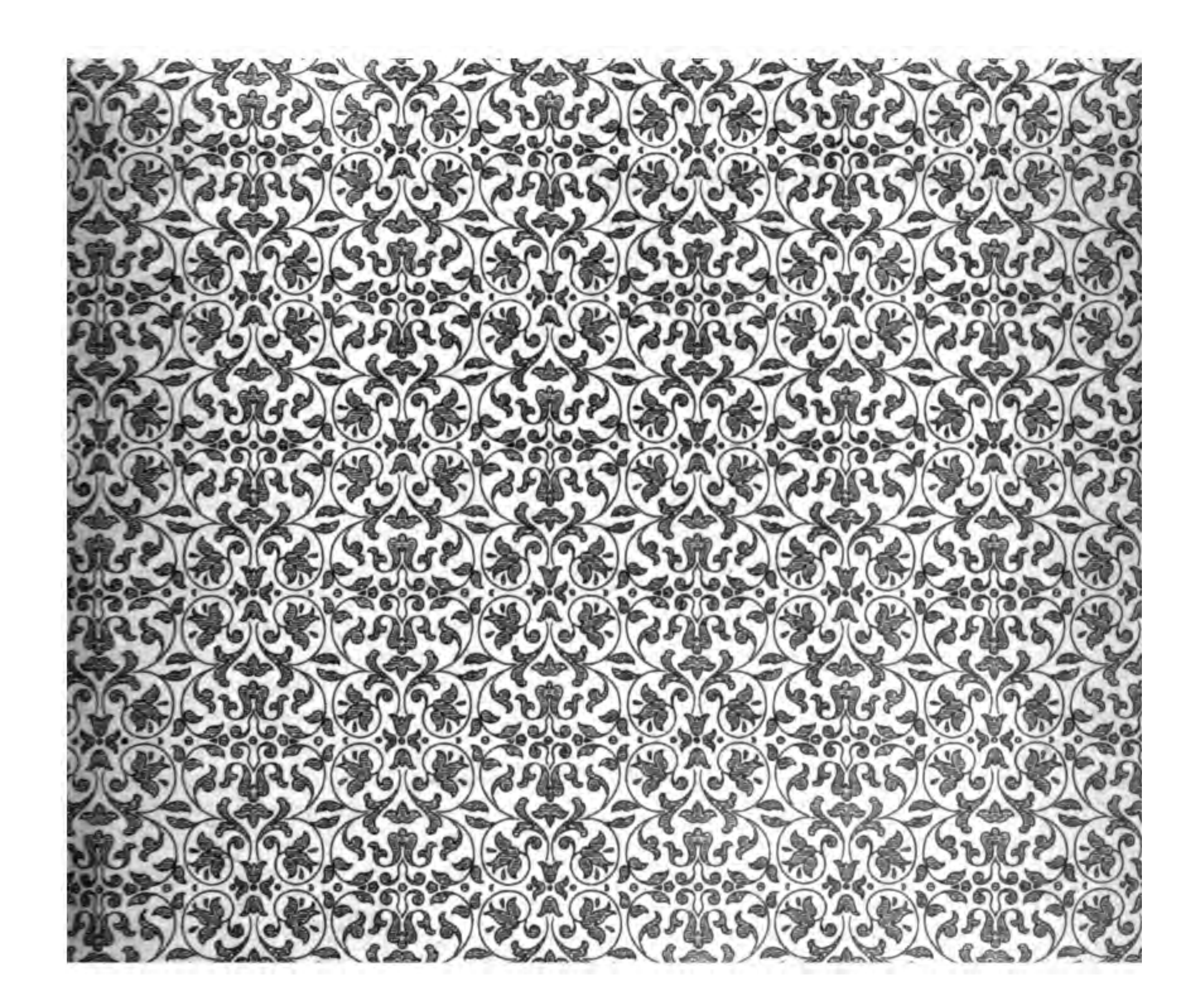



B 1,221,897



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



# Handbuch

der

# theologischen Wissenschaften

## in encyklopädischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf die

Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen

in Verbindung mit Prof. DD. **Cremer** (Greifswald), **Grau** (Königsberg), † **Harnack** (Dorpat), **Kübel** (Tübingen), **Lindner** (Leipzig), **Luthardt** (Leipzig), **v. Orelli** (Basel), **v. Schéele** (Wisby), † **Fr. W. Schultz** (Breslau), **V. Schultze** (Greifswald), **A. Schulze** (Rostock), **Strack** (Berlin), **Volck** (Dorpat), † **v. Zezschwitz** (Erlangen), Hauptpastor D. **Hölscher** (Leipzig), Miss.-Insp. Prof. **Plath** (Berlin), Past. **Schäfer** (Altona), Lic. **P. Zeller** (Waiblingen)

herausgegeben von

**Dr. Otto Zöckler,**
ord. Prof. d. Theologie in Greifswald.

Dritter Band.

Systematische Theologie.

**Dritte, sorgfältig durchgesehene, teilweise neu bearbeitete Auflage.**



**München.**
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck).
1890.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

# Vorwort.

Mit diesem dritten Bande — dessen Erscheinen durch die bereits im Vorwort zu dem IV. Bande erwähnte bedauerliche Kränklichkeit eines der Herren Mitarbeiter leider eine beträchtliche Verzögerung erfahren hat — sowie mit dem gleichzeitig ausgegebenen Register zu allen vier Bänden ist die dritte Bearbeitung des Handbuchs der theologischen Wissenschaften zu ihrem Abschluß gelangt.

Der Umfang der neuen Auflage des der systematischen Theologie gewidmeten III. Bandes unseres Werkes hat wiederum erhebliche Erweiterungen erfahren. Dieselben beruhen zunächst auf der durchgängig, bei allen Disziplinen (am reichhaltigsten bei der Apologetik, siehe S. 214—262) erfolgten Erweiterung der entwicklungsgeschichtlichen Einleitungen — womit hie und da auch Umgestaltungen hinsichtlich der Konstruktion und Gliederung in Verbindung getreten sind; so bei der Dogmatik, in deren speziellem Teile die eschatologische Dogmengruppe von der ekklesiologischen jetzt losgelöst und als selbständiges Hauptstück besonders behandelt erscheint. Außerdem aber galt es, laut der Ankündigung im Vorwort zum I. Bande, eine gedrängte Darstellung der Evangelischen Polemik oder des Lehrgegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus von Prof. D. Viktor Schultze, und eine solche der allgemeinen Religionswissenschaft (mit hauptsächlicher Berücksichtigung der Geschichte der Religionen) von Prof. Dr. B. Lindner, in den Kreis der einläßlicher behandelten Partieen des systematischen Lehrbereichs einzubeziehen. Was die Polemik betrifft, so drängte zur gesonderten Behandlung dieser Disziplin die kirchliche Zeitlage, um derenwillen die rein objektive und mehr nur summarische Behandlung des Gegensatzes zwischen römischem und evangelischem Kirchenwesen, wie sie in der Symbolik geboten wird, für sich allein dem praktischen Bedürfnis unserer unruhigen und kampfvollen Gegenwart nicht zu genügen vermag. Dagegen erschien die Einfügung einer Skizze der allgemeinen Religionskunde in das Ganze unserer Darstellung überwiegend durch Rücksichten theoretischer Art geboten. Der reiche Zuwachs an vielseitig belangreichem Wissensmaterial, wie ihn das religionshistorische Forschungsgebiet neuerdings, dank den gewaltigen Fortschritten der Linguistik, der Archäologie und der Völkerkunde unserer Tage, erfahren hat, nötigt den christlichen Dogmatiker und Apologeten ebensowohl wie den Moraltheologen zu eingehender Berücksichtigung der Data dieser Wissenschaft. Die Eingliederung einer Übersicht des Hauptsächlichen ihrer Erlebnisse in den christlich-theologischen Lehrorganismus ist nachgerade zu einem dringenden Zeitbedürfnisse geworden. Und zwar hat dieselbe offenbar in der Weise zu geschehen, daß jene Forschungsergebnisse nicht etwa bloß als illustratives Material für das Lehrverfahren innerhalb jener Hauptfächer verwertet werden, sondern

in Gestalt einer besonderen Hilfsdisziplin von nicht allzu nebensächlicher Bedeutung zum übrigen Inhalt der systematisch-theologischen Gruppe hinzutreten.

Von der Stelle an der Spitze der systematischen Disziplinenreihe, die ihr gemäß unserem Gesamtplan zugedacht gewesen, mußte diese religionswissenschaftliche Skizze hinweggerückt und ans Ende des Bandes verwiesen werden (weil andernfalls ein noch längerer Verzug des Erscheinens, als der ohnehin schon stattgehabte, nicht zu vermeiden gewesen wäre). Sie trägt demgemäß nun die Gestalt eines ergänzenden Anhangs zu den systematischen Fächern und erscheint durch dieselben getrennt von der historischen Disziplinengruppe, anstatt, was encyklopädisch richtiger gewesen sein würde, ein Zwischenglied zwischen dieser und der Systematik und eine Substruktion oder Vorhalle zu letzterer zu bilden. — Zur Darstellung gebracht wurde der Gegenstand in seinen grundlegenden Abschnitten und in den historischen Partieen durch Prof. Dr. Lindner, während die theoretische Schluß-Abhandlung „Heidentum und Offenbarung, die Religionen und die Religion" (S. 674—699) den Herausgeber zum Verfasser hat.

Von beiden zu diesem Teil neu hinzugekommenen Disziplinen, der Evangelischen Polemik und der Allgemeinen Religionskunde, hat die Verlagshandlung, ebenso wie von der zur historischen Abteilung neu hinzugetretenen Theologischen Literaturgeschichte, eine Sonderausgabe veranstaltet, um dem Bedürfnisse auch der Besitzer der 1. oder der 2. Auflage des Handbuchs entgegenzukommen.

Für die Anfertigung des Sach- und Namenregisters zu der nun vollendeten dritten Auflage ist der Unterzeichnete Herrn Pfarrer Böckh in Kitzingen zu Danke verpflichtet.

Wir hoffen, daß die an sämtliche Bestandteile des Werkes gewendete Sorgfalt im Revidieren und Fortbilden des früheren Bestandes, samt den stattgehabten Erweiterungen dieses Bestandes mit einer Reihe wichtiger Ergänzungsabschnitte sowie den drei neu zum Ganzen hinzugekommenen Gliedern, der neuen Auflage auch neue Leser zuführen werde. Daran, daß unser auf korrekte Orientierung über das Gesamtgebiet des theologischen Wissens der Gegenwart gerichtetes Bestreben zunehmende Anerkennung in den theologischen Kreisen des In- und Auslandes finden werde, zweifeln wir auch jetzt nicht, mag immerhin das dem Unternehmen abgeneigte, ja feindselige Verhalten eines Teils der heimatlichen Theologenwelt seit dem Erscheinen der vorigen Auflage noch zugenommen haben. Soweit diese Gegnerschaft eine dogmatisch-prinzipielle ist und weniger die Anlage und den Arbeitsertrag, als den konservativen Standpunkt des Werkes bezielt, würde es nutzlos sein, an diesem Orte mit ihr zu verhandeln. Versteigt sie sich obendrein (wie in der vor kurzem erschienenen Broschüre des Jenaer Stiftspredigers Graue: „Die Erneuerung unseres kirchlichen Gemeindelebens" 2c.) bis zu bloßem Schmähen, ohne Beifügung der Gründe für die gebrauchten Kraftwörter und ohne Kundgebung auch nur einer Spur von Kenntnis des wahren Zwecks und Inhalts des Werkes, so kann ohnehin von Eingehen in eine theologisch-wissenschaftliche Erörterung mit ihr nicht die Rede sein. Für jede wirkliche Belehrung auch von gegnerischer Seite her haben wir uns vom Beginne unseres gemeinsamen Schaffens an dankbar bewiesen; und dafür, daß in Bezug hierauf kein Ermüden bei uns eingetreten ist, vermag dem Einsichtigen, der sine ira et studio zu prüfen versteht, auch der gegenwärtige Band beweisende Zeugnisse in Menge darzubieten.

Wir verweisen schließlich noch auf die am Schlusse dieses Bandes gegebene Zusammenstellung von Nachträgen (insbesondere Literaturnachträgen). Der geneigte Leser wolle dieselben thunlichst schon vor Ingebrauchnahme des Buches in die betreffenden Textstellen eintragen.

Greifswald, im August 1890.

**Der Herausgeber.**

# Inhaltsverzeichnis
## zum dritten Band.

## D. Die systematische Theologie.

### 1. Besondere Einleitung in die systematisch-theologische Disziplin.

Von Professor Dr. Zöckler.



### 2. Dogmatik.

#### a) Dogmatische Prinzipienlehre. Von Professor Dr. Cremer.

## 4. Evangelische Polemik (Katholizismus und Protestantismus).

Von Professor Dr. Viktor Schultze.

## 5. Die christliche Ethik.

Von Professor Dr. Chr. E. Luthardt.

## 6. Anhang. Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft.

Von Professor Dr. Bruno Lindner.

# Inhalt.

# Einleitung in die systematische Theologie.

## 1. Begriff und Aufgabe der systematischen Theologie.

Die systematische Theologie (auch wohl dogmatische, oder thetische, oder spekulative Theologie) legt den Lehrgehalt des Christentums in seinem inneren Zusammenhange auf philosophisch-wissenschaftliche Weise dar. Was die Schrifttheologie nach exegetischer Methode aus den Tiefen der göttlichen Offenbarungsurkunde ans Licht fördert, und was die historische Theologie in seiner Entwicklung durch den vielhundertjährigen Gang der Kirche bis zur Gegenwart verfolgt: das führt die wissenschaftliche Arbeit des Systematikers auf korrekt nach gesunden logischen Prinzipien geordnete und möglichst vollständige Weise in einheitlicher Übersicht vor. Weder das Interesse einer präzisen Formulierung exegetischer Ergebnisse, noch das Interesse einer pragmatischen Gruppierung oder zweckmäßigen Periodisierung geschichtlicher Thatsachen kann auf den theologischen Systematiker bestimmend einwirken. Was ihn allein zu leiten hat, ist eben das systematische Interesse mit seinem auf wissenschaftliches Bauen und Bilden gerichteten Geistesdrang, das Interesse, „die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christlichen Denkens darüber verschwindet" (Lücke, Th. Stud. u. Krit. 1834, IV).

Es ist gegebener Stoff, an welchem der theologische Systematiker seine ordnende und wissenschaftlich konstruierende Thätigkeit zu erproben hat. Als die „wissenschaftlich gestaltete christliche Religion" (s. Hdb. I, Grundleg. § 1) befaßt die christliche Theologie notwendigerweise beide Hauptseiten dieser Religion, die lehrhafte, wie die praktische in sich. Sonach wird auch im System der christlichen Theologie beides in organisch-einheitlichem Verbande zu konstruieren sein: die christliche Religion als Lehre und die christliche Religion als Leben. Das Dogma und das Ethos des Christentums bilden den zu systematisierenden Lehrstoff: beide in unzertrennbarem In- und Miteinander so verknüpft, daß zugleich auch ihre Aufeinanderfolge als eine organisch notwendige erscheint. Weder das Dogma noch das Ethos allein vermögen ein richtig konstruiertes christlich-theologisches System auszufüllen; und ferner: nur bei Voranstellung des dogmatischen Teils, als unumgänglicher

Grundlage fürs Ganze, wird das System korrekt und mit fruchtbringender Wirkung fürs christlich-religiöse Erkennen und Leben aufgebaut. Man kann nicht Anleitung zur Praxis erteilen ohne Voraussendung des Nötigen an theoretischem Wissen. Rothes Versuch, der systematischen (oder, wie sie bei ihm heißt, der spekulativen) Theologie das dogmatische Fach überhaupt ganz zu entziehen und es erst an viel späterer Stelle, dem historischen Lehrbereich eingegliedert, nachzubringen (Theol. Encykl., herausgeg. v. Ruppelius 1880 — vgl. Hdb. I, 1, S. 100) dürfte schwerlich irgendwelche Nachfolge gewinnen. Was er als „Ethik" an die Spitze seiner spekulativen Theologie stellt, ist nicht einfache Ethik, sondern eben „theologische Ethik"; ganz wie das so betitelte selbständige Werk, hat es eine Fülle dogmatischer Lehraussagen, ja sozusagen die Quintessenz der ganzen Dogmatik in sich aufgenommen. So daß faktisch doch auch hier die das theoretische Moment des Christentums verarbeitende wissenschaftliche Funktion — gewöhnlich dogmatische Spekulation genannt (welchen Namen „dogmatisch" freilich Rothe wegen seines kirchlich-traditionellen Beigeschmacks flieht und lieber in die Rumpelkammer seiner historisch-„positiven" Theologie verweist) — an die Spitze gestellt und mit der grundlegenden Arbeit für das spekulative Lehrbereich betraut erscheint. Thatsächlich ist es also eine doppelte Dogmatik, die uns hier geboten wird: zuerst eine prinzipielle, der Ethik als ihre notwendige Substruktion einverleibte, dann viel später und in ganz anderem Zusammenhange eine traditional-historische, die Ergebnisse der Dogmengeschichte thetisch zusammenfassende. Beide in dieser Weise zu trennen, liegt kein genügender Grund vor. Eine solche zwiefache Dogmatik ist überflüssiger Ballast fürs theologische Lehrganze, ähnlich so mancher künstlichen Neubildung moderner Encyklopädiker (vgl. z. B. Räbigers „Symbolologie" neben der herkömmlichen Symbolik, Hdb. I, 1, S. 85).

Es bleibe sonach bei der während der letzten drei Jahrhunderte (seit Daneau u. Calixt, s. u. § 4) mehr und mehr zu widerspruchsloser Anerkennung als notwendig und fruchtbringend gelangten Zweiteilung des systematischen Lehrstoffes. Desgleichen bleibe es bei der herkömmlichen Folge der beiden Grundfaktoren dieses Lehrstoffes als der einzig möglichen! Daß der so hergestellte Dualismus nicht als mechanisch-äußerliche Juxtaposition von Dogmatik und Ethik sich darstellen darf, und daß desgleichen eine derartige tyrannische Herrschaft des Zweiteilungsprinzips, wodurch die Hervorbildung gewisser Nebenfächer oder Hilfsdisziplinen aus dem einen wie dem anderen beider Hauptfächer unmöglich gemacht würde, ausgeschlossen bleiben muß, dies zu zeigen wird die Aufgabe der folgenden Abschnitte bilden.

## 2. Inhalt der systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik und Ethik als ihrer Hauptfächer.

Was der Christ glaubt, hat die Dogmatik auf wissenschaftlich geordnete Weise zu lehren; wie er seines Glaubens lebt, hat die christliche Ethik zu zeigen. Dort sind es die credenda, hier die agenda, dort die objektiven, hier die subjektiven Momente der christlichen Offenbarungswahrheit, die den Gegenstand des systematisch-theologischen Darstellens bilden.

Dort wird das in Christo vermittelte Verhältnis des Menschen zu Gott, hier wird sein christlich bestimmtes Verhalten zu ebendemselben beschrieben (v. Hofmann); dort gilt es die Beziehung des Christenlebens auf seine Prinzipien in Gott, hier die Beziehung ebendieses Lebens auf seine Zwecke in der Welt zu schildern (J. P. Lange). Wie immer man dieses Verhältnis zwischen Glaubens- und Sittenlehre zu einander definieren und wie man beide Gebiete von einander abgrenzen, nach welcher Norm man die hie oder da wegen Detailfragen entstehenden Grenzzwistigkeiten schlichten möge: jedem der beiden Gebiete verbleibt jedenfalls eine ansehnliche Fülle zu lösender Aufgaben, und bei einigermaßen gründlich eingehendem Verfahren des Darstellers resultiert für beide Disziplinen ein Umfang von ungefähr gleicher Stärke.

I. Die Glaubenslehre hat vor allem prinzipiellen Grund zu legen

A. durch eingehende Untersuchung der Fundamente der christlichen Glaubensgewißheit, oder durch religiös-psychologische Prüfung der Frage: wie kommt christlicher Glaube und christliches Erkennen zu Stande? Behufs Beantwortung dieser Frage nach der Genesis der christlichen Erkenntnis gilt es

1) das Wesen des Christentums im Verhältnis zu seinen allgemeinen Voraussetzungen (als: allgemeiner Gottesbegriff, Gewissen, sittliche Selbstgewißheit, Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein des Menschen 2c.) genauer zu untersuchen;

2) die Entstehung der christlichen Gewißheit selber auf Grund christlicher Heilsverkündigung, sowie den Fortschritt des Glaubens von seiner unmittelbaren Urform zur wissenschaftlich vermittelten christlichen Erkenntnis zu beschreiben;

3) über beiderlei Quellen dieser christlichen Erkenntnis des Näheren zu handeln: die der Sphäre kirchlicher Überlieferung angehörigen allgemeinen und besonderen Bekenntnisse der Kirche, sowie den ihnen allen gemeinsam geoffenbarten Urquell religiöser Wahrheitserkenntnis; also über die Mitwirkung einerseits der kirchlichen Symbole, andrerseits der hl. Schrift zum Zustandekommen christlicher Erkenntnis. — Mit dem Inbegriff dieser Voruntersuchungen oder mit den kritisch-erkenntnistheoretischen, den biblischen und den kirchlich-traditionalen Grundfaktoren des dogmatischen Wissens*) beschäftigt sich die grundlegende erste Hauptabteilung der Glaubenslehre. Früher meist mit dem schwerfälligen Namen der „dogmatischen Prolegomena" bezeichnet, heißt dieselbe neuerdings gewöhnlich einfacher dogmatische Prinzipienlehre oder auch wohl Fundamentaltheologie (in Dorners Syst. der Glaubensl.: Pisteologie).

B. Auf dem so gelegten Grunde erhebt sich das System der eigentlichen Glaubenslehre oder der sogen. speziellen Dogmatik, für welche der christliche Glaube etwas nicht erst zu Suchendes oder zu Begründendes ist, sondern eine in Schrift- und Kirchenlehre gegebene religiös-theologische Erkenntnis, deren Inhalt es systematisch zu entfalten gilt. Gemäß kirchlich

*) Nach englischer Terminologie: criticism. evangelism, dogmatism (siehe z. B. J. Drummond, Naturgesetz in der Geisteswelt, Lpz. 1886, S. 299). Vgl. ferner Thomasius, Christi Person und Werk, Bd. I, Einl. § 5 (S. 7 der 3. Aufl.).

überlieferter Lehrart (über deren Entstehung unten, § 4, Genaueres zu berichten sein wird) schließt dieses System der christlichen Glaubenslehre, auf welchem sonderkirchlichen Standpunkt es aufgebaut werden möge, in sich die Hauptlehrstücke oder Dogmengruppen:

1) von Gott (spezielle Theologie, Trinitätslehre);

2) von der Kreatur, insbesondere vom Menschen und der Sünde (Kosmologie; Anthropologie);

3) vom gottmenschlichen Mittler oder von Person und Werk des Erlösers (Christologie; Soteriologie);

4) von der Zueignung des Heils durch die Gnade des hl. Geistes, oder kürzer von der Heilsaneignung (Heilsordnung; — Soteriologie; Pneumatologie);

5) von der Heilsanstalt und deren Gnadenmitteln, nach ihrer Bethätigung im irdischen Diesseits (Lehre von der Kirche und den Sakramenten: Ekklesiologie);

6) von der Vollendung des Heils in der Zukunft des einzelnen Christen wie der christlichen Gesamtheit, oder von den letzten Dingen des Menschen und der Welt (Eschatologie).

Zerlegung des einen oder anderen dieser Abschnitte in eine Zweiheit (z. B. Teilung von Nr. 2 in einen selbständigen kosmologischen und einen anthropologischen Abschnitt; oder analoges Verfahren in Bezug auf Nr. 3), wird je nach dem besonderen Bedürfnisse des Dogmatikers ebensowohl gestattet werden müssen, wie umgekehrt Zusammenziehung zweier oder mehrerer zu einer Einheit (z. B. Vereinigung von 5 und 6 zu Einer ekklesiologisch-eschatologischen Dogmengruppe, oder auch von 4, 5 und 6 zu Einem soteriologischen Schlußabschnitt: Lehre von der Aneignung und Auswirkung des Heils im individuellen wie im universellen Leben der Christenheit). Auch kann selbstverständlich vom ausnahmslosen Festhalten Aller an der im Obigen skizzierten Reihenfolge der dogmatischen Lehrstücke keine Rede sein; beispielsweise wird Voranstellung der Lehre vom Menschen vor die von Gott (wie in der Urform von Melanchthons Loci, vgl. § 4) hie und da immer wieder versucht werden; nicht minder werden die dogmatischen Vertreter des Katholizismus im allgemeinen dazu neigen, das Lehrstück von der Kirche und den Sakramenten dem von der Heilsordnung vorangehen zu lassen, u. s. f. — Das Mitenthaltensein ethischer Lehrmaterien in einigen dieser Hauptabschnitte des Dogmensystems mag schon gleich hier ausdrücklich hervorgehoben werden. Besonders die anthropologische Dogmengruppe mit ihrer Grundlegung der Lehre von der Sünde (beides, der Erb- oder Geschlechts- wie der Aktualsünde) greift bereits stark ins moraltheologische Lehrbereich hinüber; nicht minder sodann die Heilsaneignungslehre samt der Lehre von Kirche und Gnadenmitteln, ja in mehrfacher Rücksicht auch die Eschatologie. Daran also, daß er die credenda vom Bereich der agenda, das christliche Glaubensbewußtsein vom christlichen Liebesleben nicht abstrakt trennen darf, sieht der Dogmatiker bei Errichtung seines Lehrgebäudes sich auf mehr als nur Einem Punkte erinnert.

II. Die Sittenlehre (Ethik). — Über die innere Gliederung des christlich-ethischen Lehrstoffs oder wenigstens über die bei ihr zur Verwendung gelangende Terminologie herrscht noch ziemlich viel Dissensus bei den Moral-

theologen, so daß auf diesem Gebiete von einer in ähnlichem Grade festausgeprägten Tradition, wie sie in Bezug auf die Gliederung des dogmatischen Lehrmaterials im großen und ganzen besteht, nichts wahrzunehmen ist. Zweierlei Umstände dürften zur Erklärung dieses Sachverhalts besonders in Betracht zu ziehen sein: einmal die verhältnismäßige Jugend der (kaum seit einem Vierteljahrtausend bestimmt und entschieden von ihrer älteren Schwester, der Dogmatik losgelösten) Ethik als selbständiger theologischer Disziplin; sodann das bald anziehende, bald abstoßende Verhalten, welches eine außertheologische Schwesterdisziplin, die Ethik der Philosophen, auf die Lehr- und Konstruiermethode der christlich-theologischen Sittenlehrer auszuüben pflegt, in der Weise, daß bald der gesamte philosophisch-ethische Lehrapparat (zumal, wie bei Rothe 2c., die Einteilung des Lehrstoffs in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) dem christlich-ethischen Lehrverfahren einfach oktroyiert wird, bald umgekehrt seitens der Vertreter des letzteren eine übertriebene Abneigung gegen die philosophische Sittenlehre bethätigt und so durch Stehenbleiben bei einseitig biblischen oder einseitig kirchlich-dogmatischen Begriffsbildungen und Schematismen eine schädliche Verengung und Verkümmerung der moraltheologischen Konstruktionen bewirkt wird. Dies letztere geschieht z. B. durch Versuche zur Einpressung des gesamten ethischen Lehrstoffs in den zwar altehrwürdigen und heiligen, aber für solchen Zweck doch nicht geschaffenen Rahmen des Dekalogs; oder durch solche Partitionen, wie das in soteriologisch-dogmatischer Hinsicht allerdings korrekte, aber nicht hinreichend erschöpfende Schema: Lehre von der Sünde, der Wiedergeburt, der Heiligung, u. s. f. — Ungeachtet des hier noch wahrnehmbaren Auseinandergehens der verschiedenen Lehrmethoden (vgl. die eingehenden Verhandlungen zwischen Dorner und Martensen über die Architektonik der Ethik, in deren „Briefwechsel" 2c. Berlin 1888, sowie ferner unten in Luthardts Darstellung, z. Anf. des „Systems der Ethik") beginnt doch über die Behandlung einiger Grundprobleme allgemach die wünschenswerte Verständigung sich einzustellen. Daß nämlich

A. eine ausführliche **Einleitung** prinzipiellen und methodologischen Inhalts, oder auch ein grundlegender **allgemeiner Teil** der Entwicklung des ethisch-theologischen Systems selbst vorauszusenden ist und daß darin, außer über Begriff, Inhalt und Aufgabe der ethischen Wissenschaft besonders auch über ihre Geschichte zu handeln ist, dürfte gegenwärtig als allgemein zugestanden zu gelten haben, mag immerhin noch viel daran fehlen, daß man Martensens Ausbildung dieses allgemeinen Teils zu einem theologischen Äquivalent der philosophischen Ethik (unter Anwendung des Schema: Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) in ihrer Notwendigkeit allgemein zugestände und befolgte. — Was sodann

B. das **System der christlichen Sittenlehre** selbst betrifft, so wird eine Dreiteilung ihres Stoffes, die jenem trichotomischen Schema der philosophischen Ethik mehr oder weniger parallel geht und verwandt erscheint, aber die Beziehungen des sittlichen Subjekts und seines Handelns auf Christum überall bestimmter hervortreten läßt, jetzt ziemlich allgemein in Anwendung gebracht. Wesentlich allein steht v. Hofmann (1878) mit seiner übrigens geistvoll und tiefsinnig durchgeführten Bipartition des Stoffes, wonach des Menschen christliches Verhalten (vgl. o., z. Anf. d. §) zuerst als innere Gesinnung,

dann als äußeres Handeln, und zwar als entweder direkt oder nur indirekt auf Gott bezügliches Handeln beschrieben wird. Einige der neueren Ethiker unterscheiden 1. einen fundamentalen oder allgemeinen, und 2. einen ausführenden oder speziellen Teil (so Martensen, Heppe, Dorner ꝛc.). Die Mehrzahl jedoch verarbeitet ihr Material unter Zugrundlegung eines dreiteiligen Schema, dessen einzelne Momente bald so, bald so benannt werden. Es ist das jene Tripartition, die bei Harleß sich der Namen: vom Heilsgut, dem Heilsbesitz und der Heilsbewahrung bedient; bei Schmid und Palmer der Namen: das natürliche Leben, Christus, das christliche Leben; bei Vilmar (u. ähnl. bei Wuttke) der Namen: von der Sünde, der Wiedergeburt, von Heiligung oder (populär): von der Krankheits-, Heilungs- und Gesundheitsgeschichte des sittlichen Subjekts, u. s. f. Nach ähnlichem Schema geht Dorner im 2. oder speziellen Teile seines ethischen Systems zu Werke, den er trilogisch gliedert (1. Christus als Verwirklichung des Sittlichen in der Menschheit; 2. die christliche Persönlichkeit; 3. die sittliche Gemeinschaft). Ähnlich ferner Frank im System der christlichen Sittlichkeit (das Werden des Menschen Gottes betrachtet 1. an sich; 2. in Bezug auf die geistige Welt; 3. in Bezug auf die natürliche Welt — vgl. unten, § 4 z. E.); desgleichen Luthardt, der in dem unten gebotenen Abriß eines Systems der christlichen Sittenlehre die allgemeinen Kategorien alles Lebens, nämlich Werden, Sein und Thun, zu Grunde legt, demgemäß also der Reihe nach handelt

1) von der christlichen Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden (a. schöpfungsmäßige Grundlage; b. sündige Wirklichkeit; c. Stand des Gesetzes);
2) von derselben in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung (a. Tugend im allgemeinen; b. spezifisch christliche Tugend, d. i. Liebe zu Gott [mit Glaube als ihrem Grund und Hoffnung als ihrem Ziel]; c. Auseinanderlegung dieser christlichen Grundtugend in eine Mannigfaltigkeit besondrer Tugenden, und zwar zunächst im Verhältnis zu Gott; d. Bethätigung derselben Tugend der Gottesliebe gegenüber der Welt, und zwar sofern diese Gottes ist; e. Bethätigung derselben gegenüber der Welt, sofern sie widergöttlich ist).
3) von der christlichen Sittlichkeit in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln (a. Christliche Selbstbethätigung in ihrer positiven Form; b. dieselbe in ihrer negativen Form; c. unmittelbar gegenüber Gott, als Gebet; d. innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; e. innerhalb der Familiengemeinschaft; f. innerhalb der staatlichen Gemeinschaft; g. innerhalb der allgemein menschlichen Gemeinschaft).

Wie immer man bei Gliederung und Gruppierung des ungemein reichen ethischen Lehrstoffes im einzelnen verfahren möge: eine beträchtliche Zahl von Berührungen desselben mit korrespondierenden Lehrpunkten der Glaubenslehre wird sich niemals vermeiden lassen. Der Inhalt von Nr. 1 (populär = Krankheitsgeschichte des sittlichen Subjekts) geht dem anthropologischen, sowie z. Tl. dem christologischen Lehrstoffe der Dogmatik ganz und gar parallel, ja bildet im Grunde nur eine Reproduktion desselben unter eigentümlichem Gesichtspunkte. In Nr. 2 (populär = Heilungs- oder Genesungsgeschichte des Menschen) kehren wichtige Hauptpunkte aus der Heilsaneignungslehre in eigen-

tümlicher Auffassung wieder. Nr. 3 (populär = Gesundheitsgeschichte 2c.) deckt sich großenteils mit Materien, die der Dogmatiker beim Lehrstück von der Kirche gemäß den ihm eignen Gesichtspunkten zu verarbeiten hat.

Daß, bei solcher Gemeinsamkeit eines beträchtlichen Teils vom Inhalt beider Disziplinen, der Versuch zu ihrer vollständigen Ineinsbildung, also zur Verschmelzung von Dogmatik und Ethik in Eine Disziplin, auch neuerdings noch ab und zu wiederholt wird, darf nicht Wunder nehmen. Siehe über die wichtigeren derartigen einheitlichen theologischen Lehrsysteme aus neuester Zeit (Rückert, Beck, Nitzsch, v. Hofmann, Kähler) unten § 4 g. E.

## 3. Hilfswissenschaften und Nebenformen der Glaubens- und Sittenlehre (insbesondere die Apologetik und die Polemik).

Mit der Glaubens- und Sittenlehre, als den beiden Hauptfächern des systematisch-theologischen Lehrbereichs, ist selbstverständlich der Inbegriff der zu denselben gehörigen Disziplinen noch nicht erschöpft. Als wichtige Hilfswissenschaften für Dogmatik und Ethik ließen sich, sofern man diesen Begriff der Hilfswissenschaften möglichst weit ausdehnen wollte, zuvörderst derartige historische Fächer wie Dogmengeschichte (nebst Symbolik) einerseits und christliche Sitten- oder Lebensgeschichte andrerseits in Ansatz bringen; gleichwie ferner die Geschichte der Philosophie als eine für beide systematische Hauptfächer primär wichtige und unentbehrliche Rüstkammer historischen Wissens in Betracht kommt (vgl. d. Einl. in die histor. Theol., 5 [Hdb. II, S. 25]). Allein derartige Hilfsdisziplinen stehen nicht selbst innerhalb des systematischen Bereichs; sie gehören, gleichwie auch die Heilsgeschichte und biblische Theologie A. u. N. T.s 2c., zum Kreise der Voraussetzungen des dogmatisch-ethischen Studiums, können aber nicht als demselben gleichartige Wissensgebiete in näheren Konnex mit dessen encyklopädischer Stellung gebracht werden.

Dagegen erscheint als eigentliche Hilfsdisziplin für Dogmatik und Ethik, denselben homogen gestaltet kraft ihres spekulativen Charakters und ebendeshalb ins systematische Lehrbereich selbst hinein gehörig, nicht etwa außerhalb desselben zu stellen, die allgemeine Religionskunde (in sich begreifend Religionsgeschichte und Religionsphilosophie). Von ihr bietet daher dieser Band eine gedrängte Übersicht — und zwar in seinem Anhang, da äußere Gründe es verhinderten, ihr die Stelle eines Zwischenglieds zwischen der historischen und der systematischen Abteilung des theol. Lehrorganismus, bezw. einer Vorhalle oder Substruktion zur letzteren, zuzuweisen.*) Ein Hinübergreifen aus dem eigentlich theologischen Wissenskreise in profan-wissenschaftliche Gebiete, namentlich ins Bereich der historischen Anthropologie und der allgemeinen Sprach- und Literaturforschung liegt dem Darsteller dieses Gegenstands selbstverständlich vorzugsweise nahe. Es ist ein Komplex teils historischer, teils philosophischer Voraussetzungen und grundlegender Materialien sowohl für das dogmatisch-ethische Lehrgebiet, wie für die im folgenden aufzuführenden Nebenformen desselben, namentlich die Apologetik, mit dessen Vorführung und wissenschaftlicher Erörterung diese einleitende Hilfsdisziplin es zu thun hat.

---

*) Vgl. das Vorwort zu d. Bande.

Nicht eine derartige systematische Hilfswissenschaft von vorbereitendem (vorhofsartigem) Charakter, wohl aber eine Nebenform der ersten Hauptdisziplin des systematisch-theologischen Bereichs, eine zu besonderem religiös-wissenschaftlichem Zweck eigentümlich gestaltete oder angewandte Dogmatik, ist das Lehrfach, dem wir in diesem Abriß des theologischen Lehrganzen seine Stelle unmittelbar nach der Glaubenslehre angewiesen haben: die Apologetik. Ihr Zweck, bestehend in systematischer Darstellung der Selbsterweisung des Christentums als der Religion der Wahrheit, ist einerseits ein theoretisch-wissenschaftlicher, andrerseits aber auch ein praktisch-religiöser, der Bekämpfung des Zweifels und Unglaubens geltender — ohne daß darum eine vollständige Hinüberziehung dieser Disziplin ins praktisch-theologische Bereich (wie Kienlen, Delitzsch, v. Hofmann, Düsterdieck und neuestens Steude sie gefordert) gerechtfertigt erscheinen könnte.*) Über die Stellung der Apologetik innerhalb des systematischen Lehrbereichs kann man, ebenso wie über die Abgrenzung und innere Gliederung des in ihr zu tradierenden Lehrstoffs, sehr verschiedener Meinung sein. Man kann ihre Verlegung an die Spitze des systematischen Lehrganzen verteidigen, wo sie dann eine der Fundamentaltheologie verwandte Bedeutung gewinnt und hauptsächlich prinzipielle Vor- und Grundfragen zu erörtern bekommt. Man kann aber auch sehr wohl, vorausgesetzt daß die Fülle ihrer Aufgaben und ihres Lehrmaterials möglichst gesteigert und ihr die wissenschaftliche Rechtfertigung nicht bloß des Glaubens, sondern auch der christlichen Sittlichkeit als Aufgabe zugewiesen wird, sie ans Ende des Ganzen, hinter die Ethik rücken — wo sie dann die Bedeutung eines Bindegliedes zwischen systematischer und praktischer Theologie, analog der Symbolik als einem Übergangsglied von der historischen zur systematischen Theologie, erlangt. Wir betrachten diese verschiedene Plazierung der Disziplin, samt der dieselbe bedingenden wechselnden Gestaltung ihres Inhalts und ihrer Aufgabe, als z. Z. noch offene Fragen, über welche vielleicht erst viel spätere theologische Generationen sich einigen mögen. Was uns aber unfraglich erscheint, ist die Zugehörigkeit der Apologetik zur Gruppe nicht der praktischen, sondern der systematischen Disziplinen, und zwar als eines der Dogmatik vorzugsweise homogenen und wesensverwandten Faches, worin dogmatisches Wissen und Lehren gemäß bestimmten, teils wissenschaftlichen teils praktischen Gesichtspunkten auf eigentümliche Weise kombiniert und reproduziert wird.

Gleich der Mehrzahl neuerer evangelischer Darstellungen der Apologetik erscheint auch die von D. Kübel unten gebotene nach Inhalt und Anlage so beschaffen, daß ihr die Stelle unmittelbar hinter der Dogmatik (nicht, wie in der 1. Aufl. d. Hdbuchs, vor derselben) zukommt. Es sind die Grundlehren der Theologie, der Christologie und der Soteriologie, um deren wissenschaftliche Rechtfertigung es in den drei Hauptteilen der Skizze (1. der christliche Gottesbegriff als dem Lebensbedürfnis entsprechend; 2. die christliche Anschauung vom Gott-

---

*) Vgl. dawider Kübel in § 1 seiner Apologetik, sowie Zöckler, Zur neuesten apol. Literatur, im „Beweis des Glaubens“, August 1884, S. 311 ff. Eine doppelte Darstellung der Apologetik — zuerst prinzipiell innerhalb des systemat.-theol. Hauptfachs, dann praktisch innerhalb des prakt.-theol. Bereichs — postuliert M. v. Nathusius, Das Wesen der Wissensch. rc. (Hdb. I, 1, S. 100), S. 440 ff. Auf diese Forderung könnte unsres Erachtens schon eher eingegangen werden als auf die vollständige Verbannung der Apologetik aus dem syst. Lehrbereiche. Allein was über deren Verwertung fürs prakt.-theologische Wirken überhaupt zu sagen ist, bedarf doch wohl keiner besonderen Disziplin neben den übrigen prakt.-theologischen, wird sich vielmehr leicht teils der Missionstheorie teils der Homiletik und Pastorallehre (als den hauptsächlich beteiligten Spezialfächern) eingliedern lassen.

menschen als dem Heilsbedürfnis entsprechend; 3. die christliche Lehre vom Gotteswort als dem Wahrheitsbedürfnis entsprechend) sich handelt. Würde, wie in Luthardts apologetischen Vorträgen, der Darstellungskreis auch über das Bereich der christlichen Moral erweitert (so daß zu jenen dreien ein 4. Abschnitt hinzuträte, wie etwa: die christliche Sittlichkeit als dem sozialen Gedeihen der Menschheit einzig entsprechend), so wäre der richtige Platz für die Disziplin der am Schlusse des systematisch-theologischen Bereichs; gleichwie selbstverständlich derartige apologetische Versuche, die (wie das umfängliche Werk des gelehrten Dominikaners Alb. M. Weiß: Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sittenlehre, Freiburg 1879 ff.) den ethischen Faktor geradezu in den Vordergrund stellen, hinsichtlich ihrer encyklopädischen Stellung als zwischen systematischer und praktischer Theologie vermittelnd, darum aber nicht als ohne weiteres ins praktische Bereich hineingehörig, zu behandeln sind. — Auch falls die Apologetik, gemäß Beckschem Programm, durch besonders eingehende Behandlung ihrer aufs Naturbereich bezüglichen Partien sowie zugleich durch sorgfältigere Kultivierung ihrer eschatol. Elemente zu einer Physica sacra oder christlichen Hoffnungslehre umgestaltet und so aus einer Neben- in eine Hauptdisziplin des systematischen Bereichs umgewandelt würde (vgl. über diesen hie und da auch außerhalb der Schule Beck's in Erwägung genommenen Gedanken: Hdb. I, 1, 84), auch dann wäre die ihr gebührende encyklopädische Stelle am ersten wohl die hinter der Ethik, am Schluß der systematischen Theologie. Diese würde alsdann eine Trilogie spekulativer Disziplinen parallel dem apostolischen Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung in sich schließen. Unbedingt nötig würde freilich selbst dann (wie auch das abwechselnde Vorkommen der Trias *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* neben *π., ἀγ., ἐλπίς* im N. T. zeigt) die Stellung der Disziplin ans Ende der Reihe nicht genannt werden können. Es käme eben darauf an, ob der Darsteller die Ethik als vorhergegangen voraussetzt oder nicht.

Eine zweite Nebenform der Dogmatik oder eigentümliche Gestaltung des dogmatischen Lehrstoffs gemäß besonderem praktischen Bedürfnisse ist die **Polemik**. Sie widmet sich der Aufgabe, das Lehrsystem einer Sonderkirche gegenüber den abweichenden Lehren andrer Konfessionen und Sekten wissenschaftlich zu rechtfertigen, zeigt also ein verschiedenartiges Gepräge, jenachdem ein römisch- oder griechisch-katholischer Theologe oder ein Protestant dieser oder jener Denomination sie darstellt, sowie ferner je nach Art und Zahl der abgewehrten Lehrgegensätze (z. B. evangelisch-lutherische Polemik gegenüber Rom allein, oder gegenüber römischer und griechischer Kirche, oder gegenüber auch dem Calvinismus, den reformierten u. a. Sekten, u. s. f.). — Wird bei den Operationen dieser Disziplin dogmatisches Wissen im Dienste partikularkirchlicher Anschauungen und Bestrebungen verwendet, so tritt dagegen in der **Irenik** die Richtung auf das Ökumenische, Gesamtkirchliche als das Lehrverfahren bedingend und bestimmend hervor. Was ungeachtet der konfessionellen Sonderlehren den verschiednen Kirchen Gemeinsames bleibt, wird hier hervorgehoben; jenseit der trennenden Schranken des Partikularkirchentums wird auf die ursprüngliche Einheit zurückgegangen, und über jene Schranken hinaus wird dem einheitlichen Entwicklungsziele der Kirche Christi (Joh. 10, 16; Eph. 4, 13) nachgetrachtet. — Es besteht ein Verhältnis der Gegenseitigkeit und des Unterworfenseins unter ähnliche Geschicke zwischen diesen beiden komplementären Nebenformen der Dogmatik. Sie beide sind der Gefahr des Ausartens zu argen Zerrbildern dessen, was sie eigentlich sein und leisten sollen, in hohem Grade ausgesetzt. Die Polemik fällt auch heute noch bei manchen ihrer Vertreter in die gehässige, unwissenschaftliche Manier älterer Kontroverstheologen zurück. Die Irenik aber degeneriert leicht zu einer von klugen kirchenpolitischen Erwägungen geleiteten, die bestehenden Unterschiede leichtfertig vertuschenden oder verdeckenden Henotik (vgl. v. Scheeles Schlußkapitel: „Über kirchl. Unionsversuche", am Schlusse des vor. Bds., S. 814 ff.). Andrerseits besteht ein gewisser verwandtschaftlicher Zug zwischen beiden, ein Bestreben, sich miteinander zu verschmelzen oder in einer höheren Einheit auf-

zugehen. Als solche Kombination von Polemik und Irenik hat seiner Zeit (1852) J. P. Lange seine „Angewandte Dogmatik", den abschließenden Schlußband seines trilogisch gegliederten dogmatischen Werks, geltend zu machen versucht. Gewöhnlicher wird die theologische Symbolik als diejenige Disziplin, worin die Grundzüge der Polemik und der Irenik in Eins gearbeitet werden, betrachtet und behandelt. In der That wird eine im richtigen Geiste aufgefaßte und gründlich ausgeführte Symbolik ein in der Hauptsache zureichendes Substitut für beide, die Polemik und die Irenik bilden können. Besondere kirchliche Zeitlagen aber und spezielle wissenschaftliche oder praktische Zwecke werden daneben das Bedürfnis nach besonderer Darstellung, sei es der einen, sei es der anderen Disziplin, immer wieder aufs neue, solange die Zeiten der ecclesia militans dauern, hervortreten lassen. Und gerade für die Gegenwart erscheint auf evangelisch-kirchlichem Standpunkte speziell die Polemik, insbesondere die wider die antievangelischen Bestrebungen und Lehrirrtümer des Romanismus sich wendende, als ein dringendes Erfordernis für eine nach Vollständigkeit strebende Gesamtübersicht über das theologische Wissensganze. Es ist daher auch von dieser zweiten angewandten Form der Dogmatik jetzt von uns eine Skizze entworfen und derjenigen der Apologetik angereiht worden.

---

Anhang: **Ältere und neuere Nebenformen oder Hilfsfächer der Ethik.** Gegen einige in früheren Jahrhunderten beliebte und zeitweilig noch, wenigstens im Katholizismus, zur Anwendung gelangende Nebenformen der Ethik gilt es auf evangelischem Standpunkte sich entschieden abwehrend zu verhalten. Weder die Asketik (Übungslehre, „Tugendmittellehre"), d. h. die Darstellung der Sittenlehre unter einseitig mystisch-klösterlichem Gesichtspunkte, noch die Kasuistik oder die Lehre von den Pflichtenkollisionsfällen oder Gewissensbedenken dürfen anders denn als krankhaft vereinseitigte Abarten oder Zerrbilder dessen, was die christliche Ethik eigentlich sein soll, beurteilt werden. Jene macht den Inhalt der christlichen Ethik zu einer bloßen Tugendlehre, und zwar im Geiste einer ungesunden, mit der echten evangelischen Freiheit unverträglichen Mönchsmoral, zusammenschrumpfen; diese handelt, und zwar gleichfalls in gesetzlich-äußerlichem, unevangelischem Geiste, den gesamten ethischen Lehrstoff unter der Rubrik der Pflichtenlehre ab. Sie beide, jene „Ethik der Mystiker" wie diese „Ethik der Kanonisten und Scholastiker" haben die Zeiten ihrer relativen Existenzberechtigung hinter sich. Zu ihrer Neubelebung darf wenigstens evangelischerseits nicht die Hand geboten werden.

Dagegen dürften einige andere Nebenformen, oder, wenn man will Hilfsfächer der theologischen Moral, für deren Kultivierung erst neuerdings Einiges geschehen ist, sich als wirklichem Zeitbedürfnisse entsprechende und darum notwendige Bereicherungen des systematisch-theologischen Bereiches erweisen. Es sind das hauptsächlich zwei Disziplinen, zu deren Anbau und Ausbildung die christliche Moraltheologie sich gedrängt sieht durch gewisse von modern naturphilosophischer und sozialwissenschaftlicher (soziologischer) Seite her erhobene Ansprüche, die auf einseitige Naturalisierung der sittlichen Grundbegriffe und Regeln, ja auf Umwandlung aller Ethik in Physik abzielen.

a) Gegenüber der alles höhere Geistesleben ertötenden Physiologie des

medizinischen Materialismus dürfte eine unter christlich-ethischem Gesichtspunkte aufgefaßte **Diätetik** oder Lehre von der Ernährung des Menschen, seinem Verhalten in Bezug auf Nahrungs- und Genußmittel — auch wohl Makrobiotik, Orthobiotik oder Trophologie zu benennen — sich mehr und mehr als wichtiges, ja unentbehrliches Hilfsfach herausstellen. Das Wesentliche dessen, was die Asketik auf einseitige und krankhafte Weise erstrebte, dürfte in dieser Wissenschaft, wird sie richtig auf- und ausgebaut, zur Geltung gelangen. — Sind es vorzugsweise und zunächst Probleme der Individual-Ethik, womit diese Disziplin sich zu beschäftigen hat, so dient dagegen

b) die **Moralstatistik** der Erörterung einer Reihe wichtiger sozialethischer Materien im Hinblick auf die (wirklichen oder angeblichen) Ergebnisse einer der jüngsten Wissenschaften, der Statistik, deren sich gleichfalls glaubensfeindlicher Materialismus nicht selten bemächtigt, um Angriffswaffen gegen Christentum und Kirche zu gewinnen. Die erst seit ungefähr anderthalb Jahrzehnten durch Alex. von Öttingen in den Kreis des theologischen Forschens und Lehrens eingeführte Moralstatistik lehrt mittelst kritisch-spekulativer Würdigung der Resultate der volkswirtschaftlichen und kriminellen Statistik das wahre Verhältnis zwischem freiem und naturnotwendigem Handeln größerer Massen der christlich-sittlichen Gesellschaft (gegenüber crasspelagianischem, erbsündeleugnendem ethischem Autonomismus einerseits, und gegenüber geist- und freiheitleugnendem materialistischem Determinismus andrerseits) auf wissenschaftlich korrekte Weise feststellen. Die hohe Wichtigkeit dieser Disziplin, zumal auch in apologetischer Hinsicht, liegt auf der Hand. Ein gesteigertes Interesse an ihr dürfte besonders dann erwachsen, wenn, wie dies wohl mit zu ihrer Aufgabe gehört, die Ergebnisse der kirchlichen Statistik (vgl. Hdb. II, S. 25 f.), sowie der allgemeinen Religionsstatistik in zunehmendem Maße in den Kreis ihrer Untersuchungen hereingezogen werden und so der Weg zur Gewinnung fester Regeln für die Behandlung wichtiger Fragen aus solchen praktisch-christlichen Bereichen wie namentlich die äußere und die innere Mission 2c. gebahnt wird.

Zur **Diätetik** vgl. u. a.: Chr. W. Hufeland, Makrobiotik 2c., Jena 1796; neueste Aufl. von Steinthal 1873. Ideler, Allg. Diätetik, Halle 1846. Feuchtersleben, Diätetik der Seele, Wien 1838 u. ö. (z. B. noch Hamb. 1880). Klencke, Diätetik der Seele (2. A. des Buchs: Die menschl. Leidenschaften), Lpz. 1873. Ders., Hauslexikon der Gesundheitslehre f. Seele u. Leib, Lpz. 1871 ff. || Fr. Küchler, Die Lehre v. der Ernährung des Menschen (Trophologie), Bern 1877. || Joh. Ranke, Die Ernährung des Menschen, Münch. 1875; 2. sehr verm. und verb. Aufl. 1883. J. König, Die menschl. Nahrungs- und Genußmittel, Berl. 1880 (— diese beiden mehr nur physiologisch, jedoch nicht einseitig materialistisch, wie z. B. Moleschotts Physiol. der Nahrungsmittel [1850 u. ö.] u. a.). || E. Schwertzell, Die Wissenschaft von der christl. Wohlfahrt des Menschen 2c. Bremen 1884.

Teilweise hieher gehörig auch die überaus weitschichtige Literatur über Hygieine, z. B. Jolly, Hygiène morale, Par. 1845; Riant, Leçons d'hygiène, 1873; Oesterlen, Handb. der Hyg., 3. A. Tüb. 1876.

Ferner die Lit. des Vegetarismus als einer krankhaften Übertreibung und Vereinseitigung gewisser diätetischer Lehren und Grundsätze (Gleïzès, Th. Hahn, R. Springer, E. Baltzer, R. Nagel, Nichols, F. W. Newmann 2c.), vgl. Zöckler, Stand u. Aussichten des Vegetarismus, Evang. Kirchenz. 1885.

Für die **Moralstatistik** vgl. als frühere Vorarbeiten bes. Guerry, Essai sur la statistique morale de la France, Par. 1833; Ad. Quetelet, De l'homme, Par. 1835; M. W. Drobisch, Die moral. Statistik u. die menschl. Willensfreiheit, Lpz. 1867; W. Hollenberg, Welchen Wert hat die Statistik der sittl. Thatsachen für die sittlichen Wissenschaften und welchen Einfluß muß sie auf deren Studium üben? Haarl. 1876; Ders., Die sog. Gesetzgebg. in d. chr. Ethik, ebend. 1880. || Hauptwerk: Alex. v. Oettingen, Die Moral-

statistik u. die chr. Sittenlehre, 2 Tle., Erlang. 1868 f., 3. A. 1882. Vgl. dessen neuere Monographien: Obligator. u. fakultat. Civilehe u. den Ergebnissen der Moralstat., 1881 Über akuten u. chron. Selbstmord, 1881 u. a. || H. Morselli, Der Selbstmord; ein Kapitel aus der Moralstatistik, Leipz. 1881; J. Schiller, Zur Selbstmord-Manie (Ev. KZ. 1884). || M. Caro, Problèmes de morale sociale, Paris 1876; Guyau, La morale anglaise contemporaine, ib. 1880. A. Fouillée, La mor. contemporaine, in d. Rev. des deux Mondes 1880, 1. Juill. J. Gross, Die sozialen Prinzipien des Christentums und ihre Wirksamk. in der Geschichte, Aachen 1885. Ferd. Hasler, Verhältnis der Volkswirtschaft u. Moral, Passau 1887. || Vom röm.-kath. Standpunkt beurteilt die Probleme und Ergebnisse der Mor.-Statist. u. a. Gutberlet, Die Moralstat. (in d. Ztschr. „Natur u. Offenb." 1886, H. 1—11). Vgl. dazu Schneider, Die evang. u. röm. Ethik in ihrem Verhältn. zur Moralstatistik (Beweis d. Gl. 1886, S. 127 ff.).

## 4. Geschichte der systematischen Theologie, insbesondere der Dogmatik als ihrer grundlegenden Hauptdisziplin.

Überblickt man die Literatur der systematischen Gesamtdarstellungen des Christentums als Lehre von den ältesten Zeiten an, so ergeben sich drei Hauptzeiträume der Geschichte dieser Darstellungen. Während der beiden ersten, nämlich im christlichen Altertum und im Mittelalter, erscheinen das dogmatische und das ethische Lehrelement noch wesentlich ungeschieden; erst in der dritten, nachreformatorischen Periode vollzieht sich die allmähliche Loslösung des letzteren vom ersteren. Zugleich tritt hier als ein weiteres belebendes und förderndes Motiv eine Vermannichfaltigung der konfessionellen Standpunkte der Darsteller des kirchlichen Lehrganzen in Kraft. Vieles Gemeinsame vererbt sich auf deren Verfahren aus der älteren und mittelaltrigen Lehrüberlieferung; daneben bilden sich neue, je nach den Konfessionsstandpunkten verschiedene Lehrformen und Methoden aus, welche teils ausschließliches Eigentum der Vertreter der betreffenden Konfession bleiben, teils direkte oder wenigstens indirekte Einwirkung auch über deren Grenzen hinaus üben. Außerdem erscheint der betreffende Entwicklungsgang sehr wesentlich bedingt und bestimmt durch die von der neueren Wissenschaft, insbesondere der Philosophie aus ergehenden Einflüsse, welche sowohl in prinzipieller und methodologischer Hinsicht, wie vielfach auch was die Stellungnahme der theologischen Systematiker zum religiösen Gehalt ihrer Lehrobjekte betrifft, sich geltend machen.

I. **Die theologischen Systeme der alten Kirche.** Während des Gründungsjahrhunderts der Kirche hatte das christliche Glaubensbewußtsein, wo es lehrhaft dargestellt wurde, die Form apostolischer oder evangelistischer Heilsverkündigung (Predigt, κήρυγμα) getragen. Im ersten nachapostolischen Jahrhundert waren die Form der Apologie des Glaubens gegenüber Juden und Heiden, sowie die der Polemik gegen häretische Irrlehren hinzugetreten (vgl. Hdb. I, 1, 25 ff.). Erst seit Anfang des 3. Jahrhunderts tritt bei den Alexandrinern unter dem Einflusse der hellenischen, insbesondere der stoischen und platonischen Philosophie ein Streben nach systematisch geordneter Zusammenfassung der christlichen Glaubenswahrheiten hervor. War bei Clemens von Alexandrien dieses Streben über eine unbestimmte und ahnungsmäßige Vorstellung vom Gesamtumfange des christlichen Lehrsystems noch nicht hinausgekommen, so wurde sein Schüler Origenes durch seine 4 Bücher Περὶ ἀρχῶν

zum Vater der Dogmatik, sofern er alle Grundbegriffe oder Hauptlehren des Christentums darin zum erstenmal einer zusammenhängenden spekulativen Erörterung unterwarf. Freilich entbehrt das von ihm dargebotene dogmatische System noch einer festen Ordnung seiner einzelnen Materien. Zwei verschiedene Einteilungsweisen: nach der Trinität und nach dem Schema: Gott, Welt und Heil (Theologie, Kosmologie, Soteriologie) schweben ihm nebeneinander vor und durchkreuzen einander, so daß es zur einheitlichen Durchführung eines Planes noch nicht kommt. Das Lehrstück von den Sakramenten fehlt noch ganz; der grundlegenden Lehre von der hl. Schrift wird verkehrterweise erst am Schlusse des Ganzen, in Bd. IV ihre Stelle angewiesen (Näheres s. I, 1, S. 28). Immerhin wirkte das Werk bahnbrechend und wohlthätig anregend, besonders sofern es überhaupt eine spekulative Behandlung der Dogmen zum erstenmal unternahm, d. h. die Glaubenssätze des Christentums mit sich selbst, mit der Bibel und mit der Philosophie in Einklang zu bringen und so die angestrebte Harmonie zwischen Glauben und Wissen oder die „wahre Erkenntnis" (*γνῶσις ἀληθής*, im Gegensatze zur falschen der Gnostiker) im Einzelnen durchzuführen versuchte.

Auf diesem Wege einer Ineinsbildung von Philosophie und Christentum schritten die großen Christologen von alexandrinischer Grundrichtung im 4. Jahrhundert fort, ohne zu einem bessergeordneten systematischen Aufbau zu gelangen oder größere Vollständigkeit auch nur anzustreben. Fürs Morgenland kommen hauptsächlich Athanasius (*Περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* und: *Λόγοι δ' κατ' Ἀρειανῶν*), Cyrill von Jerusalem (23 Katechesen oder Lehrpredigten) und Gregor von Nyssa in Betracht. Die große Katechese (*Λόγ. κατηχητικὸς ὁ μέγας*) des letzteren bildet, was relativ planmäßige und wohlgeordnete Darlegung ihres Lehrinhalts betrifft, ein Mittelglied zwischen den Prinzipien des Origenes und der Epitome Theodorets. Sie handelt, überall zurückgehend auf Origenes sowie auf Athanasius,*) der Reihe nach über Trinität, Menschwerdung, Erlösung, Taufe, Abendmahl, Glaube und Wiedergeburt (neuen Gehorsam), nähert sich also einer relativ vollständigen und logisch wie soteriologisch korrekten Aufzählung aller Hauptmomente der geoffenbarten Wahrheit, bleibt indessen, was strenge Durchführung dieser Disposition betrifft, hinter Theodoret noch zurück. — Von abendländischen Vätern des 4. Jahrhunderts gehören hauptsächlich hieher Hilarius v. Poitiers (De fide adv. Arianos s. de trinitate l. XII) sowie Augustinus. Der letztere hat in den Büchlein De fide et symbolo und Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate kürzere, in den 15 BB. De trinitate, sowie in dem großen apologetischen Werke De Civitate Dei l. 22 ausführlichere Beiträge zur christlich-dogmatischen Spekulation geliefert. Aber der Aufstellung eines vollständigen, klar und fest geordneten Systems der Glaubenslehre bleibt auch er fern (vgl. was das noch am meisten systematisch gehaltene Enchiridion betrifft: I, 27). Und nicht wesentlich weiter bringen es die auf seinen Schultern stehenden Repräsentanten der lateinischen Dogmatik des 5. Jahrhunderts, wie besonders die Semipelagianer Vincentius Lirinensis (Commonitorium

*) Vgl. Harnack, Dogmengesch. II, S. 465 f.; auch Alzog, Patrist., 4. A., S. 295.

[illegible] um 4[illegible] und Gennadius v. Massilia (De [illegible] dogmatibus [illegible]; darüber I 1. 29).

Ein wirklicher Fortschritt in Bezug auf Gewinnung eines gleichermaßen wohlgeordneten wie relativ vollständigen Schema für die Gruppierung der Dogmen tritt erst bei Theodoret, einem der späteren Vertreter der antiochenischen Theologenschule hervor. Das 5. Buch seines ketzerbestreitenden Hauptwerks (*Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*) faßt unter dem Spezialtitel *Θείων δογμάτων ἐπιτομή*, indem es auf Origenes und den Nyssener zurückgeht, aber deren Systembildung teilweise verbessert, den kirchlich überlieferten dogmatischen Lehrstoff zusammen in eine Reihe von Kapiteln, welche zum erstenmal die fünf Dogmengruppen: 1. Theologie (Trinitätslehre), 2. Kosmologie nebst Anthropologie (Schöpfung, Materie, Engel und Dämonen, Mensch, Vorsehung Gottes), 3. Christologie (Menschwerdung und Erlösung, oder Person und Werk Christi), 4. Soteriologie (Offenbarung in hl. Schrift und Taufsakrament) 5. Eschatologie (Auferstehung, Gericht, Wiederkunft Christi, Antichrist) hervortreten läßt. Angereiht ist diesen Dogmengruppen — die freilich in Hinsicht auf scharfe Sonderung und gleichmäßige Vollständigkeit ihres Materials vieles zu wünschen übrig lassen — noch ein moraltheologischer Nachtrag in Gestalt einiger Hauptabschnitte aus der Ethik (Virginität, Ehe, Unzucht, Buße Fasten). Dieses Theodoretsche Schema äußerte zwar auf die nächstfolgenden Dogmatiker des Morgen- und Abendlands keinen merklichen Einfluß; weder der neuplatonische Mystiker Dionysius Areopagita (*Περὶ μυστικῆς θεολογίας*) noch der aristotelische Dialektiker Johannes Philoponos (*Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*, auszugsweise erhalten bei Späteren, wie Leont. Byz. u. Joh. Dam.) zeigen Spuren von seiner Einwirkung, und den abendländischen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts wie Isidor v. Sevilla [Sententiarum l. III] und seiner Nachfolgern Tajo von Saragossa (um 650) und Ildefonsus v. Toledo († 669) bleibt Theodoret überhaupt eine unbekannte Größe. Aber der die altkirchliche Lehrentwicklung fürs Morgenland abschließende Johannes Damascenus adoptiert in seinem dogmatischen Lehrsystem: der *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (dem mittleren Hauptteil seiner *Πηγὴ γνώσεως*) in allem wesentlichen die vom Bischof von Kyros gegenüber den Häretikern angewandte Gruppierung des Lehrstoffs. Er läßt aufeinander folgen: (in Buch I) die Lehre vom dreieinigen Gott; ferner (in Buch II) von der Schöpfung (Engel Dämonen, sichtbarer Kosmos, Paradies), vom Menschen nach seiner physischen wie sittlichen Natur, sowie von der göttlichen Vorsehung; sodann (Buch III) von der Menschwerdung Christi und der Vollbringung seines Erlösungswerks bis zur Auferstehung; endlich (Buch IV) von der Himmelfahrt und einigen sonstigen christologischen Materien, von Glaube, Taufe, Kreuz Christi, Gebet Abendmahl, Marien- und Heiligenverehrung, heil. Schrift, Virginität nebst einigem Verwandtem, Antichrist und Auferstehung der Toten. Was die drei ersten dieser vier Bücher enthalten (— die Quadripartition des gesamten Stoffes rührt nicht vom Damascener selbst her, sondern ist erst spätmittelaltrigen Ursprungs, verdient aber ihrer Übersichtlichkeit wegen beibehalten zu werden) folgt genau der Theodoretschen Anordnung. Erst in Buch IV ist ein Abgehen von derselben zu bemerken, darin bestehend, daß die paar wenigen [illegible]-asketischen Materien, welche zur Sprache gelangen, nicht an den Schluß

des Ganzen, sondern zwischen die Soteriologie und Eschatogie gestellt werden. Hierin tritt ein neuer Fortschritt in der Richtung auf geschlossene systematische Konsequenz zu Tage; aber freilich leidet sowohl die soteriologisch-ethische wie die eschatologische Dogmenreihe in ihren Details an vielfacher Unordnung, Lückenhaftigkeit, und zumal die Anthropologie erscheint bei ihm gänzlich verkümmert. — Übrigens ist in materieller Hinsicht das System des Damasceners von hohem Belang, weil es durch fleißige Ausbeutung der angesehensten rechtgläubigen Kirchenlehrer der vorhergehenden Zeit (für das Trinitätsdogma besonders des Gregor von Nazianz, für die übrigen Hauptdogmen des Basilius, Gregor von Nyssa, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Maximus Confessor, teilweise selbst Leo's d. Gr. als Repräsentanten des Abendlands) den Charakter einer mehr oder weniger vollständigen Rekapitulation der gesamten altkirchlichen Lehrüberlieferung trägt. Dazu tritt als weitere wichtige, das hohe Ansehen des Werks begreiflich machende Eigenschaft seine philosophische Haltung hinzu, bestehend in einer erstmaligen umfassenderen Verwendung der aristotelischen Dialektik (bei gleichzeitigem Einfließen auch eines platonisch-mystischen Elements) zur Verarbeitung des dogmatischen Materials. Alles dies vereinigt: die aristotelisch-dialektische Methode, das reproduktive Verhalten gegenüber der altkirchlich patristischen Tradition und der übersichtliche, relativ vollständige Schematismus, konnte nicht verfehlen, dem Werke einen nachhaltigen Einfluß auf die dogmatische Darstellungsweise der Folgezeit zu sichern.*)

II. **Die systembildende Thätigkeit der Theologie im Mittelalter.** Für die orientalisch-kirchliche Dogmatik seit dem 9. Jahrhundert bleibt der Damascener die Haupt-Grundlage und -Autorität. Doch lieferten einerseits in scholastischer Richtung Euthymius Zigadenus, Nikolaus v. Methone und Niketas Choniates, andrerseits in mystischer Nilus Kabasilas, Symeon v. Thessalonich rc. manche wertvolle Beiträge, sei es zur Bereicherung und dialektischen Durchbildung des traditionellen Dogmenstoffs (oder zur *μάϑησις*), sei es zu seiner spekulativen Vertiefung (oder zur *μυσταγωγία* — vgl. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, S. 11 ff.). Eine fundamental umgestaltende Wirkung ist von keinem dieser griechischen Glaubenslehrer des 12. bis 15. Jahrhunderts ausgegangen. Die Mehrzahl von ihnen erweist sich mehr auf polemischem Gebiete als hinsichtlich ihres dogmatischen Schaffens produktiv und bedeutend.

Beträchtlichere Fortschritte sowohl in materieller wie in formeller Hinsicht erzielte der Entwicklungsgang des abendländisch-kirchlichen Lehrsystems im Mittelalter und zwar bei beiden parallelen Richtungen: der scholastischen wie der mystischen Theologie. Das patristische Lehrmaterial, soweit es abendländischen Ursprungs war, insbesondere die Lehrmeinungen der vier großen lat. Väter und unter ihnen wieder zumeist die Augustins, wurden den Scholastikern wie den Mystikern hauptsächlich durch die Kompendien jener spani-

*) Vgl. Harnack, a. a. O. S. 481: „Für die *μάϑησις* galten vor allem die Kappadocier als entscheidend, für die *μυσταγωγία* der Areopagita und Maximus, für die *φιλοσοφία* Aristoteles, für die *ὁμιλία* Chrysostomus. Der Mann aber, der das alles zusammengefaßt hat, der die scholastisch-dialektische Methode, welche Leontius auf das Trinitätsdogma angewendet hatte, auf den ganzen Umkreis der „göttlichen Dogmen", wie Theodoret denselben festgestellt, übertragen hat, war Joh. Damascenus."

schen Bischöfe Isidor, Tajo, Ildefons übermittelt. Für die Bekanntmachung der aristotelischen Dialektik und Kategorienlehre im Abendlande erwiesen die Schriften des römischen Philosophen Boëthius († 525) sich besonders wirksam. Die mystische Spekulation des Areopagiten vermittelte der abendländischen Christenheit, nachdem früher Gregor d. Gr. nur im allgemeinen empfehlend auf sie hingewiesen hatte, im 9. Jahrhundert Scotus Erigena, dessen spekulatives Hauptwerk (De divisione naturae l. V) aber zugleich bedeutsame Elemente aristotelischer Dialektik und Metaphysik in sich schließt. — Auf diesen Grundlagen teils materialer teils formaler Art fußend gelangte die aus den Dom- und Klosterschulen besonders Frankreichs hervorgegangene Scholastik gegen Ende des 11. Jahrhunderts hauptsächlich durch Lanfrancs und Anselms von Bec geniale Lehrthätigkeit zur prinzipiellen Erfassung ihres Wesens und ihrer Aufgabe. Nach der mystisch vertiefenden und ethisch veredelnden Wirksamkeit dieser beiden, insbesondere des letzteren (als des „Augustinus des Mittelalters", nach Staudenmaiers Ausdruck) wurde von besonderem Einflusse die dialektisch verschärfende und klärende Lehrweise Abälards. Er versöhnte die widerstreitenden Weltansichten des platonischen Realismus (Ontologismus) Anselms und des skeptischen Nominalismus Roscellins mittelst der höheren Einheit seines aristotelischen Realismus (vgl. KG. S. 153; DG. S. 630). In prinzipieller und methodologischer Hinsicht sah die Scholastik durch die successive Thätigkeit dieser großen Lehrer bis um Mitte des 12. Jahrhunderts sich ungemein gefördert, gleichwie auch die kirchliche Mystik ebenderselben Zeit, repräsentiert durch Hugo von St Viktor und Bernhard, ihre weniger dialektisch-diskursive als intuitive und praktisch-fromme Lebensrichtung bereits mit großer Plerophorie und Sicherheit zur Erörterung der Geheimnisse des christlichen Glaubens (sacramenta fidei, Hugo) zu verwerten wußte. Aber noch fehlte es beiden dogmatischen Lehrweisen, der scholastischen wie der mystischen, an einem festgefügten und allgemein anerkannten System, geeignet zur Grundlage aller ferneren christlichen Spekulation und zur zuverlässigen theoretischen Stütze des stolzen Baues des römischen Kirchenwesens auf Jahrhunderte hin zu werden.

Dieses System schenkte der abendländischen Kirche kurz nach Mitte des 12. Jahrhunderts der Pariser Universitätslehrer und Bischof Petrus Lombardus, Abälards philosophischer Jünger als aristotelischer Realist, gleichzeitig aber auch Hugos und Bernhards Jünger als orthodoxer Theologe. Sein dogmatisches Handbuch: Sententiarum libri IV (quibus universae theologiae summam ex orthodoxorum patrum decretis, canonibus ac sententiis abunde complectitur; 1159) entlehnte den Haupttitel sowie die Methode des Zurückgehens auf die großen Lehrautoritäten des Abendlands (bes. Augustin) dem etwas kürzeren und mehr praktisch, weniger dialektisch gelehrt gehaltenen Kompendium Isidors von Sevilla. Zugleich aber ging es auf die kurz vor seinem Erscheinen durch eine lateinische Übersetzung (des Burgundio von Pisa, 1135 oder wenig später) im Abendlande bekannt gewordene Dogmatik des Damasceners zurück, arbeitete also die Isidorschen Sentenzen und die Fides orthodoxa des großen griechischen Theologen gewissermaßen in Eins zusammen. Dem großenteils aus Isidor und seinen Nachfolgern entlehnten, z. T. freilich auch direkt aus den Kirchenvätern selbst oder aus anderen Quellen entnom-

menen, abendländisch-patristischen Sentenzenschatze trat so der im Werke des Damasceners aufgespeicherte Vorrat griechischer Vätersentenzen ergänzend zur Seite. Aber nicht bloß diese ansehnliche Bereicherung seines traditionellen Materials hatte der Lombarde dem Damascener zu danken: er entnahm ihm in allem Wesentlichen auch das Schema für die Aneinanderreihung der Dogmen, welches jener seinerseits von Theodoret her überkommen hatte. Verschiedene Verbesserungen versäumte er nicht dabei anzubringen, besonders was Ergänzung der Lücken und besser geordnete Stellung der soteriologisch-ethischen Materien — von ihm zusammengefaßt unter dem Namen der sacramenta und der novissima — betrifft. Sein Hauptverdienst als Vervollkommner dieses Damascenischen Schema besteht in der Verteilung des gesamten, in der Ἔκδοσις 100 Kapitel füllenden Stoffes unter die vier Hauptteile oder Bücher: 1) von Gott (De mysterio Trinitatis); 2) von der Welt und insbesondere dem Menschen (De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus); 3) von Christo (De incarnatione Verbi); 4) von den Sakramenten und den letzten Dingen (De sacramentis et rebus novissimis). Eine Vierteilung, welche die späteren Herausgeber der Ekdosis nicht ohne Nutzen auch auf diese ältere griechische Vorlage für den Lombarden angewandt haben.

Alle folgenden Vertreter der scholastischen Dogmatik im Mittelalter, ja im Katholizismus noch weiter darüber hinaus, sind Jünger des Magister sententiarum geworden. Der Name sententiarii im Sinne von Kommentatoren seines Sentenzenwerks gebührt ihnen allen, mochten sie ihre Werke geradezu als Commentarii in sentt. Lombardi betiteln, oder wie die meisten seit Mitte des 13. Jahrhunderts ihnen die fester geschlossene System-Gestalt von Summae theologiae erteilen, oder wieder mehr analytisch und eklektisch zu Werke gehend sie als Quodlibeta oder Quaestiones quodlibeticae bezeichnen. Auch den großen Systemen der „Summisten" liegt regelmäßig die Lombardische Vierzahl der Bücher zu Grunde. Nicht minder pflegen die „Quodlibetarier" den Lehrstoff gemäß der von jenem eingeführten Reihenfolge der Materien zu erörtern.

Eigentlicher Begründer der summistischen oder streng systematischen Darstellungsform wurde — obschon der Titel Summa universae theologiae schon von anderen vor ihm, namentlich von dem Franziskaner Alexander von Hales † 1245, gebraucht worden war — der große Dogmatiker des Dominikanerordens und einflußreichste scholastische Lehrer überhaupt (Doctor angelicus) **Thomas von Aquin**, † 1274. Seine Summa totius theologiae (zerfallend in drei Teile, wovon der dritte den beiden letzten Büchern des Lombardus entspricht), behandelt mit eindringendem Scharfsinn sämtliche Haupt- und Nebenprobleme nicht bloß der Glaubens-, sondern auch der Sittenlehre. Letztere, wesentlich als Tugendlehre nach dem Schema der theologischen und der Kardinal-Tugenden abgehandelt, erscheint eingefügt in den zweiten Hauptteil, welcher die Lehre vom Menschen behandelt, gleichwie Tl. I die von Gott und seiner Schöpfung, Tl. III aber die von Christo und den Sakramenten der Kirche darstellt. Nicht bloß diese Einverleibung der gesamten Moral ins dogmatische System, sondern überhaupt die ganze angewandte Behandlungsweise charakterisiert die Thomassche Summa als Erzeugnis einer in sich einigen

Weltansicht, als Geistesprodukt eines Mannes von außerordentlicher Energie des Wirkens und Schaffens im Dienste der Kirche. Nie vorher oder nachher sind die Denk- und Lehrformen einer heidnischen Philosophie mit gleicher Konsequenz im Dienste des Kirchenglaubens verwertet worden, nie ist die Verschmelzung christlicher mit aristotelischer Weltansicht gleich vollständig und auf gleich elegante Weise vollzogen worden. Das Werk ist die größte wissenschaftliche Leistung des Mittelalters. In der wundervollen Harmonie aller seiner Details mit der großartigen Idee des Ganzen gleicht es einem gotischen Dome kühnster und edelster Konstruktion, dessen überwältigender Gesamteindruck das Abenteuerliche, Schnörkelhafte und Phantastische vieler seiner Details verschwinden und vergessen läßt. Bekannt und begreiflich ist es, daß der größte christliche Dichter Italiens durch das dogmatische Riesenwerk seines Landsmannes und theologischen Meisters zu seiner unvergleichlichen Schöpfung begeistert worden ist. Dantes Schilderungen des Hades, Fegfeuers und Paradieses bilden eine geniale poetische Verklärung der in der Summa des Aquinaten niedergelegten theologischen Weltansicht. Speziell den ethischen Partien des thomistischen Lehrgebäudes ließ im 15. Jahrhundert Antonin v. Florenz († 1459) eine erweiternde Fortbildung angedeihen, die zu bedeutendem Ansehen und Einfluß gelangte (vgl. Luthardt in d. Gesch. d. Eth.).

Während die dominikanische oder thomistische Scholastik bis zum Schlusse des Mittelalters zugleich mit dem strengen Aristotelismus und dem relativen Augustinismus der Heilslehre ihres Doctor angelicus auch dessen summistische Lehrform festhält, folgen die Franziskanertheologen — soweit sie nicht der an Bernhard und die Viktoriner anknüpfenden mystischen Lehrweise ihres Doctor seraphicus Bonaventura († 1274) den Vorzug geben — der Lehrautorität ihres scharfsinnigen britischen Ordensgenossen, des Doctor subtilis Joh. Duns Scotus († 1308). Seine von der Richtung auf strenge Systematik ablenkende quotlibetartige Darstellungsform wird für viele von ihnen vorbildlich; noch entschiedener und ausnahmsloser folgen sie ihm in der fast pelagianisch-flachen und seichten Behandlung des anthropologisch-soteriologischen Lehrbereichs, sowie auf formal-erkenntnistheoretischem Gebiete im Preisgeben des seit Abälard und P. Lombardus herrschend gewesenen, von Thomas mit größter Strenge festgehaltenen aristotelischen Realismus. An dessen Stelle tritt schon in der nächsten Generation nach Scotus, durch seinen an gelehrtem Scharfsinn ihm nahestehenden Landsmann Wilh. Occam (Dr. invincibilis s. Venerabilis inceptor, † 1349) ein neubelebter Nominalismus oder „Terminalismus“ mit starken Anwandlungen zu skeptischer Sophisterei. Unter dem Einflusse des Schulgezänkes zwischen dieser nominalistischen Richtung und dem ihr nach und nach unterliegenden, an den einflußreicheren Hochschulen (besonders in Paris seit Ende des 14. Jahrhunderts) durch sie verdrängten Realismus verwildert die scholastische Lehrmethode. Ihr Vermögen zu originaler Gedankenbildung schwindet mehr und mehr. Unfruchtbare Subtilitäten eines äußerlichen Formalismus, übermütige Rechthaberei, Lostrennung der philosophischen von der theologischen Erkenntnis mittelst des sittlich bedenklichen Grundsatzes von der „zwiefachen Wahrheit“, kasuistische Veräußerlichung und Verwilderung der Morallehren, nehmen besonders in den Kreisen der Occamisten überhand. Zwar nicht alle Lehrer dieser Schule verirrten sich in dem

Maße in unfruchtbare Spitzfindigkeiten, wie Joh. Buridan in Wien († 1358), der Verfasser der zur Eselsbrücke der Studierenden gewordenen Summa summandorum (oder Supra summulas). Aber auch die Genialeren unter ihnen, wie d'Ailli und Joh. Gerson in Paris, sowie später Gabriel Biel in Tübingen entbehren des Vermögens zu selbständigen systematischen Geistesschöpfungen im Stil der großen Meister des 12. und 13. Jahrhunderts.

Neben diesem zunehmenden Verfall der Scholastik in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters geht allerdings das Aufblühen einer tiefsinnigen und ideenreichen Mystik her, insbesondere auf deutschem und niederländischem Boden. Aber auch diese von der scholastisch losgelöste volkstümlich mystische Spekulation eines Meisters Eckart, Tauler, Suso, Ruysbroek, Thomas v. Kempen, des Verfassers der deutschen Theologie ꝛc. bringt es zu keiner umfassenden dogmatischen Systembildung. Erweckliche ethisch-asketische Schriften sowie monographische Beiträge zu einzelnen Partien der Glaubenslehre (wie vor allen jener hochwichtige anthropologisch-soteriologische Traktat des „deutschen Theologen" von Frankfurt — nach Luther: „ein edles Büchlein vom rechten Verstand, was Adam und Christus sei und wie Adam in uns sterben und Christus auferstehen soll") bilden die Art der Bereicherung, welche der Dogmatik aus dieser deutschen Mystikerschule erwächst. — Auch der das scholastische mit dem mystischen Element verbindende Dr. christianissimus Joh. Gerson hat die dogmatische Lehrüberlieferung zwar sonst in mancherlei Hinsicht, aber nicht durch umfassende systematische Leistungen gefördert.

Was endlich die Vorreformatoren betrifft, beide die überwiegend evangelisch gerichteten und die mehr mit den Waffen des Humanismus streitenden, so lag ihr Beruf auf anderem Gebiete als auf dem der Systematik. Sie haben hauptsächlich als Polemiker wider die kirchlichen Verderbnisse ihrer Zeit Verdienste erworben (vgl. Wiclifs Trialogus u. s. lat. Streitschriften, herausgeg. von Buddensieg 1883; auch Wessels Farrago rerum theologicarum), als Kritiker der römischen Ekklesiologie und Sakramentslehre (Hus' Traktat De ecclesia; Johannes v. Wesel Schrift De potestate ecclesiastica), als Verkündiger des Lobs der hl. Schrift (Bacos Epist. de laude Scripturae S.; Nikol. v. Clemanges De studio theologico; Erasmus Enchiridion militis Christiani). Wo sie etwa das apologetische Gebiet mittelst umfassenderer systematischer Werke zu bebauen suchen, da liefern sie, nach schwungvollem apologetischem Eingang, thatsächlich doch nur Reproduktionen des scholastisch-kirchlichen Dogmensystems im Stil der Summa des heiligen Thomas (Raymund Sabieudes Theologia naturalis um 1436; Savonarolas Triumphus crucis um 1490).

III. **Die theologischen Systematiker der Reformationsepoche** (1521—1600). — Entschieden neue Bahnen betritt der Entwicklungsgang der christlichen Dogmatik und Ethik erst im Reformationsjahrhundert, oder näher in der Epoche von Melanchthon (1521) und Zwingli (1525) bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts. Als erster der fünf 60—80jährigen Zeiträume der neueren Geschichte der Glaubenslehre (1525—1600; 1600—1675; 1675—1760; 1760 bis 1821; 1821 bis jetzt — vgl. Hdb. I, 1, S. 48 f., 72 f.) ist diese Reformationsepoche von grundlegender Bedeutung. Und zwar gilt dies für die Lehrentwicklung der beiden evangelischen Hauptkonfessionen gleicherweise, wie für die des kontrareformatorisch sich erneuernden und verfestigenden Katholizismus.

*1.* Der lutherischen Kirche hat Melanchthon die Grundlage und Urgestalt ihrer Dogmatik gegeben in seinen Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, die in ihrer 1. Auflage von 1521 den Charakter einer umrißartigen kurzen Darlegung (lucubratiuncula) von den Grundgedanken des Römerbriefs trug. Die theologischen und christologischen Elemente fehlen dieser für die gesamte spätere evang.-dogmatische Litteratur zu grundlegender Bedeutung gelangten Topik noch fast ganz. Die Glaubenslehre trägt vorerst lediglich den Charakter einer Heilslehre. Zum Lehrgehalt des 1. Buchs der Thomasschen Summa (De Deo und de creatione) findet sich noch keine Parallele; auch aus dem der zwei folgenden Bücher werden nur die auf Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium bezüglichen Elemente in Behandlung genommen. Die einzelnen Loci oder Kapitel des Werks in dieser frühesten, noch keimartig unentwickelten Form handeln über: freien Willen, Sünde, Gesetz, Evangelium, Gnade, Rechtfertigung durch den Glauben, Wirksamkeit des Glaubens, Liebe und Hoffnung, Unterschied zwischen Altem und Neuen Testament, Abschaffung des Gesetzes, alten und neuen Menschen, Todsünde und tägliche Sünde, sichtbare Zeichen (signa Sakramente), Taufe, Buße, Privatbeichte, Kommunion (participatio mensae domini), Liebe, bürgerliche Obrigkeiten (magistratus) und Ärgernisse (scandala). — Mit der beträchtlich erweiterten Ausgabe von 1535 ließ Melanchthon das Werk in eine zweite Entwicklungsphase (secunda aetas) eintreten. Abgesehen von den hier zuerst hervortretenden Änderungen des Lehrstandpunkts, dessen ursprüngliches Bekenntnis zur Gnadenwahl im augustinischen Sinne jetzt beseitigt, und ins Synergistische umgebildet erscheint, hat eine Vermehrung der Loci vorn, hinten und in der Mitte stattgefunden. Fünf Kapitel theologisch-kosmologischen Inhalts: von Gott, Gottes Einheit, den drei göttlichen Personen, der Schöpfung und der Ursache der Sünde gehen der früher an der Spitze stehenden Erörterung über freien Willen und Sünde voran; in die Reihe der mittleren soteriologischen Artikel sind einige neue, besonders De praedestinatione, de pecc. in Spiritum S. eingefügt, und die Stelle der früheren drei Schlußartikel ethischen Inhalts nehmen jetzt zehn Abhandlungen teils ethischen, teils ekklesiologisch-eschatologischen Inhalts ein (De potestate eccl., De eccl., De tradit. humanis, De scandalo, De regno Christi, De resurrectione mortuorum, De cruce s. afflictionibus, De precatione, De magistratibus civilibus, De politica ecclesiastica). Eine neue Gestalt gewannen Inhalt und Reihenfolge der Loci seit der 3. Hauptbearbeitung vom Jahre 1543 an, oder während des dritten Stadiums, bis zur letzten von Melanchthon selbst besorgten Ausgabe von 1559. In materieller Hinsicht nimmt die Abschwächung des früheren streng lutherischen Standpunkts noch wesentlich zu; zur synergistischen Lehrweise in Bezug auf Willensfreiheit und gute Werke tritt beim Abendmahlsdogma dieselbe gelind calvinisierende Auffassung hinzu, welche die veränderte Ausgabe der Augsburger Konfession von 1540 zum Ausdruck gebracht hatte. Dabei erscheint, was das Formale betrifft, zwar der Gesamtumfang des Werkes erheblich gewachsen, aber die Zahl der einzelnen Abschnitte mittelst Vornahme zweckmäßiger Vereinfachungen und Zusammenziehungen auf 24 statt der früheren 40 verringert, sowie ihre Reihenfolge teilweise passender gestaltet. Die 24 von da an stets beibehaltenen Loci handeln der Reihe nach: De deo,

de creatione, de causa peccati, de viribus hum. et lib. arbitrio, de peccato, de lege divina, de evangelio, de gratia et justificatione, de bonis operibus, de discrimine V. et N. Ti., de discr. peccati mortalis et venialis, de Ecclesia, de sacramentis, de praedestinatione, de regno Christi, de resurrectione mortuorum, de spiritu et litera, de calamitate seu cruce, de invocatione, de magistratibus politicis, de ceremoniis humanis in Ecclesia, de mortificatione carnis, de scandalo, de libertate christiana. — Durch alle drei Stadien hindurch bleibt sonach 1) die Gesamtordnung des Stoffes nach synthetischer (d. h. von der Ursache des Heils zu den Heilswirkungen fortschreitender) Methode, 2) das Fehlen allgemeiner Prolegomena an der Spitze des Ganzen, 3) die Verbindung des Ethischen mit dem Dogmatischen (jedoch so, daß letzteres dem Umfange nach in erheblichem Maße überwiegt); 4) das Abschließen nicht mit eschatologischen, sondern mit ethischen Materien.

Bis zum Lebensende des Praeceptor Germaniae hatte die Gesamtzahl aller (teils lateinischen, teils deutschen) Ausgaben seiner Loci nahezu 80 betragen; bis zum Schlusse des 16. Jahrhunderts stieg sie auf weit über 100. Mit seinen vorerst noch nicht sehr zahlreichen Nachahmungen im lutherisch-theologischen Heerlager hat das gefeierte Originalwerk die Gruppierung und Behandlungsweise des Stoffs in allem wesentlichen gemein, so daß dieselben in ähnlicher Weise als Kommentar zum Textbuch des dogmatischen Meisters erscheinen, wie die auf den Lombarden gefolgten scholastischen Dogmatiken zu dessen Sentenzenwerke. Doch gehen die auf Melanchthons Schultern stehenden Lokaldogmatiker des 16. Jahrhunderts darin auseinander, daß sie die synergistischen und calvinisierenden Lehrabweichungen desselben einerseits festhalten oder gar steigern, andererseits durch Umdeutung gemäß dem Lehrbegriffe der Konkordienformel oder durch förmliche Korrektur zu beseitigen suchen. Hauptvertreter des ersteren oder des philippistischen Heerlagers sind Viktorin Strigel (Loci theologici, quibus loci comm. rev. viri Phil. Melanchthonis illustrantur etc., 4 voll., herausgegeben von Chr. Pezel, 1582—85), Pezel (Argumenta et obiectiones de praecipuis articulis doctr. christianae, cum responsionibus quae passim extant in scriptis rev. viri Ph. Mel., 8 tomi, Neustadt 1580—89) und Sohnius (Synopsis corporis doctrinae Phil. Mel. thesibus breviter comprehensae, Heidelberg 1588). Lutherisch orthodoxe Schüler Melanchthons sind die beiden bei Abfassung der Konkordienformel beteiligten Theologen: Martin Chemnitz in Braunschweig (Loci theologici, 5 Jahre nach des Verfassers Tode herausgegeben von seinem Nachfolger Polyk. Lyser oder Leyser 1591) und Nikolaus Selneccer in Leipzig (Forma explicationis Examinis ordinandorum olim scripti a Ph. Mel. etc. 1584; auch Institutio religionis christianae 1563 — welches letztere Werk aber als noch einseitig philippistisch gehalten vom Verfasser in jenem späteren desavouiert ward). Desgleichen die Tübinger Dogmatiker Jakob Heerbrand (Compend. theol. 1573—75; dann neue, sehr erweiterte Ausgabe 1578 u. ö.) und Matth. Hafenreffer (Loci theol. certa methodo ac ratione in tres libb. tributi, 1600, 1603 u. ö.). Der bedeutendste dieser theologischen Epigonen Melanchthons ist der auch als Polemiker (Exam. Conc. Trid., vgl. unt. die Polemik) und Verfasser gehaltvoller dogmatischer Monographien (De duabus naturis in Christo) hervorragende Chemnitz. Sein großes Lokalwerk übertrifft in Hinsicht

auf übersichtliche Klarheit, wohlthuende religiöse Wärme und Reichhaltigkeit des gebotenen biblisch-theologischen und dogmen-historischen Materials die übrigen Arbeiten aus dem 16. Jahrhundert sämtlich. — Über die in Melanchthons Schule frühzeitig hervorgetretenen Versuche zu einer selbständigen philosophischen Behandlung der Ethik (Melanchthon selbst, Venatorius, Weller, P. v. Eitzen 2c.) s. Luthardt in der Geschichte dieser Disziplin.

2. Der reformierten Kirche bot Zwingli in seinem Commentarius de vera et falsa religione (1525) die früheste, zu beträchtlichem Ansehen und Einfluß gelangte dogmatisch-ethische Lehrgrundlage, blieb aber mit dieser, manche Spuren von Flüchtigkeit zeigenden Leistung sehr wesentlich hinter Melanchthons klassischem Werke zurück. Neben allgemeinen Grundeigentümlichkeiten des reformierten Dogmas, besonders einer starken Betonung von Gottes Absolutheit und Alleinwirksamkeit und einem schroffen Gegensatz zu allem Bildergebrauch im Kultus als Idololatrie, macht sich auch einiges speziell nur Zwingli Eigne in diesem Commentarius geltend. So namentlich sein extrem spiritualistischer Sakramentsbegriff, kraft dessen er Luthers realistische Abendmahlsauffassung eine opinio non solum rustica sed etiam impia et frivola nennt, seine Behauptung des Seligwerdens auch heidnischer Helden, und anderes mit seiner humanistischen Denk- und Lehrart Zusammenhängende (Voraussendung eines einleitenden Abschnitts über Begriff und Namen der Religion vor dem ersten Kapitel de Deo, u. s. f.). — Calvins religiös vertiefende, erwärmende und bereichernde Richtung war besser geeignet zur Beschaffung einer dauerhaften gemeinsamen Lehrgrundlage für das kirchlich konservative Reformiertentum aller Länder. Seine Institutio hat diese internationale Geltung erlangt. Sie ist sowohl in materialer Hinsicht, was ihre augustinisch-prädestinatianische, in der Sakramentslehre zwischen Lutherschem Realismus und Zwinglischem Spiritualismus vermittelnde Haltung betrifft, wie in formaler Hinsicht, was ihre Stoffeinteilung und Methode angeht, in ähnlicher Weise vorbildlich für die größte Mehrzahl der folgenden Dogmatiken seiner Kirche geworden, wie Melanchthons Loci für die des Lutheranismus. Auch hinsichtlich des allmählichen Werde- und Wachstumsprozesses, den sie durchlaufen, erinnert sie an die Loci unseres Reformators. In ihrer knappgehaltenen katechismusartigen Urform (Institutio religionis christianae, Basil. 1536; in demselben Jahre auch französisch: Institution chrestienne) stellt sie sich dar als Erklärung der drei Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Erst allmählich (gegen das Jahr 1559 hin, wo auch sie ihre definitive Gestalt aus der Hand des Autors empfing) wich die schlichte katechetische Behandlungsweise der mehr wissenschaftlich systematischen. Die Aufeinanderfolge von Theologie, Christologie, Soteriologie (nebst Ethik) und Ekklesiologie in ihren vier Büchern erinnert sowohl an jene Grundlage der drei Artikel des Credo, als auch an das seit dem Lombarden in den mittelalterlich-kirchlichen Lehrgebäuden übliche Schema (vgl. überhaupt J. Köstlin, Calvins Instit. nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in den Th. Studd. 1868, I). — Bald mußte der Zwinglische Typus der dogmatischen Darstellung, dem noch Bullingers Compendium religionis christianae (1556) teilweise, obschon mit manchen Milderungen, sich anschloß, überall in der Schweiz dem vom Genfer Reformator gebotenen Vorbilde weichen. Wolf. Musculus (Loci communes,

Basel 1554 u. ö.) und Benedikt Aretius (Theologiae problemata, h. e. loci communes rel. chr. methodice explicati, Genf 1567) arbeiteten nach diesem Vorbilde. Ja, als aus dem Nachlasse des mehr zwinglisch gerichteten Petrus Martyr Vermigli († 1562) eine Sammlung dogmatischer Abhandlungen unter dem Titel Loci communes theologici durch Masson in London 1575 herausgegeben wurde, mußten die einzelnen Stücke statt chronologisch vielmehr nach dem Schema der Calvinschen Institutio sich aneinander reihen lassen. Etwas unabhängiger von Calvin hielt sich sowohl in der Architektonik seines Werks als in seiner teilweise lutheranisierenden oder wenigstens melanchthonisierenden theologischen Richtung Andreas Gerhard von Ypern, gen. Hyperius, in der vier Jahre nach seinem Tode erschienenen Methodus theologiae s. praecipuorum relig. chr. locorum communium ll. III (Bas. 1568). Strenger Calvinismus dagegen charakterisiert Th. Bezas katechismusartiges Werk Quaestionum et responsium christianarum libellus (Genf 1580. 1582), sowie die etwas mehr systematisch gehaltene Schrift von Hieron. Zanchius, De religione christiana fides, 1585.

*3.* Die römisch-katholische Dogmatik des 16. Jahrhunderts bequemt sich zwar in einigen ihrer vortridentinischen Vertreter den durch die protestantischen Gegner geschaffenen neuen Formen in polemisch-rivalisierender Tendenz teilweise an; so in Ecks Enchiridion locorum communium 1525 (als katholisches Gegenstück zu den Melanchthonschen Loci binnen fünf Jahrzehnten 46mal aufgelegt!), in Berthold Pirstingers, Bischofs v. Chiemsee, „Tewtsche Theologey" (1528), sowie besonders in des spanischen Dominikaners Melchior Canus (zu Salamanca, † 1560) Loci theologici, einer durch eindringenden Scharfsinn und bedeutende Gelehrsamkeit ausgezeichneten dogmatischen Prinzipienlehre oder Propädeutik (Salamant. 1563). Aber seit der Konsolidierung der traditionellen Lehrweise und Kultusordnung zu Trient reißt der altgewohnte scholastische Schlendrian rasch wieder allenthalben ein, wie dies besonders in der mit Molina, Gregor de Valentia, Toletus u. a. beginnenden Reihe der jesuitischen Thomas-Kommentatoren zu Tage tritt. Immerhin erhält selbst in diesen Kreisen, wie u. a. Bellarmins, des gewaltigen Polemikers wider den Protestantismus, katechismusartiges Büchlein Christianae doctrinae explicatio (päpstlich approbiert 1598) zeigt, ein Streben nach freierer Bewegung und nach Vereinfachung der schwerfälligen traditionellen Lehrformen sich bis zum Schlusse des vorliegenden Zeitraums.

IV. **Die neuscholastische Epoche** des 17. Jahrhunderts zeigt, was zunächst

*1.* die römische Theologie betrifft, das durch die ebengenannten Spanier aus der Gesellschaft Jesu eingeleitete Streben nach Reproduktion des gesamten abstrus gelehrten Apparats und spitzfindig dialektischen Verfahrens der drei letzten Jahrhunderte des MA.s zu üppigster Blüte gediehen. Als großartigste dogmatisch-ethische Hauptleistung hat der vielbändige, stupend gelehrte Thomas-Kommentar des Franz Suarez († 1617) zu gelten (Commentaria ac Disputationes in S. Thom. etc., vgl. die Monographie von K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 BB. 1861). Neben ihm glänzen als Sterne zweiter und dritter Größe die Jesuiten Vallius, Rubius, Alphonsus de Arriaga, de Mendoza rc., samt der fast unübersehbar langen Reihe laxer kasuistischer Moralisten aus demselben Orden wie Mariana, Es-

cobar, Busenbaum ꝛc. Was die augustinisch-mystische Schule Jansens (St. Cyran, Pascal, Arnauld, Nicole ꝛc.) in Bekämpfung dieser ungesund formalistischen Richtung leistet, gilt weniger der Glaubens- als der Sittenlehre, sowie dem praktisch-christlichen Frömmigkeitsinteresse (vgl. Luthardt a. a. O.).

2. Für die reformierte Dogmatik gilt in der Regel Makowsky in Franeker († 1644) als Begründer der scholastischen Lehrmethode. Allein bedeutend früher als seine Collegia theologica (1623) und Loci communes (1626) waren die scholastisierenden Lehrbücher einiger deutschen und schweizerischen Theologen erschienen: des Heidelberger Aristotelikers Keckermann Systema theologicum (1607. 1614), des Basler Schulrektors Polanus v. Polensdorf Syntagma theologicum (1609), des Herborner Professors J. H. Alsted Theologia didactica (1618; 2. ed. 1627), — welchen sich weiterhin Wollebius, Hoornbeck, Wendelinus, Maresius, Voetius u. a. Hauptvertreter derselben Lehrweise anschlossen. Mildernde Gegenwirkungen gegen den strengen Calvinismus dieser orthodoxen Scholastiker gingen aus, in den Niederlanden von den Dogmatikern des Arminianismus (bes. Sim. Episcopius: Institt. theol. 1643; Phil. v. Limborch: Theol. christ. 1686); in England von der nahe verwandten Richtung der Latitudinarier (Hales, Chillingworth ꝛc.); in Frankreich von der Schule v. Saumur, bes. von Amyrault, als Begründer eines „hypothetischen oder idealen Universalismus" (in seinem Traité de la prédestination 1634). Der letztere wurde zugleich wichtig als einflußreicher Vertreter des die Ethik getrennt von der Dogmatik behandelnden Verfahrens (Morale chrestienne, 1652 ff.), worin der Genfer Daneau (L. Danäus, † 1596) ihm mit einem ersten, noch weniger beachteten Versuche vorangegangen war. Außer einer Dogmatik (Loci communes) und einer Ethice christiana (1577) hat dieser geniale Jünger Calvins auch eine Physice christiana (1575; 2. ed. 1579), sowie später eine Politice chr. herausgegeben, die erstere mehr der dogmatischen, die letztere mehr der ethischen Seite des gesamten christlichen Lehrstoffes als Ergänzung und nähere Ausführung sich anschließend (vgl. Paul Félice, Lamb. Daneau, Paris 1882).

3. Ungefähr gleichzeitig mit jenen Erstlingen eines protestantischen Rückfalls in die scholastische Manier auf calvinischem Gebiete regt sich ein ähnliches Streben bei den lutherischen Theologen Deutschlands, und zwar zuerst in der Wiege und Urheimat alles Luthertums, in Wittenberg. Hier trat der streitbare Leonhard Hütter (Hutterus), † 1616, ein besonders heftiger Gegner alles Melanchthonismus (daher „redonatus Lutherus" genannt) in seinem 1610 veröffentlichten Compendium locorum theologicorum als erster angesehener Vertreter des auf Verwertung der scholastisch-dialektischen Lehrweise älterer Zeit im Dienste des lutherischen Dogma gerichteten Strebens hervor. Der noch ziemlich losen Aneinanderreihung der einzelnen Loci bei Melanchthon beginnt er ein strenger systematisierendes und zugleich die dort noch vorhandenen Lücken ergänzendes Verfahren zu substituieren. Die Zahl der Loci steigert er von 24 (s. o.) auf 34, stellt dem früher als grundlegend an der Spitze stehenden l. de Deo einen bibliologisch-erkenntnistheoretischen De Scriptura S. voran, ordnet die christologisch und anthropologisch-soteriologischen Loci teilweise anders als früher und rückt die (sechs) eschatologischen Kapitel, die er bietet, sämtlich ans Ende der Reihe. Melanchthons synthetische Grup-

pierung wirft er also noch nicht um; und ähnlich, wie er, hielt sein Zeitgenosse Joh. Gerhard in Jena, † 1637, ein an Gelehrsamkeit wie an gesunder Frömmigkeit und maßvoller Haltung ihm überlegener Geist, überhaupt der genialste und liebenswürdigste unter den luth. Systematikern der scholastischen Epoche, die alte Lokaleinteilung und die synthetische Folge der Materien, bei überhaupt nur beschränkter Anwendung der scholastischen Lehrformen und bei sehr gründlichem Eingehen auch auf die moraltheologischen Stoffe, noch entschieden fest (Loci theologici, cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, Jen. 1610—25, 9 t.; später in der ergänzten und trefflich erläuterten Ausgabe von J. F. Cotta in Tübingen, 22 BB., 4., 1761. Neue Ausg. von Preuß, Leipz. 1863—85). — Erst der Helmstädter Theologe Georg Calixt, das Haupt der synkretistischen Schule, begründete die rasch auch im streng orthodoxen Heerlager angeeignete analytische Methode der Systematik, welche dem neuscholastischen Verfahren überhaupt bedeutend besser entsprach und sich anpaßte, als die synthetische Gruppierungsweise der Lokaldogmatiker. Nach dieser analytischen Methode wird — weil die Theologie ja eine praktische Wissenschaft sei, für welche es überall auf den Zweck ankomme — nicht von der Ursache zu den Wirkungen, sondern vom Ziel zu den Mitteln fortgeschritten. Demgemäß wird also das theologische System eröffnet mit dem finis theol. obiectivus (d. i. Gott) et formalis (d. i. die ewige Seligkeit, aeterna Dei fruitio); dann wird zum Subjekt übergegangen, nämlich zum Menschen und seiner Heilsbedürftigkeit (homo, quatenus ad vitam aeternam pervenire possit), und endlich mit Darlegung des Heilswegs (der principia et media salutis) geschlossen. Zu dieser analytischen Gruppierungsmethode, hervortretend in Calixts Epitome theologiae 1619 (u. ö., bes. noch 1634, 1653, 1661) fügte derselbe als fernere Neuerung seit 1634 die gesonderte Behandlung der aus dem dogmatischen System ausgeschiedenen Moral hinzu (Epitome theologiae moralis, 1634). Orthodoxerseits wurde, ungeachtet seiner synkretistischen Richtung, das von ihm aufgestellte Vorbild doch in beiden Beziehungen fast allgemein befolgt: im Punkte des analytischen Verfahrens ziemlich bald, hinsichtlich der Lostrennung der Moral ebenfalls allmählich bis gegen Ende des Jahrhunderts. Unter den streng orthodoxen Vertretern der analytisch-scholastischen Dogmatik ragen besonders hervor die beiden Wittenberger Abraham Calov, † 1686 (Systema locorum theoll., Viteb. 1655—77, 12 voll. 4.), und J. A. Quenstedt, † 1688 (Theologia didactico polemica s. syst. th., Vit. 1685; ed. 4. 1715, 4. voll. fol.). Bei dem letzteren zeigt der scholastische Formalismus sich auf dem Gipfel der Vollendung angelangt, beides was dialektische Subtilität des zergliedernden Verfahrens, wie was bewundernswerten Fleiß im Zusammentragen alles irgendwie im Dienste des lutherischen Dogma verwertbaren exegetischen, historischen und philosophischen Materials betrifft. Eben hierher gehören als Verfasser kürzerer Lehrbücher der Rostocker J. F. König (Theol. positiva acroamatica, synoptice tractata, Rost. 1664; ed. 11. 1703), der Jenenser J. G. Baier (Compendium theologiae positivae, Jen. 1686; neue Ausg. von Preuß, Berl. 1864) und der Leipziger Scherzer (Breviculus theologicus, 1678; auch: Systema theol. XXIX definitionibus absolutum, 1680). Etwas abseits steht der Straßburger Theolog Konr. Dannhauer, † 1666, als Verfasser einer

das analytische Verfahren zur sogen. „allegorischen Methode" fortbildenden Hodosophia christiana s. theol. positiva (1649; auch 1666, 1695), worin der Mensch als vom Licht der heil. Schrift geleiteter Wanderer zu Gott nach der himmlischen Heimat dargestellt ist. — Über die Ethiker seit Calixt, wie Dürr, Balduin, Olearius rc., s. Luthardt a. a. O. (III, 328 ff. der 2. Aufl.).

V. **Im pietistischen und Leibniz-Wolffschen Zeitalter** oder während der letzten Jahrzehnte des 17. und der 6—7 ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts beginnt ein Streben nach Abwerfung des steifen Regelzwanges und nach Milderung der orthodoxen Starrheit der scholastischen Dogmatik in zunehmender Kräftigkeit hervorzutreten. Es fand dabei Anlehnung statt entweder an die philosophischen Lieblingssysteme des Zeitalters, besonders das Cartesische und das Leibnizsche (in Wolffscher Fortbildung), teils an neue heilsgeschichtliche oder biblisch theologische Lehrmethoden, die ihren Ursprung einer damals fast die ganze Christenheit, namentlich beide evangelische Hauptkonfessionen, durchziehenden mystisch-asketischen Lebensrichtung verdankten.

*1.* Bei den Reformierten trat die letztere Weise der Gegenwirkung gegen die Scholastik am frühesten hervor, in der Form der heilsgeschichtlichen Spekulation oder der Föderaltheologie des Joh. Coccejus (Koch) aus Bremen, Professors in Franeker und Leiden, † 1669. Seine Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei erschien in erster Auflage schon 1648 (2. ed. 1654 u. s. f.); doch gelangten ihre Grundgedanken erst nach des Urhebers Tode, im Kreise seiner zahlreichen Schüler, zu umfassenderer Verwertung und zur Fortbildung nach verschiedenen Richtungen hin. Das Streben dieser (schon im 16. Jahrhundert von Kaspar Olevianus in Heidelberg teilweise antizipierten) Föderal- oder Bundestheologie ging dahin, der scholastischen eine einfachere, frischere und lebensvollere biblische Lehrweise entgegenzusetzen. Gott habe der Reihe nach mehrere Bündnisse mit der Menschheit abgeschlossen: 1) vor dem Sündenfalle im Paradies das foedus naturae s. operum; 2) nach dem Falle das foedus gratiae s. fidei, und zwar in dreifacher Stufenfolge oder Ökonomie: a) als foedus gratiae ante legem im Patriarchenzeitalter; b) sub lege in der Zeit des alten Bundes im engeren Sinne; c) sub evangelio seit Christo. Unter den Nachfolgern des Coccejus gehen eine Richtung auf treue Konservierung und konsequente Fortbildung der biblisch-heilsgeschichtlichen Methode, sowie eine auf Herübernahme von Elementen aus der Cartesianischen Philosophie neben einander her. Erstere erscheint repräsentiert durch Momma, Heidanus, Vitringa, Witsius, Braun, im ganzen auch durch Melchior Leydecker in Utrecht, der aus der Föderalspekulation (mittelst Rückkehr zu Calvins trinitarischem Grundschema in der Institutio) eine heilsökonomische oder trinitarische Behandlungsweise der Dogmatik hervorbildete (in s. Werke: De oeconomia trium personarum in negotio salutis l. VI, Traj. ad Rh. 1682). In teilweise cartesianisierendem Sinne fortgebildet zeigt sich der Föderalismus bei Burmann in Utrecht Synopsis theologiae ac speciatim oeconomiae foederum Dei ab initio saeculorum etc., 1671) und bei Sal. van Til in Leiden (Ὑποτύπωσις τῶν ὑγιαινόντων λόγων s. compend. theol., 1703; auch: Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae, 1704). — Andere niederländische Reformierte warfen sich dem Cartesianismus vollständig und ohne Rückhalt in die Arme, dabei entweder auf friedlichem

Fuße mit der Kirchenlehre verharrend (bes. Kasp. Wittich, † 1687, Verfasser einer Theologia pacifica: Theol. pacifica defensa, u. s. f.), oder zu mehr oder minder bedenklichen Heterodoxien abirrend (Balth. Bekkers Betooverde wereld 1692; Fr. Wilh. Stoschs fast spinozistische und unsterblichkeitsleugnende Concordia rationis et fidei, 1692; Alex. Roells Leugnung des testimonium Spiritus S. internum u. s. f.).

2. Im Luthertum schlossen nur einige wenige Dogmatiker von freierer, vorwärtsstrebender Richtung der coccejanischen Lehrmethode sich an (bes. W. Jäger, Compend. theol., Stuttgart 1702; 5. ed. cur. Frisch 1740). Noch geringer blieb der vom Cartesianismus auf die lutherisch-theologischen Kreise geübte Einfluß. Versuche wie Sam. Reyhers Mathesis Mosaica (Kiel 1679), wie Leonh. Chr. Sturms Mathesis ad S. Scripturae interpretationem applicata (Nürnberg 1710), wie Andr. Rüdigers Physica divina (Frankfurt 1716) sind nur in naturphilosophischer, nicht in dogmatischer Beziehung belangreich (vgl. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw., II, 139 ff.). — Dagegen hat der Spenersche Pietismus eine ziemlich tiefgreifende Einwirkung auf den Gang der lutherischen Dogmatik in Deutschland geübt. Bei David Hollaz, † 1713, dem „letzten unverfälschten Wortführer altprotestantischer Dogmatik", kündigt das pietistische Element sich an in den erbaulich frommen Betrachtungen, womit er seine die orthodoxe Scholastik rekapitulierenden Artikel begleitet (Examen theologicum acroamaticum, universam theologiam thetico-polemicam complectens, 1707; n. A. von Krackewitz 1718. 40, von Teller 1780). Ganz fallen gelassen erscheint das scholastische Element bei den pietistischen Dogmatikern von der biblischen Richtung, wie J. Breithaupt (Institt. theol. l. II, 1695), A. Freylinghausen (Grundlegung der Theologie, 1704 u. ö.), J. J. Rambach (Dogmat. Theol., 2 Tle., 1744).*) Wenigstens großenteils lassen es fallen die mehr nach historischer Methode verfahrenden, zwischen Pietismus und Orthodoxismus vermittelnden Theologen Buddeus in Jena (Institt. theol. dogmaticae, 1723 u. ö.), Pfaff in Tübingen (Institt. theol. dogm. et mor., Tub. 1720. 1722), Weismann daselbst (Institt. theol. exeg. dogm., Tub. 1739); teilweise ähnlich der etwas mehr latitudinarisch gerichtete Mosheim in Göttingen (Elementa theol. dogm., ed. Windheim, 2 voll. 1758. 1764). — An Leibniz' theistisch-philosophische Spekulation in ihrer popularisierenden Fortbildung durch Chr. Wolff, den Urheber einer logischen Demonstriermethode (meth. scientifica, mathematica) auf religiösem Gebiete, schlossen sich mehrere, teils überwiegend orthodoxe, teils pietistisch gerichtete Theologen an. Orthodoxe Wolffianer waren Propst Reinbeck in Berlin (Betrachtungen über die in der Augsb. Konf. enthaltenen und damit verknüpften Wahrheiten, 4 Tle., 1731—41), Ribov (Institt. theol. dogm., 1741), Carpzov (Theol. relevata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 part, 1737 ss.), Reusch (Introductio in theol. revelatam, 1744), Canz (Compend. theol. purioris, 1752). Ein pietistisches Element gesellte der Verbindung der kirchlichen Dogmatik mit Leibniz-Wolffscher Philosophie hinzu Wolffs bedeutendster theologischer Schüler Sigism. Jak. Baumgarten in Halle, † 1757 (Ev. Glaubenslehre, herausg. v. Semler, 3 BB., 1759 f.).

*) Vgl. über sie, insbes. über Breithaupt, A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 1, 395 ff.

3. Auch im Katholizismus macht neben einem mystischen Element (die Jansenisten spät. Zeit, wie Paschas. Quesnell, Noailles ꝛc.; die Quietisten, wie Molinos, Fr. v. Guyon, Fenelon) und neben freisinnigem Gallikanismus (Natalis Alexander od. Noël: Theol. dogmatica et moralis, Par. 1693. 1703 u. ö.) hie und da modern philosophischer Einfluß sich geltend. Dies bes. in Gestalt cartesianischer Spekulation, doch ohne der herrschenden thomistisch-jesuitischen Scholastik irgendwelches namhafte Gegengewicht bieten zu können.

VI. **Rationalistisch-supranaturalistisches Zeitalter.** Aus England und Frankreich bringt seit Mitte des 18. Jahrhunderts, angeregt durch die deistische Freidenkerei und die seichte Philosophie d'esprit dieser Länder, ein Aufklärungsstreben in den Protestantismus Deutschlands und der Nachbarländer ein, an dessen Pflege bald auch Theologen in wachsender Zahl sich zu beteiligen begannen (vgl. oben in der KG. u. DG.). Hatte man in der vorhergehenden Epoche die Kirchenlehre, besonders in ihren dogmatischen Partien, nur abgeschwächt oder zurückgedrängt, so wird sie nunmehr offen bekämpft, und die Verteidiger wagen sie höchstens noch in jener abgeschwächten Form zu vertreten, die sie unter den Händen des Pietismus oder der Philosophen aus Wolffs Schule erhalten hatte.

*1.* Im lutherischen Kirchengebiete brachen der Bewegung einige dogmatische Aufklärer Bahn, die man, weil ihre Neuerungen zum eigentlichen Rationalismus hinüberleiteten, als Übergangstheologen oder Neologen zu bezeichnen pflegt. J. G. Töllner in Frankfurt a. O. † 1774 statuierte, auf seinem ziemlich vorgerückten Wolffianischen Standpunkte, nur einen relativen Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion; er löste die kirchliche Lehre von Christi stellvertretender Genugthuung auf und minderte die Inspiration zu einem allgemeinen göttlichen Beistande herab (Der thät. Gehorsam J. Christi, 1768; Die Eingebung der heil. Schrift, 1772; System der dogm. Theol., 2 BB. 1775). Mehr als seicht rationalisierender Ausleger des alten Testaments, denn als Dogmatiker leistete der Göttinger Orientalist Joh. Dav. Michaelis † 1791 dem Aufklärungsstreben Vorschub. Sein Compend. th. dogm. (1760) sowie die populäre deutsche Umarbeitung desselben (1774) suchen das Christentum gegenüber dem Zeitgeiste zu rechtfertigen, verraten aber freilich ein teilweises Befangensein in dem letzteren, besonders in dem Streben, eigentliche göttliche Gnadenwirkungen zu leugnen, sowie in der mehr Zwinglischen als Lutherschen Beantwortung der Frage nach dem Seligwerdenkönnen der Heiden. Weiter ging Joh. Sal. Semler in Halle † 1791, der einflußreichste Vorkämpfer dieser neologischen Richtung. Wie er für die Behandlung der heil. Schrift A. und N. T.s den Grundsatz völliger Voraussetzungslosigkeit zur Geltung zu bringen suchte, so arbeitete er mittelst seiner rücksichtslosen kirchen- und dogmenhistorischen Kritik an der Untergrabung des herkömmlichen Dogmensystems der Kirche, aus dem er eine bloße Privatreligion mit ethischem Kern zu extrahieren suchte. Angeblich voraussetzungslos forschend „richtete er mit den Voraussetzungen eines unter armseligen Verhältnissen entwickelten Verstandes auf den Trümmern alles geschichtlich Großen einen Tummelplatz für kritische, kombinatorische, pragmatische Operationen im [illegible] der Aufklärung her“ (Institutio ad doctrinam christianam liberaliter [illegible] 1774; Versuch einer freieren theol. Lehrart, 1779). — Bis zum

flachsten Vernunftchristentum nach französisch-encyklopädistischem Muster fortgeschritten zeigt sich C. Fr. Bahrdt in seinem „System der moralischen Religion" 1787, welchem zwei Jahrzehnte früher ein noch mehr apologetisch gehaltenes „Biblisches System der Dogmatik" (1768) vorhergegangen war. Andere dogmatische Vertreter dieses extremsten Aufklärertums waren Eckermann in Kiel (Comp. th. chr. 1792 und: Handb. f. das system. Studium des christl. Gl., 4 BB., 1801 ff.), W. A. Teller in Berlin (Die Religion der Vollkommeneren, 1792), H. Ph. K. Henke in Helmstädt (Lineamenta institt. fidei chr. historico-criticarum, 1793. 1795); bei dem letztgenannten wird die Theologie ohne weiteres mit Religionsphilosophie für identisch erklärt („Theologia est philosophia circa religionem Christi", etc.). — Eine gewisse Veredlung und kritische Läuterung erfuhr der Rationalismus unter dem Einflusse Kants, dessen philosophischer Kritizismus, besonders seitdem er selbst die Konsequenzen dieses Standpunkts fürs religiöse Bereich zu ziehen begonnen hatte („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1792 — vgl. ob. II, 367 f.) direkt oder indirekt zur Grundvoraussetzung für fast alle Dogmatiken des sogen. vulgärrationalistischen Zeitalters (1795 bis gegen 1830) wurde. Zu den gehaltvolleren Vorkämpfern dieser Richtung gehören J. H. Tieftrunk (Zensur des protestant. Lehrbegriffs, 3 BB. 1791 ff., und: Religion der Mündigen, 2 BB. 1800), K. F. Stäudlin (Lehrb. der Dk. und DG., 1801) und C. F. v. Ammon (Summa theol. chr., 1803 ed. 1816) — die beiden letzteren in späteren Auflagen ihrer Lehrbücher mehr supranaturalistisch geartet, welche Wendung aber v. Ammon (in Aufl. 4 seiner Summa, 1830, sowie in seiner „Fortbildung des Christentums zur Weltreligion", 1833) nachgerade wieder zurücknahm. Flachere Vertreter des kantisch beeinflußten Rationalismus waren J. A. L. Wegscheider (Institutiones th. chr. dogmaticae 1815; 8. ed. 1844), J. Fr. Röhr (Briefe über den Rationalismus, 1813), K. Gottl. Bretschneider (Handb. der Dk. der evang.-luth. Kirche 1814; 4. Aufl. 1838, 2 BB.), J. E. Ch. Schmidt, Cramer, Schumann etc. — Diesem mehr oder minder vollständigen Abfall vom christlichen Kirchenglauben wußte der Supranaturalismus (oder die Schule der „neukirchlichen Dogmatiker" nach Hase; auch wohl „Paläologen" [Gust. Frank]) im ganzen eine nur schwächliche und mehrfach modernisierende Rettung des überlieferten Dogmensystems entgegenzustellen. Er behauptete die Notwendigkeit und Wirklichkeit einer zur natürlich menschlichen Vernunfterkenntnis sich transzendent verhaltenden göttlichen Offenbarung. Er verteidigte die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift als der Urkunde dieser Offenbarung, hielt es jedoch für nötig, einen gewissen Vertrag zwischen Schrift und Vernunft zu schließen, kraft dessen eine Anzahl streng orthodoxer Glaubenssätze aus dem unbedingt zu verteidigenden Bereiche ausgeschlossen wurden; so insbesondere die lutherische Abendmahlslehre, die Idiomenkommunikation in der Lehre von der Person Christi, die altorthodoxe Inspirationslehre etc. In diesem Sinne stritten wider den Rationalismus: J. C. Döderlein (Institutt. theologi christiani, 1780; 6. ed. 1797), S. F. Morus Epit. theol. chr. 1789; 5. ed 1821), H. A. Schott (Epit. th. chr. 1811: 22), der mehr auf moraltheologischem und homiletischem als auf dogmatischem Gebiete zu Ansehen gelangte Frz. Volkm. Reinhard in Wittenberg und Dresden (Vorlesungen über Dk., m. lit. Zusätzen herausg. v. Berger 1801;

4. u. 5. Aufl. v. Schott 1818, 1824), der ältere Knapp in Halle (Vorless. über die christl. Glaubenslehre, herausg. v. Thilo, 2 BB. 1827) u. a. (vgl. unt., VII). Ferner die vorzugsweise streng biblisch gerichtete, dem gemäßigten Pietismus Bengels nahestehende ältere Tübinger oder Württemberger Supranaturalistenschule, zu welcher Chr. G. Storr gehörte, der scharfsinnige Gegner Kants (Doctrinae chr. pars theoreticae ss. literis repetita, 1793. 1803); desgleichen J. F. Flatt, F. G. Süskind, sowie als letzter dieser Reihe J. C. F. Steudel (Lehrbegriff der ev.-prot. Kirche, 1834). — Wegen der Lehrweise des Rationalismus und des Supranaturalismus auf moraltheologischem Gebiete (Steinbart, Michaelis, Bahrdt ꝛc. einerseits, sowie Crusius, Reinhard ꝛc. andererseits) s. die Gesch. der Ethik.

2. Dem evangelisch-reformierten Kirchengebiete blieb der eigentliche Rationalismus vulgaris mehr fern, oder er wurde, wie in England und Holland, durch andersbenannte heterodoxe Richtungen (Latitudinarismus, Deismus, Unitarismus, Arminianismus ꝛc.) ersetzt. Die supranaturalistische Gegenströmung wider den Zeitgeist erscheint hier teilweise fester und entschiedener geartet als im Luthertum, fördert übrigens auf dogmatischem Gebiete nur weniges Belangreiche zu Tage. Von niederländischen Bekämpfern der Neologie gehört hieher Joh. Heringa im Haag, Begründer der dasigen Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion (1785); von schweizerischen J. C. Lavater † 1801 und der wackere biblische Historiker Joh. Jak. Heß † 1828; von Deutschen: der Anhaltische Superintendent de Marées, einer der energischsten Bestreiter des Rationalismus (vgl. G. Frank, Geschichte der prot. Theol. III, 41 f.), sowie der Bremenser Bibelforscher, Prediger und Erbauungsschriftsteller Gottfr. Menken († 1831).

3. Der Katholizismus bietet Parallelen zum Rationalismus in der josephinischen Schule Österreichs und Deutschlands, zu welcher außer den mehr historisch-kritisch als dogmatisch forschenden Vertretern wie J. Jahn, Royko, Wolff, Michl ꝛc. auch einige Dogmatiker zu zählen sind, z. B. Blau in Mainz, Hedderich in Bonn, Franz Berg in Würzburg († 1821). Von Leibniz-Wolffscher Popularphilosophie teilweise beeinflußt zeigen sich die dem protestant. Supranaturalismus gleichzeitigen und geistesverwandten gemäßigt liberalen Ethiker Bened. Stattler † 1797 (Verf. einer in formaler Hinsicht wesentlich kasuistisch gehaltenen Moraltheol., 1782), Luby, Schwarzhüber ꝛc., sowie die Dogmatiker Klüpfel † 1811 (Verfasser eines längere Zeit sehr geschätzten und einflußreichen Lehrbuchs: Institt. theol. dogmaticae, 1789 u. ö.), Gmeiner, Zimmer, Dobmayr ꝛc. Kantischer, zum Teil auch Fichte-Schellingscher philosophischer Einfluß half, wie schon früher die freisinnigen Spekulationen eines Ildefonds Schwerz in Benz († 1794), eines C. v. Weiller in München († 1826) und Fr. Brenner in Bamberg („Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs" 3 BB. 1815 ff.), so nach schon angebrochener Restaurationsepoche das kritisch-religionsphilosophische System von Georg Hermes in Bonn hervorrufen (Einl. in die christkath. Theologie, Münster 1819—29; später, nach seinem Tode (1831) nachgelassene Vorlesungen über Dogmatik 1834). Über die teilweise verwandten Bestrebungen Günthers und Baaders s. unten.

VII. **Die neueste spekulativ-kritische Systematik** wird für den lutherischen Protestantismus gleicherweise wie für den reformierten eingeleitet durch Fr. Dan. **Schleiermachers** bahnbrechendes Werk: „Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2 Bd., Berlin 1821 f., 2. A. 1830 f., 6. A. 1884, 7. A., Gotha 1889). Der spinozistisch geartete Pantheismus, welchen die früheren theolog. Schriften des von aller Schulphilosophie seiner Zeit unabhängigen, aber eminent philosophisch-gebildeten und der romantischen Dichterschule nahestehenden Verfassers kundgegeben hatten (Reden über die Religion, 1799; Monologen 1800 rc.), erscheint hier zu einem kritisch vermittelten Theismus fortgebildet, dem zwar noch manches Pantheistische anhaftet, dessen lebensvolles Zentrum aber Jesus Christus, der Wiedersteller des durch die Sünde gestörten Gottesbewußtseins zur normalen Reinheit und Kräftigkeit bildet. Das dogmatische System wird, unter konsequenter Anwendung subjektiv-erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte u. Begriffsbildungen, errichtet auf dem Gegensatze zuerst von dem heiligen Gott und der Sünde, dann von Sünde und Gnade. Oder nach Schleiermacherscher Terminologie: von dem frommen Selbstbewußtsein, wie es vor dem Hervortreten des Gegensatzes der Sünde ist, wird fortgeschritten zu dem durch diesen Gegensatz bestimmten frommen Selbstbewußtsein, und weiter zu dem durch die Erfahrung der erlösenden Gnade Christi bestimmten. Viele Wahrheiten des christlichen Offenbarungsganzen verblassen und verkümmern unter dem Einflusse dieses Schematismus; vieles Konkrete, Thatsächliche wird in subjektives Empfinden oder bloß gefühlsmäßiges Wahrnehmen umgesetzt. Trotzdem bleibt der Charakter des Systems ein christozentrischer, ja in gewissem Sinne selbst ein kirchlich konservativer, freilich ohne bestimmtere konfessionelle Ausprägung. Schritt für Schritt wird auf geschickte Weise angeknüpft an die dogmatische Überlieferung des Protestantismus, mittelst Herbeiziehung von Belegstellen aus den Symbolen des Luthertums wie des Reformiertentums; die gleichmäßige Berücksichtigung beider charakterisiert den entschiedenen Unionsstandpunkt des Verfassers. Den drei Hauptteilen des Schleiermacherschen Systems: Entwicklung des Gottesbewußtseins 1) an sich, 2) als gestört durch die Sünde, 3) als erneuert durch die Gnade, konnten Lutheraner ebensowohl wie Reformierte die trichotomische Gliederung ihrer herkömmlichen Systeme anpassen. Besonders Calvins Einteilungsweise, sowie das Föderalsystem (zumal in der Leydeckerschen Fortbildung zur meth. oeconomica) ließen sich leicht mit der neuen Disposition vermitteln, welche andererseits auch der analytischen Methode Calixts und der folgenden lutherischen Scholastiker ziemlich nahe steht (vgl. hiefür besonders Schweizer, Glaubensl. I, 90 ff. 114—119). — Auch für die Behandlungsweise der **Ethik** hat Schleiermacher bedeutsame und nachhaltig wirksame Impulse gegeben, die bereits ziemlich bald nach seinem auf diesem Gebiete bahnbrechenden Erstlingswerk, den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803), hervorzutreten begannen und hauptsächlich in der Richtung auf Annäherung der philosophischen an die theolog. Moral und auf wechselseitigen Austausch zwischen beiden (bes. Herübernahme des Begriffes des sittlichen Guts aus jener in diese) wichtige Anregung gewährten. Das Nähere hierüber, sowie über die teils an Schleiermacher sich anschließenden, teils von ihm abweichenden oder geradezu gegensätzlich zu ihm sich verhalten-

den neuesten Vertreter der ev. Moraltheologie sehe man in der Spezialdarstellung der Ethik (vgl. z. Tl. auch o., § 2 dieser Einl.).

Auf dogmatischem Gebiete sieht man als Nachfolger Schleiermachers, d. h. als durch ihn mehr oder minder bestimmte und beeinflußte Bearbeiter der Glaubenslehre, eine beträchtliche Reihe von Vertretern beider protestantischer Konfessionen nebeneinander auf den Plan treten. Die Mehrheit gehört nach Abkunft wie überwiegender Neigung der lutherischen Kirche an, aber bei einigen, bes. Alex. Schweizer, J. P. Lange, D. Schenkel, A. E. Biedermann, J. H. Scholten, van Oosterzee, geben reformierte Grundanschauungen sich mehr oder minder deutlich zu erkennen. Außerdem tragen eine hier orthodoxere, dort freiere Weise der Ausgestaltung des Frömmigkeitsbewußtseins, sowie endlich ein seitens neuer philosophischer Schulen, insbesondere der Hegelschen, geübter Einfluß zu noch größerer Vermannigfaltigung der besonderen Richtungen innerhalb der Schule bei. Zu den wichtigsten der von Schleiermacherschem Grnnde aus einer positiv-kirchlichen Haltung zustrebenden Dogmatiker oder der Schleiermacherschen Rechten, gehören Ullmann, C. J. Nitzsch, Twesten, J. Müller, denen auch die teilweise von Schelling-Hegelscher Spekulation mitbeeinflußten Rothe (nicht bloß als Ethiker, sondern auch als Monograph über wichtige Materien der Glaubenslehre und als einflußreicher akademischer Lehrer auf dogmatischem Gebiet in Betracht kommend; s. u. d. Lit.), Liebner, Martensen, Dorner, sowie die Reformierten J. P. Lange, J. J. van Oosterzee wesentlich nahe stehen. Als vorzugsweise einflußreicher Vertreter dieser Gruppe ist — nachdem früher einerseits Nitzsch (bes. in Unionskreisen) andrerseits Martensen (hauptsächlich beim skandinavischen, teilweise auch beim deutschen Luthertum) sich hervorragender Beliebtheit erfreut hatten — neuestens J. A. Dorner († 1884) zu Ansehen gelangt. Seinem großen dogmatisch-christologischen Werke, sowie verschiedenen wertvollen dogmatischen Monographien ließ er 1879 f. ein ausführliches System der Glaubenslehre folgen (in zwei Hauptteile zerfallend: I. Fundamentallehre oder Apologetik [nebst vorausgesandter „Pisteologie" oder Lehre vom Glauben als Einl.], II. Spezielle Glaubenslehre oder Lehre von der Sünde und vom Heil in Christo), das kraft seines bedeutenden spekulativen Gehalts (von eigentümlich „deutsch-theologischer", d. h. an die mystischen Konzeptionen der Viktoriner und der späteren deutsch-mittelalterlichen Mystiker erinnernder Färbung) und seiner geschickten Stoffeinteilung und lichtvollen Diktion auf längere Zeit hin als gern und viel benutzte Fundgrube dogmatischen Wissens in Geltung bleiben dürfte. Außer Deutschlands Unionskreisen sind es namentlich Nordamerikas presbyterianische und kongregationalistische Theologen, die zu nicht geringem Teile in tiefgreifender Weise von Dorner her Anregung und Beeinflußung erfahren haben.*)

---

*) Ebenhier freilich, sowie auch im presbyterian. Schottland, hat sich neuestens eine noch weiter nach links gehende Richtung (für Nordamerika gewöhnlich als the new theology of New England bezeichnet) zu bilden begonnen, repräsentiert z. B. durch Alex. Allen in Cambridge b. Boston, durch W. F. Adeny, durch die Schotten James Stuart, W. L. Alexander rc., und gekennzeichnet durch ihr Streben, unter Preisgebung der neueren reformiert-orthodoxen Lehrweise entweder auf den christl. Platonismus der alten Alexandriner Clemens u. Origenes (so Allen, Adeny rc.), oder auch noch über diese hinaus auf ein ausschließlich biblisches Christentum (so Stuart, Alexander, rc.) zurückzugehen. Vgl. überhaupt Board-

Die Gruppe der Schleiermacherschen Linken wird repräsentiert durch die ref. Schweizer H. Lang († 1876), Dan. Schenkel († 1885), Alex. Schweizer († 1888), wovon der Letztgenannte als der gehaltvollste und originalste, auch relativ kirchlich gerichtete zu gelten hat. Dem Schenkelschen Versuche, eine christl. DK. vom Standpunkt des Gewissens aus zu konstruieren, substituiert er seine Zugrundlegung des (philos. gebildeten) christlichen Bewußtseins für die wissenschaftliche Glaubenslehre. Ihnen stehen einige philosophisch gerichtete Theologen von selbständigerer Haltung mehr oder minder nahe. Es sind dies Chr. M. L. de Wette (bes. in seiner letzten dogm. Schrift vom J. 1846 zu Schleiermacher sich hinneigend), K. Hase, Chr. Herm. Weiße, A. E. Biedermann, O. Pfleiderer, R. A. Lipsius; bei den beiden ersteren ist teils Schellingscher, teils Friesscher Einfluß wahrzunehmen, bei den drei mittleren waltet eine Hegelsche, bei dem letztgenannten aber eine Kantische Tendenz vor. Bei weitem den bedeutendsten Einfluß von allen hier Genannten hat, soweit das dogm. Gebiet allein in Betracht kommt, Hase erlangt, dessen populär dogm. Handb. „Gnosis" allerdings ziemlich rasch wieder in Vergessenheit geriet, aber nur um seinem schon kurz zuvor erschienenen Lehrbuch der evang. Dogmatik, und mehr noch seinem anonym veröffentlichten Studentenbuch „Hutterus redivivus" den weitesten Raum zur Verbreitung unter Lehrern wie Lernenden zu lassen und dem tapferen Bekämpfer des älteren Vulgärrationalismus — ungeachtet vieler modern-rationalistischer Inclinationen und ungeachtet des zwischen Paläologie und Neologie wunderlich schwankenden Zwittercharakters seines Standpunkts — die Achtung auch zahlreicher Orthodoxer zu sichern. Von den drei hegelianisierenden Vertretern der kritisch-spekulativen Richtung ist zwar Weiße, der in seinen theosophierenden Neigungen sich teilweise mit Rothe berührte, jetzt ziemlich vollständiger Vergessenheit anheimgefallen; aber Biedermann, dem der Religionsphilosoph O. Pfleiderer (vgl. unten S. 42) in vielen Hauptpunkten folgt, genießt wegen der Denkschärfe und philosophischen Eleganz seiner Konstruktionen noch beträchtliches Ansehen bei Freunden wie Feinden seines Standpunkts. Sein dreiteiliges dogmatisches System, in sich schließend 1) einen prinzipiellen, psychologisch erkenntnistheoretischen, 2) einen historischen, über Schrift- und Kirchenlehre berichtenden, und 3) einen kritisch-spekulativen Hauptteil, geht im Auflösen des überlieferten Glaubens- und Lehrmaterials zwar minder plump und derb zu Werke, als die Vertreter des radikalen Junghegelianismus; aber doch wirkt im Grunde was er in jenem 3. Teile als Endergebnis seines kritischen Verfahrens formuliert, kaum minder verwüstend, als die Negationen eines Strauß oder Hartmann (vgl. u.). Weder für die Persönlichkeit Gottes noch für die persönliche Unsterblichkeit des Menschen behält er Raum. — Etwas maßvoller hält sich, trotz mancher Gemeinsamkeiten seiner Lehrweise mit der des Züricher Dogmatikers, der teils auf Schleiermacher, teils auf Kants Kritizismus zurückgehende Lipsius. Sein Negieren des kirchlich Überlieferten erscheint in etwas gemildert durch das überall hervortretende Streben, wenigstens einen ästhetisch-symbolischen, ja in gewissem Sinne einen mystischen Kerngehalt der Dogmen zu retten — worin

---

man in den Chicagoer Current Discussions in Theology, vol. I, 1883, und vol. IV, 1886 (p. 224 sq); auch Scott, ebend. p. 136 f.

er sich einerseits mit seinem älteren Jenenser Kollegen Hase berührt, andrerseits an Alex. Schweizers Kombination Schleiermacherscher mit Kantischen Elementen anklingt.

An diesen Vertreter des Neukantianismus auf theologischem Gebiete (also Geistesverwandten der naturphilosophischen Neukantianer wie Alb. Lange, Liebmann rc.) reiht die antimetaphysische und antipietistische Schule Albrecht Ritschls († 1889) in Göttingen zunächst sich an. Sie kantianisiert ähnlich wie Lipsius, weicht aber besonders darin von demselben ab, daß sie jedes Anknüpfen an Schleiermachers Gefühlsmystik ablehnt. Auch läßt sie mit größerer Einseitigkeit das Streben hervortreten, alles Metaphysische und alle Anklänge an die „natürliche Theologie" (als Vorstufe der geoffenbarten Theologie) aus dem christlichen Lehrganzen möglichst auszuscheiden, oder was dasselbe ist: die Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zu reduzieren, unter Preisgebung oder doch Indifferenziierung alles nicht unmittelbar zum Kreise dessen, was religiös-ethisch erfahren und erlebt werden kann, Gehörigen. Diese sittlich belebende und vertiefende Tendenz unterscheidet sich von der moralischen Ausbesserungstheorie des Semlerschen Rationalismus durch die Entschiedenheit des Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Christo Jesu und durch die Forderung einer vollen Hingabe des religiösen Subjekts an diesen Erlöser. Sie schließt aber freilich die Gefahr in sich, daß aus prinzipieller antimetaphysischer Scheu auch das biblisch begründete und unveräußerliche mystische Element der Glaubenswahrheiten verkannt und über Bord geworfen werde. In Ritschls umfänglichster dogmatischer Monographie: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung", tritt dieser ebensowohl antimetaphysische wie antimystische Zug in dreifacher Hinsicht charakteristisch hervor, entsprechend den dreien Hauptabteilungen des Werks. Die vorangestellte „Geschichte der Lehre" zeigt eine sichtliche Vorliebe für rationalisierende heterodoxe Richtungen wie die Abälards, der Arminianer, der Kantianer (bei gleichzeitiger Bethätigung einer gewissen Abneigung gegen mystisch-pietistische Gestaltung des christlichen Frömmigkeitsstrebens). Die dann folgende Übersicht über den „biblischen Stoff der Lehre" läßt vielfach eine modernisierende Umbildungs- oder Verflachungstendenz gegenüber dem tieferen Gehalt alt- wie neutestamentlicher Grundstellen für die Christo- und Soteriologie zu Tage treten. Und die abschließende „positive Entwicklung der Lehre" langt, ganz gemäß dem, was diese seine Stellung zur Schrift und zur kirchlichen Überlieferung erwarten läßt, bei Ergebnissen an, worin weder der volle Ernst des Sündebegriffs noch die ganze Tiefe und beseligende Kraft des Geheimnisses der Erlösung durch den Gekreuzigten und Auferstandenen zur Geltung gelangen. — Von Ritschls Schülern hält W. Herrmann in Marburg die Position des Meisters vorzugsweise streng und treu fest, während Jul. Kaftan in Berlin eine teilweise Fort- und Umbildung derselben in positiverer Richtung anstrebt, ohne doch eine wirkliche Annäherung an den Standpunkt des positiven Christ- oder Kirchenglaubens zu erzielen. — Unmittelbar nahe steht dieser Richtung der Göttinger Theologe Hermann Schultz, dessen christologische Monographie (1881) eine antimystisch-rationalisierende Tendenz von ähnlicher Art wie die Ritschlsche kundgibt. Die Begriffe der Gottheit Christi, seiner Präexistenz, Menschwerdung, übernatürlichen Erzeugung rc. erscheinen da, mit-

telst modernisierender Umdeutung des eigentlich und ursprünglich damit verbundenen Sinnes, geradezu eliminiert; erst aus dem göttlichen Charakter der Gemeinde sei (wie im A. so auch im N. T.) die Gottheit Christi zu folgern; dieselbe müsse „im Zusammenhange mit der Gottheit seiner Gemeinde aufgefaßt werden", u. s. f. Wie man, ausgehend vom Ritschlschianismus, bei einem nackten Materialismus von wesentlich atheistischer (wenigstens darwinisch-materialistischer) Tendenz anlangen kann, hat der Entwicklungsgang W. Benders in Bonn, des enfant terrible der neukantischen Theologenschule, gezeigt. In seinem „Wesen des Christentums" (1886) und seinem „Kampf um die Seligkeit" (1888) erscheint der Zusammenhang mit der christlichen Gottes- und Weltansicht fast vollständig gelöst.

Wie in der eben betrachteten Schule Kantischer Kritizismus, teilweise aber auch Kantischer Rationalismus, ja Ultrarationalismus wiederaufgelebt ist, so hat andererseits ein von Schleiermacher her unbeeinflußter Hegelianismus oder pantheisierender Idealismus seine Ausläufer bis herab in die jüngste Vergangenheit entsandt. Nächst Hegel selbst gehören Daub, Marheineke, Rosenkranz, Erdmann ꝛc. als überwiegend orthodox gerichtete, sowie D. Fr. Strauß und Ludw. Feuerbach (bzw. E. v. Hartmann) als radikal negativ gerichtete Vertreter dieser Richtung an.

Mehr oder weniger unabhängig von Schleiermacher und sonstigen modern-philosophischen Richtungen erscheint was von Nachzüglern des älteren Supranaturalismus bis in die uns näher liegende Zeit hinein thätig war (Augusti † 1841; F. H. C. Schwarz † 1837; Knapp und Steudel [s. o., VI, 1], bes. Aug. Hahn † 1863); desgleichen die hauptsächlich auf Bengel, zum Teil auch auf Oetinger, Roos ꝛc. zurückgehende Württemberger biblische Schule (Schule der Biblizisten oder Biblisten). Dieselbe hatte an J. T. Beck († 1878), dem geistesfrischen Propheten eines pneumatischen Realismus, der freilich auf einigen Punkten (besonders was die Rechtfertigungslehre betrifft) Abweichungen von der lutherisch-kirchlichen Überlieferung hervortreten ließ,*) bisher ihren einflußreichsten Vertreter. Neben demselben verdienen Reiff, Geß und besonders Kübel Hervorhebung. Zu derselben Richtung halten sich im wesentlichen auch Schöberlein († 1881), H. Plitt, der angesehenste neuere Theologe der Brüdergemeinde, einigermaßen auch H. v. d. Goltz, ꝛc. — Gleichfalls ohne durchgreifendere Impulse von Schleiermacherscher Seite her hat die moderne konfessionelle Theologie sich entwickelt. Im reformierten Heerlager erscheint dieselbe repräsentiert durch M. Schneckenburger, H. Heppe, A. Ebrard, durch einige Geistesjünger Kohlbrügges,**) wie namentlich J. Wichelhaus in Halle († 1858) und Ed. Böhl in Wien, sowie durch mehrere Dogmatiker des Auslands, von welchen der „Tholuck Nordamerikas" Ch. Hodge in Princeton († 1878) sowie A. Gretillat in Neuchatel als bedeutendste zu gelten haben. Zu den luth.-konfessionellen Systematikern neuester Zeit gehören einerseits Heinr. Schmid, F. Ad. Philippi und A. F. C. Vilmar (der letztere fast mehr auf moraltheologischem als auf dogmatischem Gebiete original und bedeutend), andererseits K. F. A. Kahnis, G. Thomasius, Chr. E. Luthardt und F. H. R. Frank.

*) Siehe darüber P. Zeller in s. Skizze der Dogmengeschichte (Bd. II, S. 673 dieser Aufl.).

**) Über Kohlbrügge s. d. Gesch. der theol. Lit., Bd. III, S. 557.

Die ersteren verhalten gegenüber dem kirchlich-gegebenen Lehrstoff sich mehr nur reproduktiv, die letzteren erscheinen einer spekulativen Behandlungsweise zugewendet, welche bei Thomasius und Luthardt dem von Schleiermacher nicht ganz unbeeinflußten biblisch-heilsgeschichtlichen System v. Hofmann's (vgl. u.) teilweise nahesteht.

Namentlich in der Lehre von Christi Person und Werk sind es zum Teil neue, mehrseitig als heterodox angegriffene Wege, auf welchen man die letztgenannten Theologen begriffen sieht. Doch erscheint eigentlich nur v. Hofmann's Fassung des Versöhnungsdogmas (vgl. u., Dk. III) als ein stärkeres Abgehen vom kirchlich überlieferten Lehrmodus (worin ihm daher weder Thomasius noch Luthardt gefolgt sind); für die das andere Charakteristikum der christologischen Spekulation dieser Schule bildende Kenosislehre lassen sich neben gewichtigen Schriftgründen auch beachtenswerte Lehrzeugnisse aus älterer und neuerer dogmatischer Tradition erbringen. — Dieser von Thomasius in einer umfassend angelegten mehrbändigen christologischen Dogmatik, von Luthardt einerseits in einem kurzgefaßten dogmatischen Kompendium nach Hase'schem Muster, andrerseits in geistvoll und frisch geschriebenen apologetischen Vorträgen (1. über die Grundwahrheiten, 2. über die Heilswahrheiten, 3. über die Moral des Christentums; vgl. unten d. Lit.) wissenschaftlich vertretenen Lehrweise steht Kahnis nahe, sofern auch er einer kenotischen Grundansicht vom Wesen des Gottmenschen huldigt. Derselbe versucht aber gleichzeitig auf verschiedenen sonstigen Punkten der Glaubenslehren wie in der Trinitätslehre, dem Abendmahlsdogma, der Lehre von der h. Schrift, mehr oder minder tief eingreifende Fortbildungen der Kirchenlehre zu gewinnen, die ihm manche Angriffe von streng orthodoxer Seite (Hengstenberg, Philippi 2c. 2c.) zugezogen haben. — Auf besonders glückliche Weise hat Frank in Erlangen das Moment des treuen Haltens an der lutherisch-kirchlichen Überlieferung mit dem der gesunden organischen Fortbildung des Lehrbegriffs seiner Konfession zu verschmelzen gewußt. Von ihm liegt ein wahrhaft genialer Versuch zu engerer spekulativer Verknüpfung der Dogmatik mit Apologetik und Ethik zu Einem systematischen Lehrgebäude vor, dem wir, seines bereits erlangten beträchtlichen Einflusses wegen und weil alle früheren auf Gewinnung einer enggeschlossenen Einheit ausgehenden Systembildungsversuche durch es verdunkelt erscheinen, zum Schlusse unseres Überblicks über die neueste systematische Theologie des Protestantismus eine nähere Betrachtung widmen.

Die Frank'sche Gliederung des systematisch-theologischen Lehrstoffs weicht, und zwar nicht bloß kraft ihrer Nomenklatur, sondern auch vermöge ihrer eigenartigen Erfassung und Durchführung der betreffenden Aufgabe, von allen früheren Konstruktionsversuchen ab. Sie gestattet weder dogmatischen noch ethischen Gesichtspunkten einen einseitig überwiegenden Einfluß auf die Systembildung. Weder die v. Hofmannsche Stoffgruppierung (wonach das gesamte theologische System in acht den Hauptmomenten des Ganges der Heilsgeschichte entsprechende Hauptstücke zerfällt: 1. Gott der Dreieinige; 2. Welt- und Menschenschöpfung; 3. Sündenfall; 4. Anbahnung der Erlösung in Israels Geschichte; 5. Gottmensch; 6. Kirche; 7. Christi Gegenwart in der Kirche oder die Gnadenmittel; 8. Naturverklärung als abschließendes Ziel der christlichen

Hoffnung),*) worin das ethische Lehrmoment sichtlich zu kurz kommt, wird von Frank adoptiert, noch folgt er solchen den ethischen Gesichtspunkt einseitig überordnenden Einteilungsweisen wie die von E. Sartorius (Lehre von der heiligen Liebe, 1840 f.: I. Von der hl. Urliebe, ihrem Gegensatz und dessen Versöhnung; II. Von der hl. erneuernden, gehorchenden, vollendenden Liebe) oder von C. J. Nitzsch (System der christl. Lehre: I. Vom Guten; II. Vom Bösen; III. Vom Heile). Er gliedert trilogisch, aber weder so, daß er (wie F. H. C. Schwarz 1816, s. o.) eine einerseits dogmatische, andrerseits ethische Trias durch Kombination der Momente Gott und Glaube; Mensch und Liebe; Verhältnis des Menschen zu Gott und Hoffnung künstlicherweise herstellte, noch so, daß er mit J. T. Beck (Die christl. Lehrwissensch., I, 1840) unter Voranstellung der Fundamentallehre von Gott zuerst eine Logik, dann eine Ethik, letztlich eine Physik der christlichen Lehre zu bieten suchte. Seine Dreiteilung entspringt aus der Erwägung, daß der Glaubenslehre, als dem Zentralteil des gesamten Lehrsystems und der organischen Basis der Ethik, notwendigerweise eine wissenschaftliche (erkenntnistheoretisch-apologetische) Substruktion unterzubauen sei, mittelst deren gezeigt werde, auf welche Weise der christliche Glaube zu stande komme. Es gelte, bevor man den Inhalt des Glaubens selbst wissenschaftlich entfalte, zunächst das Recht des Glaubensstandpunkts aufzuzeigen; es gelte „den Punkt zu finden, worin die christliche Gewißheit, die subjektive Verbürgung der christlichen Wahrheit als realer Wahrheit, sich fundamentalerweise gründet, um dann von diesem Punkte aus das Ganze der christlichen Wahrheit zu umspannen". So ist es denn ein System der christlichen Gewißheit, das er an die Spitze der drei systematischen Fächer stellt, und zwar gegliedert in drei Hauptabteilungen, deren erste die christliche Gewißheit in ihrem zentralen, auf sich selbst beruhenden Wesen darlegt, während die zweite ebendiese Gewißheit in ihrer Erstreckung auf den Komplex der Glaubensobjekte, nämlich zunächst der immanenten, sodann der transscendenten und transeunten schildert, der dritte Teil aber die christliche Gewißheit in Bezug auf die Objekte des natürlichen Lebens darlegt. Als „immanente" Glaubensobjekte lehrt der zweite Hauptteil des Gewißheitssystems zunächst die menschliche Habitual- und Actualsünde samt der natürlichen Willensfreiheit, weiterhin aber auch den Prozeß der Setzung eines neuen Ich mittelst der Wiedergeburt samt der daraus resultierenden Hoffnung auf Vollendung des Heils kennen. Als „transscendente" Glaubensobjekte vergewissert er uns die der Wiedergeburtsthatsache zu Grund liegenden höheren Mächte (Heilskausalitäten) zunächst der Persönlichkeit, weiterhin der Dreieinigkeit Gottes, sowie endlich des Gottmenschen als sündlosen, stellvertretenden, im Tode obsiegenden Heilsmittlers. „Transeunte" Glaubensobjekte endlich, über die uns durch ebendieselbe Abteilung des Systems Gewißheit vermittelt wird, sind die kirchlichen Gnadenmittel des Worts und der Sakramente als nicht von Menschen stammende, sondern dem heilswirkenden Thun Gottes zu Trägern dienende Kräfte und Güter. Im dritten Teil wird dann gezeigt, wie die auf diese Weise ihrer Glaubensobjekte habhaft gewordene Gewißheit

*) Vgl die zu diesem achtteiligen Schema als Vorstufe sich verhaltende Konstruktion, welche Luthardt in Jahrg. 1889 seiner Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. rc. (H. I ff.) aus Hofmanns dogmat. Vorlesungen vom J. 1842 mitgeteilt hat.

des Christen ihre Beziehung auch zu den Realitäten des Naturbereichs, nämlich teils zur kosmischen Außenwelt, teils zum eignen menschlichen Naturleben (als Objekt heiligender Einflüsse von Gott her) zum Ausdruck bringt und regelt. — Das als wissenschaftliche Entfaltung des positiven christlichen Glaubensinhalts nun folgende System der christlichen Wahrheit nimmt den Ausgang seiner Betrachtung von ebenda, wo das Gewißheitssystem abschließt: von der Thatsache der Menschwerdung Gottes. Es bietet also eine „wissenschaftliche Darstellung der Realitäten, welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und zum Erfolge haben“, und zerfällt demgemäß in die drei Hauptteile: I. von Gott als dem Prinzip des Werdens (Gottes Wesen, Persönlichkeit, Dreieinigkeit und Eigenschaften); II. vom Vollzug des Werdens, wie er sich darlegt in der Generation (Erschaffung) der Welt, der auf sie gefolgten Degeneration durch die Sünde und der dieser gegenübertretenden Regeneration durch den Gottmenschen (in welchem die Menschheit Gottes zunächst ideell gesetzt wird, um alsdann aus ihm [mittelst der Gnadenmittelspendung, der Heilszueignung und der Kirchengründung] reell zu erwachsen); III. vom Ziel des Werdens, nach seinem der christlichen Hoffnung sich verbürgenden notwendigen Charakter, seiner nur vorläufigen Erreichbarkeit und seiner schließlichen Vollendung in der Zukunft des Gottesreichs. — Den krönenden Abschluß des Lehrgebäudes bildet das System der christlichen Sittlichkeit, worin die Idee des christlich-sittlichen Lebens in seinem Grund und Fortschreiten, seinen mannigfachen Beziehungen und seiner Vollendung geschildert wird. Die erste Hälfte dieses Werks behandelt (I.) das Werden des Menschen Gottes (1 Tim. 6, 11) oder des christlich-sittlichen Subjekts an sich, und zwar zunächst a) das Wesen dieses Werdens (mittelst Schilderung des sich ihm entgegensetzenden Lebensbestands, weiterhin der es bewirkenden, von Christo durch die Gnadenmittel mitgeteilten Heilskräfte und schließlich der geistlichen Akte selbst [Wiedergeburt, Reue, Buße, Glaube, Gottes- und Nächstenliebe, Hoffnung, Gebet], worin das christlich-sittliche Werden sich realisiert). Sodann b) die Formen dieses christlich-sittlichen Werdens, bestehend in den Gegensätzen von Freiheit und Gesetz, Gut und Pflicht, deren feindselige Spannung in der christlichen Tugend zu immer wachsender Ausgleichung zu kommen hat. Die weitere Erweisung des christlich-sittlichen Werdens bis zur vollendeten Herstellung des wahren Gottesmenschen schildert der Schlußteil (1887), worin (II.) das Werden des Menschen Gottes in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, und ferner (III.) das Werden ebendesselben in Beziehung auf die natürliche Welt eingehend behandelt werden.

Das eingentümlich Festgefügte, harmonisch Einheitliche und Schöne dieses theologischen Systems leuchtet ein. Ob freilich die Behandlung des ersten der drei Systeme als eines selbständigen, dem Wahrheits- und dem Sittlichkeitssystem koordinierten Ganzen unbedingt notwendig ist, darüber läßt sich streiten; desgleichen darüber, ob nicht gerade in diesem Hauptteile des Ganzen manches einfacher gefaßt und verständlicher ausgedrückt sein könnte. Der Annahme, daß dieser Fundamentalteil, als der Dogmatik inhaltlich vorzugsweise homogen, ihr als Prinzipienlehre oder Fundamentaltheologie vielmehr einzugliedern und unterzuordnen sei, werden immer Viele zugethan bleiben. Vgl. einerseits als vollständige Anhänger der Frank'schen Konstruktion: A. Carlblom,

Zur Lehre v. d. christlichen Gewißheit, Lpzg. 1874, und J. Rüling: Die Grundlagen des christl. Glaubens auf Grund von Franks Syst. 2c. dargestellt, Erlang. 1889; andererseits z. B. Cremer, unten in der Einleitung zur dogmat. Prinzipienlehre, § 2.

Eine mit Franks Grundanschauungen z. Tl. sich berührende Gesamtdarstellung der christlichen Lehrwahrheit, ausgezeichnet durch enggeschlossenen systematischen Ausbau und durch reichen spekulativen Gehalt, bot vom evang. Unionsstandpunkte aus Martin Kähler in dem dreiteiligen Werke: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre" (Erlangen 1883—87). Als organisierendes Prinzip erscheint darin das biblisch-reformatorische Rechtfertigungsdogma verwertet. Der 1. apologetische Hauptteil des Werks handelt von den Voraussetzungen des rechtfertigenden Glaubens, der 2. dogmatische Hauptteil vom begründenden Gegenstand dieses Glaubens, der 3. ethische Teil von seiner Bethätigung oder lebendigen Auswirkung im christlich-sittlichen Individual- und Gemeinschaftsleben (vgl. Zöckler in der Ev. KZ. 1887, S. 817 ff.).

Der katholischen Dogmatik neuester Zeit ist die Wohlthat einer kritisch-regenerierenden Beeinflussung von ähnlich durchgreifender Art wie die für die evangelische Konfession von Schleiermacher ausgegangene nicht zu teil geworden. Gleich der kantianisierenden Richtung der Hermesianer (s. o.) sind die kartesianierende Günthers, sowie die schellingisch-theosophierende Baaders den von Rom aus ergangenen Zensuren bald gewichen und erlegen; nur gegenüber der schleiermacherisierenden Ethik K. Werners (1850 ff.) hat man mehr Nachsicht geübt. Durch Möhler als Symboliker, durch Kard. Perrone, Kleutgen, Heinrich u. a. als Dogmatiker, durch den Jesuiten Gury als modern-kasuistischen Normal-Ethiker, ist eine streng ultramontane Richtung wie in den übrigen Ländern so auch in Deutschland zur Herrschaft gelangt, deren Vertreter sich mehr oder minder scholastisch gearteter Lehrformen und Methoden bedienen (Gousset, Jungmann, Heinrich, Simar 2c.). Freier und idealer gerichteten Bestrebungen, von der Art der früher durch Klee, Staudenmaier 2c. in dogmatischer oder durch Sailer, Hirscher 2c. 2c. in moraltheologischer Richtung verfolgten, wagen dermalen fast nur noch die weder zahlreichen noch irgendwie bedeutenden Dogmatiker des Altkatholizismus (Frohschammer, F. Michelis) sich hinzugeben (vgl. übrigens auch hier die Gesch. der Ethik).

**Übersicht über die dogmat. Literatur der letzten sechs Jahrzehnte nach ihren Haupterscheinungen.**

**I. Evangelische Dogmatik.**

a) Schleiermachersche Rechte oder evang. Vermittlungstheologie (pos. Unionsrichtung).

[Schleierm. selbst: s. o., S. 33 f. u. vgl. W. Bender, Schl.'s Theologie, Nördl. 1878; R. Locke, Die Quintessenz der Theol. Schl.'s, Lpz. 1885; O. Ritschl, Studien über Schl.'s Theol. Th. St. u. Krit. 1888, II—IV).

K. Ullmann, Das Wesen des Christentums, 1841. 5. A. 1865; Über die Unsündlichkeit Jesu, Studd. u. Krit. 1828 (später als bes. Schr.: „Die Sündlosigkeit Jesu", 7. Aufl. 1863).

C. Imm. Nitzsch, System der christl. Lehre, Bonn 1829 (6. A. 1851).

A. Detl. Chr. Twesten, Vorlesſ. über die Dogm. der ev.-luth. Kirche, Hamb. 1826; 3. A. 1838 [unvoll.].

Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde, 1839; 6. A. in 2 Bdn. 1878. -- Dogmat. Abhandlungen, 2 Bde. 1870.

R. Rothe, Theol. Ethik, 2 Bde. Wittenb. 1845; 2. A. in 5 Bdn. 1869 ff. — Zur Dogmatik (3 Abhh. aus den Stud. u. Kr.), Gotha 1863. — Vorlesſ. üb. Dk., herausg. v. Schenkel, 2 Bde. 1870. [Vgl. L. Fürst zu Solms, Übersicht theologischer Speculation R. Rothe's Wittenbg. 1872.]

Th. A. Liebner, Christologie oder die christolog. Einheit des dogm. Systems. 1. Abt. 1849.
H. L. Martensen, Die chr. Dk., deutsch, Kiel 1850; 4. A. 1858 (1870).
J. A. Dorner, System der chr. Glaubenslehre, 2 Tle., Berl. 1879—81; 2. Aufl. 1886. — Gesammelte Schriften a. d. Geb. der system. Theol. rc. Berlin 1883. — System der chr. Sittenlehre (herausg. v. A. Dorner), Berl. 1885.
G. Runze, Grundriß der ev. Glaubens- u. Sittenlehre. 2 Tle. Berl. 1883.

Vom überwiegend ref. Standpunkt:

J. P. Lange, Christl. Dk. 3 Bde., Heidelb. 1859—52 (1. Bd.: Philosoph. Dk.; 2. Positive Dk.; 3. Angewandte Dk.).
J. J. van Oosterzee, Christelijke Dogmatiek, 2 Bde., Utr. 1870; 2. A. 1876.

b) Schleiermachersche Linke.

Mit überwiegend ref. Haltung:

Alex. Schweizer, Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 2 Bde., Zürich 1844—47. — Die chr. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen dargestellt, 2 Bde. Leipz. 1863; 2. A. 1877.
Dan. Schenkel, Die chr. Glaubenslehre vom Standp. des Gewissens aus dargestellt, Wiesbaden 1858 f. 2 Bde. — Die Grundlagen des Christent. aus dem Bewußtſ. des Glaubens im Zusammenh. dargestellt, Lpz. 1877.
H. Lang, Versuch einer chr. Dk., 2. A. 1868.

Verwandter Art auch einige Neurationalisten des lutherischen Kirchengebiets, wie:

Klein, Darstellung des dogm. Systems der ev.-prot. Kirche, Jen. 1822; 2. Aufl., umgearb. durch Lobeg. Lange, Jen. 1835; 3. A. durch dens. 1840.
J. L. Rückert, Theologie. 2 Bde. Lpz. 1851 (bibl.-spekulatives Gesamtsystem des Christentums, mit völliger Verschmelzung des dogm. u. des eth. Faktors).

Von Fries'scher (teilweise auch Schelling'scher) Philos. beeinflußt:

Chr. M. L. de Wette, Über Religion u. Theologie. Erläuterungen zum Lehrb. der Dogmatik der evang.-luth. K., Berlin 1817; 2. A. 1821. — Das Wesen des christl. Glaubens vom Standp. des Glaubens dargestellt. Basel 1846 (schleiermacherisierend).
K. Hase, Lehrb. der ev. Dk., Stuttgart 1826, 6. A., Leipz. 1870. — Gnosis (popul. Dk. f. Gebildete), 3 Bde. 1829. — Hutterus redivivus od. Dk. der ev.-luth. Kirche. Ein Repetitorium f. Studierende, Lpz. 1829. 12. A. 1883.

Von hegelianisierender Richtung:

K. H. W. Schwarz (Gen.-Sup. in Gotha), Über das Wesen der Religion 1847. — Lessing als Theologe, 1854.
Chr. H. Weiße, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christent.s, 3 Bde., Leipzig 1855 ff.
A. E. Biedermann, Christl. Dk., 1869. 2. Aufl., 1. (prinzipieller) Tl., Berlin 1884.
O. Pfleiderer, Die Religion, 2 Bde., Berlin 1869 f., 2. A. 1878. — Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berl. 1878, 2. A. 1883/84. — Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre als Kompendium für Studierende u. Leitfaden f. den Unterricht an höh. Schulen, Berl. 1880, 3. Aufl. 1886.

Von kantianisierender Richtung:

R. A. Lipsius, Lehrb. der ev.-prot. Dk., Braunschw. 1876; 2. A. 1879. — Dogmat. Beiträge rc. Leipz. 1878. — Philosophie u. Religion, Neue Beiträge zur wissensch. Grundlegung der Dk., Leipzig 1885.

Teilweise verwandt, aber mehr zur evang.-posit. Auffassung neigend:

Fr. A. B. Nitzsch (in Kiel), Lehrb. der evang. Dk., Freiburg 1889 f.

c) Ritschl'sche antimetaphysische (od. neukantisch-ethische) Schule.

A. Ritschl, Die christl. Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde. Bonn 1870—74; 2. A. 1882 f, 3. A. 1889. — Unterricht in der chr. Religion (Lehrb. f. Gymnass.) 1875; 3. A. 1886. — Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung u. Abwehr. Bonn 1881; 2. A. 1886; [vgl. J. Thikötter, Darstellung und Beurteilung der Theol. Albr. Ritschl's, Bonn 1884; Heer, Der Religionsbegriff A. Ritschl's dargestellt, Zürich 1884; L. Haug, Darstellung u. Beurteilung der A. Ritschl'schen Theol., Ludwigsbg. 1885; Leonh. Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl, E. krit. Studie, Leipz. 1888].*)

---

*) Aus der großen Zahl der Streitschriften wider Ritschl heben wir hervor: J. P. Lange, Sendschreiben an Hrn. Past. Thikötter, 1884; R. Grau, Üb. die Gottheit Christi u. die Versöhnung durch s. Blut; zugleich zur Beurteilung der Ritschl'schen Theol. Greifsw. 1884; Ch. E. Luthardt, Zur Beurt. der R.'schen Theol. (Ztschr. für kirchl. Wissensch. 1881); Ders., Das myst. Element in der Rel. u. Theol. (Theol. Litbl. 1886); C. Brachmann,

W. Herrmann, Die Religion im Verh. zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879. — Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschl. an Luther dargestellt, Stuttg. 1886.
Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1881.
J. Kaftan, Das Wesen der chr. Religion, Basel 1881. — Die Wahrheit der chr. Religion, ebd. 1888. — Glaube u. Dogma, ꝛc. Bielef. 1889 (wozu die Krit. v. Frank: „Das Dogma der Zukunft“ [Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1889] zu vgl.).
Ultra-Ritschlianismus (extr. kantianis. Naturalismus):
W. Bender, Das Wesen der Religion u. die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886. — Der Kampf um die Seligkeit, Bonn 1888.

d) Hegelsche Schule.
G. W. F. Hegel, Vorless. üb. d. Philos. der Relig., herausg. v. Marheinecke, Berlin 1832.
Ph. K. Marheineke, Die Grundlehren der chr. Dk. als Wissenschaft, 2. A. Berlin 1827 (Aufl. 1, 1819, noch schellingisch). System der chr. Dk. (op. posth.), Berlin 1847.
Karl Daub, Die dogmat. Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissensch. des Glaubens, 1833 (Daubs früh. Werke: Theologumena 1806, und: Einl. in d. Stud. der chr. Dk. 1809 stehen auf Schellingschem Boden).
Hegelsche Linke:
D. Fr. Strauß, Die chr. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwickl. u. im Kampfe mit der modernen Wissensch. 2 Bde., Tüb. 1840. — Der alte und der neue Glaube, Bonn 1872; 11. A. 1881.
Ludw. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Lpz. 1841. Das Wesen der Religion, ebendas. 1845.
Z. Teil verwandt: der zugleich schopenh.-pessimist. Ed. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christent. 1874, u. s. f. (s. Hdb. II, S. 679).

e) Neuester Supranaturalismus und Biblizismus.
Augusti, Dogmatik 1809; 2. A. 1825.
F. H. C. Schwarz, Grundriß der prot. Dk., Heidelb. 1816.
G. Ch. Knapp, Vorless. über die christl. Glaubenslehre. 2 Bde. 1827. 2. A. 1836.
Aug. Hahn, Lehrb. des chr. Glaubens, 1828; 2. A. in 2 Tln., 1857 ff.
H. Voigt, Fundamentaldogmatik, Gotha 1874.
Beck's biblische Schule (Biblisten-Schule):
J. Tob. Beck, Die christl. Lehrwissenschaft n. den bibl. Urkunden. I. Logik der chr. Lehre, 1841. — Leitfaden der chr. Glaubenslehre, 1863; 2. A. 1869. — Vorless. über chr. Glaubensl., herausgeg. v. Lindenmeyer, 2 Bde., Gütersloh 1886 f.
Ludw. Schöberlein, Die Geheimnisse des Glaubens, Heidelb. 1872. — Prinzip u. System der Dk., ebenda 1881.
Fr. Reiff, Chr. Glaubenslehre als Grundl. der chr. Weltanschauung, 2 Bde., Basel 1873.
R. Kübel, Chr. Lehrsystem, n. der h. Schrift dargestellt, 1874.
W. F. Geß, Christi Person und Werk ꝛc, 3 Bde. 1870—87.
H. Frhr. v. d. Goltz, Die chr. Grundwahrheiten od. die allgem. Prinzipien der chr. Dk., 1873 (zugleich lib.-vermittlungstheologisch).
Vom Standp. der Brüdergemeinde.
Herm. Plitt, Ev. Dk. nach Schrift u. Erfahrung. 2 Bde. Gotha 1863.

f) Kirchl.-reform. Richtung.
M. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie, Pforzh. 1848; 2. A. 1861. — Vgl. Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, hrsg. v. Grüber, 2 Bde. 1855.
H. Heppe, Die Dk. der ev.-ref. Kirche, Elberf. 1861.
A. Ebrard, Christl. Dk., 2 Bde., Königsb. 1851; 2. A. 1862 f. (unionsfrdl.).

---

Zur Orientierung über die Ritschl'sche Theol. (Bew. d. Gl. 1886 u. 87); C. F. Nösgen, Die Glaubensgewißheit eine Illusion bei R.'s Theol. (Ztschr. f. kirchl. W. 1887); W. Krüger, Phantasie oder Geist? Ein Beitrag zur Charakt. der R.'schen Theol., Bremen 1887; F. Luther, Die Theol. R.'s, e. Vortrag, Reval 1887; Detl. Zahn, Bemerkungen zu R.'s Wissenschaftslehre, Gotha 1887; W. Schmidt, Die Gefahren der R.'schen Theol. f. die Kirche, Berl. 1888; A. Müller, Das gute Recht oder unio mystica u. ihre Befehdung durch R. u. s. Schule. Halle 1888.

Mehr vermittelnd: R. A. Lipsius, Die Ritschl'sche Theol. (Vortr.) Leipz. 1888; J. Köstlin, Religion nach dem N. T., mit bes. Bez. auf das Verh. des Sittl. u. des Religiösen (Th. Stud. u. Krit. 1888, I); W. Weiffenbach, Gemeinderechtfertigg. u. Individualrechtfertigg., Friedbg. i. Hess. 1887; Th. Häring, Zu R.'s Versöhnungslehre, Zürich 1888. — Vgl. auch Gust. Frank, Kant u. die Dogmatik (Zeitschr. f. wissensch. Th. 1889, III) und O. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theol. nach ihrer erkenntnistheoret. Grundlage (Jahrbb. f. prot. Theol. 1889, II).

Ch. Hodge, Systematic Theology, 3 vols.. Lond. 1873.
A. Gretillat, Exposé de théol. systématique, 3 t, Neuchatel 1885 ff. (ähnl. wie auch d. Vorige von mild reform., der deutschen posit. Unionstheol. verwandter Richtung).

Streng calvin. (Kohlbrüggescher) Standp.:

J. Wichelhaus, Akadem. Vorl. über Bibl. Tl., herausgeg. v. Ad. Zahn, Halle 1884.
Ed. Böhl, Dogmatik; Darst. der chr. Glaubensl. 2c, Amsterdam 1887.

Freiere spekulat. u. bibl. Richtungen in England u. Neu-England:

W. F. Adeny, The Alexandrian type of Christianity (The British Quarterly Review. 1885).
Alex. Allen, The continuity of christian thought. 3. ed., Boston 1886.
James Stuart, The principles of Christianity. London 1888.
W. L. Alexander, A system of Biblical Theology. Two vols. Edinburgh 1888.

g) Konfessionell-lutherische Schule.

Spekulative Richtung:

Gottfr. Thomasius, Christi Person u. Werk. Darstellung der ev.-luth. Dk. vom Mittelp. der Christologie aus. 3 Tle. Erlangen 1852; 3. A., bearb. v. Winter 1886 f.
Ch. E. Luthardt, Kompendium der Dk., Lpz. 1865; 8. A. 1889.
[Vgl. F. J. Winter, Die Theol. des D. Luthardt. Leipz. 1883].
K. F. A. Kahnis, Die luth. Dk. hist.-genet. dargestellt, 3 Bde., Lpz. 1861--68. 2. A. in 2 Bdn. 1874 f.
F. H. R. Frank, System der chr. Gewißheit, 2 Bde., Erlangen 1872 (2., durchaus verbess. Aufl. 1884, Bd. 1); System der chr. Wahrheit, 2 Bde., 1878—81, 2. A. 1885; System der chr. Sittlichkeit, 2 Bde., 1884—87.
[Vgl. Carlblom u. Rüling, o. S. 40 f..]

Nahe steht dieser Richtung (jedoch ohne ihren konfessionellen Gegensatz zur Union zu teilen, und mehr der Biblisten-Schule zuneigend):

M. Kähler, Die Wissensch. der christl. Lehre v. dem evang. Grundartikel aus. 3 Hefte. Erlangen 1883—87.

Traditionale Richtung:

H. Schmid, Die Dogm. der ev.-luth. Kirche, Frkf. 1843; 6. A. 1870.
F. A. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 6 Bde., Stuttg. 1854 ff.; 2. A. Gütersl. 1864—82.
A. F. C. Vilmar, Dogmatik. Akad. Vorlesf. herausg. v. Piderit, 2 Tle. Güterl. 1874 f.

Wesentlich hieher gehört auch:

G. Schnedermann, Von dem Bestand unsrer Gemeinschaft mit Gott durch J. Christum. Versuch einer evangel. Glaubensl., Lpz. 1888.

## II. Römisch-kath. Dogmatik.

a) Philosophische Richtungen.

J. G. Hermes, Christkathol. Dk., herausg. von Achterfeldt, 2 Bde., Münster 1834.
Ant. Günther, Vorschule zur spekulat. Theologie (I. Creationstheorie; II. Incarnationstheorie), Wien 1828 f.
Frz. v. Baader, Vorlesf. über d. spekul. Dk., 5 Hefte, Stuttg. 1828 ff.
H. Klee, System der kath. Dk., Bonn 1831. -- Kath Dk., Mainz 1835. 4. A. 1861.
F. A. Staudenmaier, Zum rel. Frieden der Zukunft 2c. 3 Bde. Freiburg 1846-51.

Auf altkath. Standpunkte:

J. Frohschammer, Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. München 1877.
F. Michelis, Kath. Dk. 1881 (mit stark rationalist. Inklinationen).

b) Ultramont. Richtung.

J. Ad. Möhler, Die Einheit der Kirche od. das Prinzip des Katholizism., 1825. — Symbolik, 1832 (vgl. II, S. 367. 381).
G. Perrone, Praelectiones theologicae, 9 voll. Rom. 1825 ff, 36. ed. 1881 f.
J. Gousset, Théologie dogmatique ou expos. des preuves et des dogmes de la relig. cath. 4 voll. Par. 1850.
Kleutgen, Die Theol. der Vorzeit, 1860.
F. X. Dieringer, Lehrb. der kath. Dk., 5. A., Mainz 1865.
J. Kuhn, Kath. Dk., 2 Bde. 1846—57.
J. B. Leu, Lehrb. der speziellen kath. Dk., Luzern 1863.
F. Scheeben, Die Mysterien des Christent.'s, 1865.
Bernh. Jungmann, Institt. theol. dogmat. specialis. Ratisb. 1870.
J. B. Heinrich (der „kath. Philippi“), Dogmat. Theologie, 6 Bde. Mainz 1874-87.
H. Theoph. Simar, Dogm., 2 Tle. Freiburg 1879 f. 2. A. 1887.

H. Oswald, Die dogmat. Theologie, d. i. die Lehre v. Gott in s. Sinn u. Leben, im Sinn der kath. Kirche dargestellt. Paderb. 1887 ff.

J. Bautz, Grundzüge der kathol. Dogm. Bd. I, 1888.

Wegen der neueren u. neuesten Moralsysteme des Katholizismus vgl. unten Luthardt, in d. Geschichte der Ethik.

### III. Griechisch-kath. Dogmatik.

Makarius (Erzb. v. Litthauen), Handb. zum Studium der christlichen, orthod.-dogmatischen Theologie. Deutsch durch Blumenthal. Moskau 1875 [das 5bänd. Orig. der größ. russ. Ausg. 1849—53 erschienen].

Philaret (Erzbischof v. Tschernigow), Rechtgläubige Dogmatik (russ.). 3 Tle. 3. Aufl. St. Petersburg 1882.

Sylvester (Bisch. v. Kanew, Rektor der geistl. Akad. zu Kiew), Versuch einer rechtgläubigen Dogmatik (russ.). Kiew 1880 ff. (bis 1885 3 Bde.).

Alex. Belajew (Dozent in Moskau), Die göttl. Liebe, Versuch einer Entwickl. der christl. Hauptdogmen aus dem Prinzip der göttl. Liebe. 2. Aufl. Moskau 1884.

---

Darstellungen der Geschichte der Dk.: Ch. G. Heinrich, Versuch einer Geschichte der versch. Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten u. der merkwürdigsten Systeme u. Kompendd. derselben, Lpz. 1790. — P. H. Schickedanz, Versuch einer Gesch. der chr. Glaubenslehre, Braunschweig 1827. — W. Herrmann, Gesch. der prot. Dk. von Mel. bis Schleiermacher, Lpz. 1842. — W. Gaß, Gesch. der prot. Dk. in ihrem Zusammenh. m. der Theol. überhaupt, 4 Bde., Berl. 1854—67. — Vgl. auch J. A. Dorner, Gesch. der prot. Theol., bes. in Deutschl., München 1867. — K. Schwarz, Zur Gesch. der neuesten Theol., Lpz. 1856; 4. A. 1869. — A. Mücke, Die Dk. des 19. Jhdts. in ihrem inneren Flusse ꝛc. ꝛc. Gotha 1867. — Bernh. Pünjer, s. o. S. 13. — Fr. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dk. (ob., S. 42), I, S. 16—39.

# Inhalt.

## a. Dogmatische Prinzipienlehre, dargestellt von Prof. D. Cremer.



## b. System der Glaubenslehre, dargestellt von Prof. D. Zöckler.

# Dogmatische Prinzipienlehre.

## 1. Begriff und Aufgabe der Dogmatik.

Es ist wissenschaftlich unzulässig und sprachlich wenig gerechtfertigt, mit Schleiermacher, Rothe, Kahnis u. A. die Dogmatik als die wissenschaftliche Darstellung der Dogmen d. i. der kirchlich geltenden Lehrsätze oder der kirchlichen Lehre, zu erklären. Wissenschaftlich unzulässig: denn nicht aus dem konventionellen Namen einer Disziplin, sondern nur aus ihrer Stelle im theologischen Wissensganzen oder aus ihrer encyklopädischen Stellung ergibt sich ihre Aufgabe und ihre Bedeutung. Sprachlich wenig gerechtfertigt: denn δογματικός bezeichnet in der Profrangräzität nicht den, der sich mit den Dogmen, den allgemein anerkannten Grundwahrheiten beschäftigt, sondern der Lehrsätze ausbildet und aufstellt, den Theoretiker im Gegensatze zu dem Empiriker. In der kirchlichen Gräzität aber ist das Wort selten und der Sprachgebrauch nicht wesentlich verschieden trotz des in etwa zum term. techn. gewordenen Substantivs δόγμα. Es kann sich nur fragen, ob unsre Disziplin diesen Namen, welcher sich seit Pfaff (Institutiones theologiae dogmaticae et moralis, 1720) und J. F. Buddeus (Inst. theologiae dogmaticae, 1723) zur Unterscheidung derselben von der Ethik eingebürgert hat, nachdem er vereinzelt schon vorher in Anwendung gebracht war, mit Recht trägt, ob er geschickt ist, Wesen und Aufgabe derselben zum angemessenen Ausdruck zu bringen.

Die Dogmatik ist eine Disziplin der systematischen oder thetischen Theologie. Die Theologie ist die wissenschaftliche Darstellung des Christentums und gliedert sich in die Disziplinen der historischen, exegetischen, systematischen oder thetischen und praktischen Theologie. Die historische Theologie beschäftigt sich mit dem Christentum in seiner geschichtlichen Erscheinung; die exegetische Theologie, welche um der eigentümlichen Bedeutung der biblischen Urkunden willen eine Unterordnung und Einordnung in die historische Theologie nicht verträgt, befaßt sich mit diesen Urkunden und ihrem Inhalte in dem ganzen Umfange ihrer geschichtlichen und bleibenden Bedeutung, die praktische Theologie dagegen mit der Lösung der dem Christentum gestellten eigentümlichen Aufgaben der Selbsterhaltung und Selbsterbauung in der Welt. Den beherrschenden Mittelpunkt aller theologischen Disziplinen, welcher die übrigen bestimmend beeinflußt, bildet die systematische oder richtiger thetische

Theologie, welche die Aufgabe hat, das was Christentum ist und sein will und soll, zur Aussage zu bringen, oder das was Inhalt des christlichen Bewußtseins ist und sein soll, näher den Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins — des Gottesbewußtseins der christlichen Gemeinde —, wie er zugleich das Selbst- und Weltbewußtsein eigenartig bestimmt, wissenschaftlich darzulegen oder die Lehre des Christentums systematisch zu entwickeln. Indem so zur Darstellung kommt, was das Christentum von sich selbst, seinem Wesen, seinen Zwecken und Zielen aussagt, wodurch erst eine Beurteilung seiner geschichtlichen Erscheinung im Verhältnis zu seinem Wesen möglich wird, kann man sagen, die systematische oder thetische Theologie sei die wissenschaftliche Formulierung der Selbstaussage des Christentums.

Eine Disziplin dieser thetischen Theologie ist die Dogmatik. Es fragt sich demgemäß, wie die thetische Theologie sich gliedert, und dies muß sich wieder aus ihrer Aufgabe der wissenschaftlichen Formulierung der Selbstaussage des Christentums ergeben. Geschichtlich angesehen und zunächst ganz allgemein ausgedrückt ist das Christentum formell die durch Christum bewirkte Gestaltung des religiösen Lebens oder der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott, welche in dem Gesamtleben der Christenheit oder der Kirche ihre geschichtliche Erscheinung gewonnen hat und Bestimmtheit ihrer Glieder ist, ohne daß jedoch Wesen und Erscheinung des Christentums sich decken. Christus aber ist der Träger und Vermittler der Selbstoffenbarung Gottes zum Heile des sündigen Menschengeschlechtes, Träger und Vermittler der Heilsoffenbarung, bezw. des Heiles selbst. Demgemäß ist in dem Bewußtsein des Christen das Bewußtsein um Gott in Christo das seinem Bewußtsein um sich und sein Verhältnis zu Gott vorgeordnete Moment. Auf diesem Grunde erhebt sich sein Christenstand, sein Verhältnis zu Gott und die Bethätigung dieses seines Verhältnisses sowohl im Verhältuis zu Gott, als zur Welt. So sondert sich leicht die Bethätigung des Christenstandes von dem, was den Christenstand bewirkt und was ihn ausmacht, und es ergibt sich für die Lehre des Christentums eine bequeme Gliederung, deren nähere Erörterung Aufgabe der theologischen Encyklopädie ist. Zuvörderst wäre darzustellen das christliche Wissen oder das Wissen des christlichen Glaubens um das Verhältnis Gottes in Christo zur Menschheit, wie dasselbe ein eigenartiges Verhältnis zu Gott bewirkt, sodann der Besitz und die Bethätigung dieses Verhältnisses zu Gott in dem ganzen Umfange der menschlichen Selbstbethätigung.

Jenes nun ist Aufgabe der christlichen Dogmatik, dieses der christlichen Ethik. Über die Angemessenheit der letzteren Bezeichnung kann kaum ein Zweifel sein, ist aber auch hier nicht zu handeln. Dagegen fragt es sich, ob der Name Dogmatik angemessen ist für die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Wissens um das Verhältnis Gottes in Christo zur Menschheit.

*Δόγμα* von dem transitiven *δοκεῖν*, meinen, glauben gebildet (vgl. *τὰ δοκούμενα*) geht seiner Bedeutung nach zurück auf das intransitive *δοκεῖν*, scheinen, gewöhnlich unpersönlich gebraucht, *δοκεῖ μοι*, ein urbaner Ausdruck für das, was als feststehend erachtet, beschlossen oder angenommen wird. So z. B. bezeichnet *τὰ τῷ πλήθει δόξαντα* die Beschlüsse der Majorität; *τὰ δοκοῦντα*, das was gilt, steht Eur. Tro. 608 gegenüber *τὰ μηδὲν ὄντα*, und *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* oder bloß *οἱ δοκοῦντες* sind bei Plato sowohl, wie im Neuen Testa-

ment (Gal. 2, 2. 6) nicht Leute, die nur etwas zu sein scheinen, sondern Personen, die in allgemeiner Achtung und Anerkennung stehen, allgemeinen anerkannte Männer. Dem entspricht ein zwiefacher Gebrauch des Wortes δόγμα, nämlichst zunächst = Beschluß, Willensmeinung, Verordnung, Dekret, Vorschrift, Gebot — und so überall in der biblischen Gräzität, in welcher es nur Akt. 16, 14 = Beschluß, sonst = Verordnung, Dekret, Gebot, Dan. 2, 13. 3, 10. 12. 29. 4, 3. 6, 8. 9; Ez. 20, 26; 3 Makk. 1, 3; Luk. 2, 1; Akt. 17, 7; Eph. 2, 15; Kol. 2, 14. Sodann = Meinung, Lehrsatz, von den Lehrsätzen der Philosophen, sofern sie für dieselben Allgemeingültigkeit beanspruchen, namentlich seit Aristoteles. Insbesondere werden allgemein geltende Grundanschauungen und von den Stoikern die allgemein anzuerkennenden Grundwahrheiten im Unterschiede von den Doktrinen und Satzungen der Schulen und der einzelnen Philosophen δόγματα genannt. Im pythagoräischen System ist δόγματα so viel als στοιχεῖα = Prinzipien. Nirgend aber kommt δόγμα im Neuen Testament so oder ähnlich vor; auch Eph. 2, 15 steht es nicht, wie etliche gemeint haben, von den Lehrsätzen Christi. Vgl. den Gebrauch von δογματίζεσθαι Kol. 2, 20.

An diesen letzteren Gebrauch knüpft auch die kirchliche Gräzität an, indem die griechischen Väter der ersten Jahrhunderte entsprechend ihrer eigentümlichen Auffassung des Christentums als der wahren Philosophie den Ausdruck von dem philosophischen auf das religiöse Gebiet verpflanzten. An die Stelle der Lehrsätze der Philosophen tritt die durch Christus und die Apostel mitgeteilte und aufgeschlossene Wahrheit. Zunächst wird der Singular τὸ δόγμα gebraucht, um das Ganze der christlichen Lehre, die von der Christenheit geglaubte Wahrheit zu bezeichnen (Ignat., Clem. Al., Orig., Chrys.), wie z. B. Orig. c. Cels. 3, 39 die Apostel und Evangelisten ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος, anderwärts διδάσκαλοι τοῦ δόγματος nennt, und die ἐθελοθρησκεία der Heiden heißt dem gegenüber τὸ δόγμα τῶν ἐθνῶν. Sodann wird auch der Plural gebraucht von den einzelnen Sätzen und Bestandteilen dessen, was der Christenheit als feststehende Wahrheit gilt und gelten muß, was sie glaubt. In beiden Fällen ist die Vorstellung die, daß diese Lehre oder diese Lehrsätze Gegenstand allgemeiner und unbestrittener Anerkennung sind, daß sie geglaubt, anerkannt werden, und δόγμα ist ein der philosophischen Auffassung des Christentums entsprechender synonymer Ausdruck für τὰ πιστευθέντα, πεπιστευμένα. Diesen Gebrauch vermischt oder verwechselt Kahnis unter Anerkennung Rothes in durchaus unbelegbarer Weise mit δόγμα in der Bedeutung Gesetz, Dekret, wenn er den kirchlichen Sprachgebrauch des Wortes dahin erklärt, daß δόγμα eine auf der Autorität der Kirche ruhende Glaubenslehre sei. Im Gegenteil: die Autorität liegt in dem, was als δόγμα bezeichnet wird; es empfängt sie nicht anders woher, sondern die Autorität der Sache selbst bewirkt, daß sie δόγμα, Gegenstand allgemeiner Anerkennung ist. Ein rechtliches Moment liegt ebenfalls nicht in dem Worte, so daß es auch nicht die in rechtlicher Geltung stehende Lehre bezeichnet. Δόγμα ist nichts anderes als δίδαγμα, κήρυγμα, nur unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet. (Die sonst sich findende Unterscheidung von δόγμα und κήρυγμα steht nicht von esoterischen und exoterischen Lehren, sondern unterscheidet die kirchlichen Riten und das, was mit diesen sich verband, von der öffentlichen, auch an

Heiden und Juden ergehenden christlichen Verkündigung und dürfte an *δόγμα* im rechtlichen Sinne = Satzung anknüpfen). Vgl. Suiceri thesaurus eccl. s. v. Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens, 2. Aufl. § 10. Nitzsch, System der christl. Lehre, § 17. Köstlin, Art. Dogmatik in PRE.[2] III, 640.

So würde nun das Dogma die christliche Lehre als allgemein anerkannte Wahrheit etwa im Unterschiede von den Aufstellungen und Lehren der Häretiker sein, Dogmen die einzelnen dieser Lehre angehörigen und aus ihr quellenden Lehrsätze. An und für sich würden die auf die Bethätigung des Christentums sich beziehenden (ethischen) Sätze davon nicht ausgeschlossen sein, wie denn auch Ign. ad Magn. 13 unter *τὰ δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* gerade die ethischen Normen versteht, vgl. Plat. rep. 7, 538, c: *ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν. ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά.* Allein es entspricht nur der Anschauung vom Christentum als einer neuen Philosophie, auf welcher die Übertragung des Wortes beruht, wenn wir frühe schon den Gedanken eines Unterschiedes zwischen eigentlicher Lehre und praktischen Anweisungen annähernd der heutigen Unterscheidung zwischen dogmatischen und ethischen Sätzen finden, z. B. Clem. Alex. Paedag. 1, 1; cf. Socr. h. e. II, 44 (bei Hahn a. a. O.), welcher von Meletius berichtet: *περὶ δόγματος διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖς προσήκειν.* Gerade dieser Sprachgebrauch dürfte dazu berechtigen, in weiterer Ausbildung zwischen *δόγμα* und *ἦθος* so zu unterscheiden, wie es im Interesse der Trennung der Ethik von der Dogmatik später geschehen ist, so daß Dogma und Dogmen von demjenigen gebraucht wird, was den Christenstand begründet und der Bethätigung desselben vorausgeht. Jedoch dürfte der Name Dogmatik für diese Disziplin nur dann berechtigt sein, wenn man erstlich absieht von dem philosophischen Gesichtspunkte, unter welchem die Väter die christliche Lehre so bezeichneten, wenn man zweitens unterscheidet zwischen Dogma und Dogmen, so daß die Dogmatik das Dogma des Christentums darzustellen hat, und wenn man drittens festhält, daß *δογματικός* sich auf die Ausbildung von Lehrsätzen, Dogmen bezieht, so daß Dogmatik die Darstellung des christlichen Dogmas in der Art ist, daß aus demselben Dogmen entwickelt werden. Die geschichtliche Thatsache der Selbstoffenbarung Gottes in Christo ist das Dogma des Christentums, die Grundwahrheit des christlichen Gemeinglaubens und aller christlichen Erkenntnis. Die Dogmen sind die darin enthaltenen Einzellehren, deren Formulierung, so daß auch sie zum Ausdruck des christlichen Gemeinglaubens und der christlichen Erkenntnis geeignet werden, die Aufgabe der Dogmatik und aller auf erkenntnismäßiger Durchdringung des Dogmas gerichteten Arbeit ist. Die Dogmatik ist nicht die Verarbeitung der Dogmen zu einem System, sondern die systematische Entwicklung oder wissenschaftliche Herstellung der in dem Dogma enthaltenen Dogmen. Das Dogma des Christentums ist stabil, die dogmatische Arbeit und die Dogmen haben ihre Geschichte, je nachdem sie in Gemäßheit der Bedürfnisse und Erfahrungen der Kirche in den Vordergrund des religiösen Lebens und der geistigen Arbeit getreten sind und je nachdem eine größere oder geringere Kräftigkeit und Treue des Glaubenslebens sich in ihrer Entwicklung und Behauptung bewiesen hat. Weiteren Erörterungen über das

Wesen des Dogmas, das Verhältnis von Dogma und Kirche u. a. kann ein Einfluß auf die Gestaltung der Dogmatik mit wissenschaftlicher Berechtigung um so weniger gestattet werden, als dieselben erst auf Grund der Dogmatik angestellt werden können, hier aber es sich nur um die Berechtigung oder Brauchbarkeit dieses Namens der Disziplin handelt.

Jul. Müller, Art. Dogmatik in PRE.[1] III, 433. Jul. Köstlin, Art. Dogmatik in PRE.[2] III, 640. Rothe, Zur Dogmatik, 1863. Erster Artikel: Begriff der evang. Dogmatik S. 1–54. Nitzsch, System der christl. Lehre, 5. Aufl. § 17 A. 3. A. Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens, 2. Aufl. § 10 A. 1. Al. Schweizer, Die christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen; 2. Aufl. § 8 ff. M. Kähler, Die Wissenschaft der christl. Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus, § 20–24. v. Hofmann, Theol. Ethik, S. 12 ff. Biedermann, Christl. Dogmatik, 2. Aufl. 1884. § 1–6. Ferner die betr. Abschnitte in den Bearbeitungen der theol. Encyklopädie.

## 2. Die Methode der Dogmatik.

Die Dogmatik ist keine historische Disziplin, welche eine wissenschaftliche Darstellung der irgendwann und -wo in der Christenheit geltenden Lehre zu geben hätte (Schleiermacher, Rothe, und ebenso im Grunde Philippi, Kahnis; vgl. Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien). So wertvoll derartige Darstellungen auch sein können, so erfüllen sie doch die Aufgabe der systematischen Theologie nicht, auch wenn damit beabsichtigt wird, die Wahrheit selbst und nicht nur einen besonderen Lehrbegriff darzustellen. Das Christentum beansprucht die thatsächliche Verwirklichung des rechten Verhältnisses zu Gott auf Grund der Offenbarung Gottes in Christo zum Heile der Menschheit zu sein, und demgemäß hat die Dogmatik des Christentums die Lehre desselben als Wahrheit darzustellen, bezw. die Wahrheit in betreff Gottes und seiner Offenbarung in Christo, die Wahrheit in betreff des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott zu entwickeln. Allerdings existiert das Christentum seit einigen Jahrhunderten nur in der Form von Sonderkirchen mit Sonderbekenntnissen als Aussagen ihres Glaubens und ihrer Wahrheitserkenntnis, und der Dogmatiker wird unwillkürlich seine Arbeit von dem Gesichtspunkte der Sonderkirche aus unternehmen, der er angehört. Dennoch aber kann er sich nicht als Aufgabe stellen, was eventuell nur Ergebnis seiner Arbeit sein kann, ohne die Aufgabe der Dogmatik mit der der sonderkirchlichen Apologetik oder Polemik zu verwechseln. Eine katholische, lutherische, reformierte Dogmatik hat in erster Linie immer nur die Bedeutung einer dogmenhistorischen Monographie. Die prinzipielle Aufgabe der christlichen Lehrwissenschaft ist eine umfassendere, und ihre Lösung wird stets zur Klärung der Streitfragen beizutragen haben. Das Christentum selbst fordert eine solch umfassendere Auffassung der dogmatischen Arbeit. Denn so unbedingt es den Anspruch auf die thatsächliche Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christo erhebt, so selbstverständlich ist die Frage zu stellen, ob auch Wesen und Erscheinung des Christentums sich decken — ja so selbstverständlich lautet das christliche Selbstbekenntnis des Einzelnen, wie der Christenheit dahin, daß dies nicht der Fall ist. Und eben darum ist es Aufgabe der Theologie, als der Wissenschaft der Kirche, darzustellen, was thatsächlich Anspruch auf Wahrheit hat, um danach die Sonderansprüche auf Erkenntnis der Wahrheit zu messen. Diese Arbeit gehört wesentlich mit zu den Bedingungen

der Selbsterhaltung des Christentums. Daß so die wissenschaftliche Arbeit von vornherein den Boden der Reformation betritt, ergibt sich aus ihren eigenen Prinzipien, ist dann aber auch nicht als sonderkirchliche Voreingenommenheit zu beurteilen.

Gerade dieser Aufgabe gemäß kann nun auch kein außerhalb des Christentums Stehender die Aufgabe der christlichen Dogmatik lösen (Kaftan). Ein solcher — z. B. ein gebildeter Brahmane — könnte höchstens eine Arbeit wie Nägelsbachs homerische und nachhomerische Theologie oder Schmidts Ethik der alten Griechen liefern, — eine zwar höchst interessante, aber die Aufgabe der systematischen Theologie nicht lösende Leistung. Der Theologe muß innerhalb des Christentums stehen, wenn seine Arbeit Mitarbeit an der wissenschaftlichen Darstellung der Selbstaussage des Christentums nicht bloß als historischer Erscheinung, sondern als Wahrheit sein soll. Er kann nur dann den christlichen Glaubensinhalt als Wahrheit darstellen, wenn er die Erkenntnis desselben als Wahrheit gewonnen hat. Er hat nicht über das Christentum zu philosophieren, sondern aus ihm muß das Christentum selbst reden, wobei er selbstverständlich auch bezüglich seiner selbst den Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung des Christentums geltend zu machen hat. Dazu aber verpflichtet und befähigt ihn ebenso sein Christenstand, wie seine wissenschaftliche Aufgabe. Allerdings ist die fundamentale Aussage des Christentums von der Selbstoffenbarung Gottes in Christo Aussage einer der Geschichte angehörigen Thatsache, allein sie ist zugleich auch mehr als dies, sie ist Behauptung einer mit dieser geschichtlichen Thatsache gegenwärtig gewordenen, übergeschichtlichen Thatsache, nämlich einer fort und fort bestehenden Wirklichkeit des Verhältnisses Gottes zur Menschheit. Diese Wirklichkeit will auf dem ihr entsprechenden empirischen Wege — also auf dem Wege der religiösen Selbstbeziehung zu Gott in Christo erkannt werden, und erst auf dem Grunde der konstatierten Wirklichkeit kann sich die wissenschaftliche Arbeit erheben.

Daraus ergibt sich, daß der Dogmatiker vor allen Dingen eine Vorfrage zu erledigen hat, um sich das Recht zur wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Dogmas als Wahrheit zu sichern, nämlich die Frage nach dem Grunde oder richtiger nach der Entstehung der christlichen Gewißheit, und damit der christlichen Erkenntnis; wozu freilich erforderlich ist, daß der Inhalt der christlichen Gewißheit oder die christliche Wahrheit zunächst in einfachster, ebenso umfassender wie zentraler Weise zum Ausdruck gebracht wird. Diese Ausführung bildet die Grundlegung für die eigentliche Darstellung der christlichen Dogmatik und tritt als Prinzipienlehre an die Stelle der bis heute noch nicht völlig überwundenen sogen. Prolegomena mit ihren Erörterungen über Begriff und Wesen der Religion, Vernunft und Offenbarung, Kanon und Inspiration, Protestantismus und Katholizismus u. s. w., welche teils der Religionsphilosophie, teils der Dogmatik selbst, teils anderen theologischen Disziplinen angehören. Einen weiteren Unterbau als jene Frage nach der Entstehung oder dem Grunde der christlichen Gewißheit resp. Erkenntnis bedarf aber die Dogmatik auch nicht, weder eine Fundamentaldogmatik, wie sie Voigt gegeben und welche der Dogmatik durch Vorwegnahme einzelner Punkte vorgreift, noch eines „Systems der christlichen Gewißheit" (Franck), welches abgesehen von schwerwiegenden anderweitigen

Bedenken, die Frage nach ihrer Entstehung nur streift, im übrigen aber, so wie es vorliegt und abgesehen von der Frage nach seiner wissenschaftlichen Berechtigung, einen Hauptzweig des dogmatischen Beweises, den Nachweis der analogia fidei (s. u.) zum Teil vorwegnimmt, — am allerwenigsten aber einer Darstellung der „christlichen Grundwahrheiten oder der allgemeinen Prinzipien der christlichen Dogmatik" (von der Goltz), welche in dem Kleide einer Fundamentaltheologie doch schließlich nur eine Minimaltheologie anbahnen. Die Erörterung jener Frage nach der Entstehung der christlichen Gewißheit dürfte auch die richtige Gestalt und den eigentlichen Inhalt der Apologetik bilden, welche man der Dogmatik glaubt vorausschicken zu müssen und welche nur zu leicht in Versuchung gerät, Zeitfragen an die Stelle der bleibenden Grundfrage zu setzen, und das Geschäft zu betreiben, welches in einer dem Christentum entsprechenderen Weise offensiv die Polemik zu übernehmen hat. Eine Apologetik aber, welche die wechselnden Zeitfragen, je nachdem sie auftauchen, aufnimmt, und die immer neuen Angriffe auf das Christentum im vorwaltenden Interesse seiner Bekenner abwehrt, greift ebenso in die Dogmatik, wie in die übrigen theologischen Disziplinen hinein.

Da die Dogmatik kein Referat, sondern wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheitserkenntnis in den angegebenen Grenzen zu sein hat, so wird sie das Hauptgewicht auf die Führung des dogmatischen Beweises zu legen haben. Das Beweisverfahren hat nun, abgesehen von den allgemeinen Ansprüchen an wissenschaftliches Verfahren den besonderen Ansprüchen zu genügen, welche das Objekt stellt. Es wird bei jeder Aussage sich in erster Linie um den Nachweis handeln, daß sie wesentlich und wirklich christlich sei, notwendiger Bestandteil des christlichen Dogmas. Hiezu ist ein Zweifaches erforderlich, ein historischer und ein dogmatischer Nachweis. Der historische Nachweis ist nicht zu verwechseln mit einem sogenannten dogmenhistorischen Beweise. Denn daß etwas als Aussage des christlichen Glaubens aufgetreten oder geltend gemacht worden ist, ist weder Nachweis noch Beweis seiner Christlichkeit. Was aber sonst unter dogmenhistorischem Beweise verstanden werden kann und berechtigt ist, ist etwas anderes, nur kaum der Dogmatik Angehöriges. Vielmehr wird der Nachweis der Christlichkeit auf die Urkunden des Christentums zurückzugehen haben und zum Schriftbeweise sich gestalten, dessen entscheidende Bedeutung sich bemißt nach dem eigentümlichen Werte dieser Urkunden oder der heil. Schrift; letzterer aber kann wegen ihres Zusammenhanges mit der Offenbarungsthatsache erst innerhalb des Systems selbst zur Sprache kommen. An dieser Stelle kann vorläufig nur der Wert des Urkundenbeweises für denselben in Anspruch genommen werden. (Inwiefern die heil. Schrift als Urkunde zugleich auch Erkenntnisquelle ist, so daß der „Schriftbeweis" bei weitem mehr zu leisten hat, als das Wort an und und für sich besagt, s. unten 6, IV). Da die Schriftaussagen selbst aber als begründet resp. in ihrem Werte begriffen werden wollen und müssen, um nicht als mehr oder weniger äußerliche Autorität die wissenschaftliche Arbeit einzuschränken oder aufzuheben, so fordert der historisch geartete Schriftbeweis zu seiner Ergänzung den Nachweis des Zusammenhanges der betr. Aussage mit der fundamentalen und zentralen christlichen Gewißheit oder den Nachweis der nach Röm. 12,6 sogen. analogia fidei, d. i. den Nachweis, daß die

betreffende Aussage in genauem und notwendigen Zusammenhange mit der Erhaltung und Förderung, Begründung und Bewährung nicht sowohl der christlichen Erkenntnis als des christlichen Glaubensverhaltens stehe. Man könnte dies auch den psychologischen Beweis nennen.

So hat der dogmatische Beweis ein dreifaches zu leisten. Er hat die allgemeine Aufgabe aller wissenschaftlichen Beweisführung zu erfüllen und dialektisch die innere Gesetzmäßigkeit und Vernünftigkeit der Aussagen in Konformität mit den allgemeinen Gesetzen der Erkenntnis darzuthun; er hat die Schriftmäßigkeit der Aussagen (biblisch-theologisch) aufzuzeigen, und er gipfelt in dem psychologisch zu gewinnenden Nachweise der analogia fidei, — er ist dialektisch, historisch oder biblisch-theologisch und religiös-psychologisch zu führen, ohne daß darum jede dieser drei Seiten gesondert zu verfolgen wäre.

Anm. 1. Die Frage nach dem dogmatischen Beweise entscheidet auch über die schon von den Scholastikern überkommene Unterscheidung zwischen articuli puri und mixti. Unter ersteren sollen diejenigen Aussagen zu verstehen sein, welche durchaus auf Offenbarung beruhen, unter letzteren alles, was teilweise oder zugleich der sogen. natürlichen Gotteserkenntnis angehört. Ob und eventuell wie weit von einer solchen die Rede sein kann, wird sich in der Lehre von der Entstehung der christlichen Erkenntnis ergeben. Jedenfalls aber schöpft die christliche Gotteserkenntnis nicht aus ihr. Ist das Christentum die durch die Offenbarung Gottes in Christo bewirkte Gestaltung des gottbezogenen Lebens und wissen wir, was Gott für uns ist, nur in Christo und durch ihn, — gibt Gott alles, was er für uns ist, uns in Christo zu erkennen und zu erfahren, so ist selbstverständlich die christliche Erkenntnis in ihrem ganzen Umfange und Inhalte gebunden an die Gottesoffenbarung in Christo. Alle Aussagen der christlichen Lehre in betreff Gottes sind Aussagen über den, der alles, was er ist, in Christo erschließt, so daß z. B. auch diejenigen Prädikate Gottes, welche sich schon aus dem allgemeinen Gottesbegriff ergeben, für den Christen Prädikate dessen sind, den er nur als den Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi kennt, wodurch dann aber diese Prädikate auch sofort in einem anderen Lichte und mit neuem Inhalte erfüllt erscheinen; so z. B. die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit. Daß dasselbe in betreff der Anthropologie und speziell der Lehre von der Sünde gilt, liegt auf der Hand. Die durch die Offenbarung bewirkte Erkenntnis der Sünde bedarf weder zu ihrer Bereicherung und Vertiefung, noch zu ihrer Stütze derjenigen Sündenerkenntnis, welche auch abgesehen von der Offenbarung vorhanden ist. Demgemäß kann es für den christlichen Glauben und darum auch für die Dogmatik, welche all' ihre Aussagen darauf hin zu prüfen hat, daß sie Ausdruck der spezifisch christlichen Erkenntnis seien, keine articuli mixti mehr geben, wenigstens nicht in dem Sinne der Zusammensetzung aus verschiedenen Erkenntnisquellen und der Notwendigkeit zwiefacher Beweisführung, um dann erst ganz bewiesen sein. Von welcher Bedeutung dies ist für die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Lehrwissenschaft zur Philosophie, speziell zur philosophischen Theologie, Religionsphilosophie und philosophischen Ethik, liegt auf der Hand. Es gibt ja freilich Voraussetzungen, mit denen das Christentum überall rechnet, wo es um Anerkennung wirbt, — es gibt eine, sei es thatsächlich, sei es logisch dem christlichen Glauben voraufliegende

Gewißheit, welche aber durchaus aufgenommen und neu gesetzt erscheint in der christlichen Glaubensgewißheit (s. 4), darum auch für den Christen durchaus in Abhängigkeit steht von dem christlichen Glaubensobjekte, nicht aber umgekehrt. Demgemäß ist die energische Opposition Ritschls gegen den Begriff der articuli mixti und seine Verwertung durchaus berechtigt. Was an demselben Richtiges ist, wird sich bei der Untersuchung der Voraussetzungen der christlichen Erkenntnis ergeben. Die durch die Ablehnung der articuli mixti notwendig werdende eingreifende Umgestaltung namentlich der herkömmlichen Darstellung der speziellen Theologie muß die Wissenschaft auf sich nehmen.

Anm. 2. In betreff des dialektischen Beweises muß es für unzulässig erachtet werden, die Arbeit bezw. Ergebnisse christlicher Erkenntnis dem erkenntnistheoretischen Kanon einer philosophischen Schule zu unterstellen, wie dies seitens Ritschls und seiner Schüler geschieht. Wenngleich die christliche Erkenntnis wie alle Erkenntnis den Gesetzen des geistigen Lebens entsprechend sich gestaltet, so ist sie doch als Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christo nicht bloß so entschieden inhaltlich bestimmt durch ihr Objekt, sondern zugleich so durchaus einzigartig in ihren Ansprüchen an das erkennende Subjekt in Beziehung auf die Mittel und Wege, auf denen sie gewonnen wird, daß erst die Untersuchung über die Entstehung der christlichen Erkenntnis Aufschluß geben kann über Art und Grenzen derselben. Von hier aus wird die Anwendung jedes erkenntnistheoretischen Kanons, welcher den Anspruch auf inhaltliche Bestimmung oder Begrenzung der Erkenntnis erhebt, dem christlichen Urteil unterzogen werden müssen.

Anm. 3. Daß die Aufgabe des Schriftbeweises nicht gelöst wird durch eine Sammlung der dicta probantia, sondern eine weit umfassendere ist, hat zuerst Schleiermacher betont (Gl.-L., § 27, 3) und Hofmann in seinem Schriftbeweise zuerst ausgeführt. Auf diese Anregung ist die „organische Entfaltung der Glaubenslehren der hl. Schrift" zurückzuführen, welche Kahnis im ersten Teile seiner „historisch genetischen Darstellung der lutherischen Dogmatik" (1. Aufl.) gibt. Außerdem haben nur Wenige sich dieser Aufgabe ernstlicher angenommen, wie z. B. Thomasius in seiner Christologie und Biedermann in seiner christlichen Dogmatik, bei welch letzterem aber die Reproduktion der biblischen Vorstellungen nur den Ausgangspunkt bildet für die spekulative Umbildung und eventuelle Auflösung derselben. Wie kümmerlich es im übrigen noch vielfach mit dem Schriftbeweise bestellt ist und wie unverhältnismäßig er auch bei sonst gediegener Arbeit zurücktritt, zeigt u. a. Dorners Dogmatik, sowie jede Untersuchung und Vergleichung irgend eines der geläufigen christlichen Begriffe auch in der wissenschaftlichen Darstellung des Christentums mit dem entsprechenden biblischen Begriff. Für ein beschränktes Gebiet hat Ritschl die Aufgabe gründlicher in Angriff genommen (Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung; 2. Bd.: Der biblische Stoff der Lehre), wenn gleich die Erhebung des biblischen Gehaltes bei ihm nicht die Stellung eines Beweises annimmt und verschiedene in sein System nicht passende Ausführungen als apostolische Theologumena aus dem Beweismaterial ausgeschlossen werden. Die Vorarbeit für den Schriftbeweis hätte die biblische Theologie zu leisten, ohne daß dieselbe aber bis dahin ihrer Aufgabe Genüge geleistet hat. Namentlich fehlt es den Arbeiten zur

neutestamentlichen Theologie (auch dem Hauptwerk der Gegenwart von B. Weiß) an der richtigen Methode. Es wird und kann nie gelingen, die neutestamentlichen Lehrtropen zu begreifen und richtig darzustellen, so lange sie nicht von ihrer alttestamentlichen Basis aus erfaßt, verstanden und verglichen werden. Es ist Hengstenbergs, Hofmanns und Becks bleibendes Verdienst, in dieser Hinsicht wieder an den Schriftgebrauch der Reformatoren angeknüpft und ein neues Verständnis des Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament angebahnt zu haben. Wie dürftig auch bei sonst gutem Willen die Verwertung des A. T. zum Verständnis des N. T. bleibt, zeigt der nun fast 30 Jahre alte und mit Ausnahme der Arbeiten zum Hebräerbrief ohne Nachfolge gebliebene Versuch Umbreits: Der Römerbrief auf dem Grunde des A. T. ausgelegt. In der Gegenwart repräsentieren nur Ritschl in seinem genannten Werke und Cremer, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Grazität, diesen Gedanken, dessen Berechtigung aber mehr und mehr anerkannt wird. Erst von hier aus ergibt sich auch nicht bloß das Recht, sondern die Pflicht der vollen Verwertung des A. T. für den Schriftbeweis, auch ohne daß zuvor und außerhalb des Zusammenhanges des Systems eine Untersuchung über den Wert und die Bedeutung des A. T. angestellt zu werden braucht. Schleiermachers Urteil über das A. T. und seine Bedeutung für die christliche Erkenntnis resp. die Dogmatik (Gl.-L., § 12, 2. 3) erweist sich von hier aus schon als durchaus verfehlt.

Anm. 4. Die Forderung der analoga fidei dürfte die richtige wissenschaftliche Formulierung dessen sein, was Thomasius (Christi Person u. Werk § 5) als Nachweis des kirchlichen Konsensus fordert und wovon er selbst sagt, daß mit einem bloßen Aggregat von noch so zahlreichen Stellen aus den älteren Vätern und Lehrern der Kirche wenig gedient sei und daß die eigentliche Aufgabe die wäre, nachzuweisen, wie dieselbe Bewegung des Denkens im Glauben, die sich im Geiste des Theologen vollziehe, an der großen dogmengeschichtlichen Bewegung ihr Gegenbild habe. So gefaßt wird die Dogmatik leicht überladen mit dogmengeschichtlichem Material, ja im Grunde genommen in eine Kritik der Dogmengeschichte verwandelt, welche überdies Gefahr läuft, die Dogmengeschichte in der nur zu gebräuchlichen Weise nach den Rubriken und dem Schema der Dogmatik abzuhandeln. Zieht man in Betracht, daß die Dogmengeschichte die bis dahin noch nicht genügend gelöste Aufgabe hat, vor allem zu untersuchen, unter welchem Gesichtspunkte das Christentum in den betreffenden Zeiten und Vertretern aufgefaßt und gelebt worden ist, um von hier aus die Lehrbildung und ihre eigentümlichen Wege zu begreifen, so dürfte es als das Angemessenste erscheinen, der Dogmengeschichte ihre Aufgabe für sich zu überlassen, um so mehr als es sich dabei als notwendig herausstellen dürfte, die kirchlichen Schriftsteller unter Absehen von den uns geläufigen dogmatischen Rubriken von neuem zu lesen und zu verstehen. Insofern aber der Glaube nicht etwas nur Subjektives und Individuelles ist, sondern wo er ist, stets mit der Gemeinschaft zusammenschließt, oder daß er nicht bloß das Verhalten des einzelnen, sondern das Verhalten der Gemeinschaft oder der Gemeinde Gottes ist, so wird auch der Nachweis der analogia fidei nicht anders erfolgen können, als indem der Theologe sich mit dem geschichtlichen Glaubensleben der Gemeinde Gottes, der Kirche zu-

sammenschließt und auseinandersetzt. Denn die Untersuchung der analogia fidei ist zugleich die Kritik dessen, was als Glaubensaussage geltend gemacht worden ist und wird oder die Kritik des kirchengeschichtlichen Glaubenslebens und der kirchlichen Glaubenslehre, und ohne solche Kritik wäre auch der kirchliche Konsensus nicht einmal zu finden, geschweige denn aufzuzeigen. Gerade auf diesem Punkte liegt die kirchliche Bedeutung der wissenschaftlichen Arbeit des Dogmatikers. Hier wird die Frage nach Recht und Wahrheit der dogmatischen Aussagen zu entscheiden sein und der Gefahr vorgebeugt werden, daß das formale Recht, die Rechtsgültigkeit bestehender Lehre die Arbeit des Glaubens und der Wissenschaft lahm lege und die Autorität des geltenden Rechtes von der sittlichen Pflicht entbinde. Andrerseits aber ist es auch gerade dieser Punkt, die analogia fidei, welche den Dogmatiker nötigt, sich und seine Arbeit der kirchlichen Kritik rückhaltlos zu unterstellen, ja die Kritik der Kirche d. i. der christlichen Gemeinde von dem Gesichtspunkte der analogia fidei aus zu fordern. Denn bei ihr ruht die Entscheidung über die Ergebnisse der Arbeit.

J. Müller und J. Köstlin, a. a. O. — Reuter, Abhandlungen zur systemat. Theologie II.: Über Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises. Berlin 1855, S. 155 ff. — Außerdem in den Lehrbüchern der Dogmatik, z. B. Schleiermacher § 20—26. Dorner § 13. Kähler § 22 u. a.

## 3. Die Aufgabe der dogmatischen Prinzipienlehre.

I. **Begrenzung der Frage.** Die Frage nach der Entstehung der christlichen Erkenntnis ist nicht bloß zu unterscheiden von der Frage nach der Entstehung des Christentums überhaupt, auf welche die Christologie Antwort gibt, sondern auch von der Frage nach der Entstehung der Erkenntnis seiner ersten Zeugen und Verkündiger, also von der Frage nach der Entstehung der apostolischen Erkenntnis. Auch diese Frage kann nur im Zusammenhange der christlichen Lehrdarstellung selbst zur Sprache kommen, da sie aufs engste zusammenhängt mit derjenigen Geschichte, welche Grundlage und Objekt des christlichen Glaubens ist. Vielmehr handelt es sich hier um die religiös-psychologische Frage, wie christliche Erkenntnis überall, wo sie ist und bezweckt wird, abgesehen von den individuellen Besonderungen des betreffenden Vorgangs zu stande kommt, bezw. wie die christliche Gewißheit sich selbst rechtfertigt.

Anm. Es ist nicht angängig, der Erörterung dieser Frage nach der subjektiven Entstehung der christlichen Erkenntnis die Lehre von ihrer objektiven Bewirkung durch die Offenbarung und die hl. Schrift zu substituieren und der eigentlichen Dogmatik eine Lehre von der Offenbarung und von der hl. Schrift oder der Inspiration voraufzuschicken. Denn allerdings ist die Offenbarung Gottes in Christo der Entstehungsgrund der christlichen Erkenntnis, aber auch zugleich Objekt und Inhalt derselben. Und ebenso ist thatsächlich alle christliche Erkenntnis an die hl. Schrift gebunden, aber die hl. Schrift empfängt erst Wert und Bedeutung von der Offenbarung her, von der sie handelt, so daß von ihr nur im Zusammenhange mit dieser die Rede sein kann. Auch wäre mit einer Lehre von der Offenbarung und der Inspiration immer noch nicht die Frage beantwortet, wie denn die Über-

zeugung von der Wahrheit der Offenbarung und des Schriftzeugnisses zu stande komme. Und um diesen Punkt handelt es sich vor allem. Offenbarung aber und Inspiration als bloße Formbegriffe zu erörtern, ist um so zweckloser, als diese Formen durchaus eigentümlich bestimmt sind von dem christlichen Inhalt, wodurch sie sich von allen außerchristlichen Analogien auch formell unterscheiden, so daß auch sie nur von ihrem Inhalte aus auf ihre Realität hin geprüft werden können.

II. **Gang der Untersuchung.** Christliche Erkenntnis ist außerhalb des Christentums nicht vorhanden. Ihre subjektive Voraussetzung ist das Christentum, der Christenstand des erkennenden Subjekts, und dieser schließt die Gewißheit, die Überzeugtheit in betreff der Wahrheit des Christentums in sich. Es ist daher die fundamentale Frage, wie diese Überzeugtheit, diese Gewißheit zu stande kommt. Mit der Berechtigung der christlichen Gewißheit steht und fällt die Berechtigung des Inhaltes der christlichen Erkenntnis. Auf Grund der christlichen Gewißheit d. i. der Gewißheit in betreff der Wahrheit des Christentums oder genauer der Gottesoffenbarung in Christo erhebt sich die Arbeit des Christen oder der christlichen Gemeinde an der erkenntnismäßigen Erfassung und Darlegung der Wahrheit, deren sie gewiß ist.

Nun beansprucht das Christentum, daß die Gewißheit in betreff dessen, was es ist und bietet, überall sich einstelle, wo es sich darbietet. Selbstverständlich muß die Überzeugungskraft in der Sache selbst liegen, um welche es sich handelt. Das Christentum würde sich in Widerspruch mit dem Wesen des Menschen setzen, wenn es Annahme ohne Überzeugtheit beanspruchte. Es rechnet mit der Fähigkeit der Menschen, es zu verstehen, — es macht Voraussetzungen, an welche es anknüpft. Diese Voraussetzungen gilt es zunächst ins Auge zu fassen.

So ergibt sich für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung der christlichen Erkenntnis eine dreiteilige Untersuchung: 1) die Voraussetzungen des Christentums; 2) die Entstehung der christlichen Gewißheit; 3) die Quellen der christlichen Erkenntnis.

Anm. Es erhellt, daß die hier gestellte, für die Darstellung des christlichen Glaubensinhaltes oder der Christentumslehre als Wahrheit unerläßliche Vorfrage und Aufgabe etwas ganz anderes ist, als was Frank's „System der christlichen Gewißheit" bezweckt. Als Voraussetzung des Systems der christlichen Wahrheit kann ihm eine wissenschaftliche Berechtigung nicht zugestanden werden. Sofern es den Nachweis führt, daß sich in der christlichen Gewißheit alle Momente der christlichen Wahrheit gesetzt finden, würde es, wie schon gesagt (s. 2, S. 55), dort seine Stelle haben, wo es sich um den Nachweis der analogia fidei handelt, und auch hier wiederum würde es, so wie es vorliegt, seine Aufgabe nicht lösen. Abgesehen noch von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Bestimmung des Begriffs der christlichen Gewißheit, widerspricht es auch dem Wesen des Christentums als Offenbarungsreligion, die christliche Gewißheit zum Ausgangspunkt eines ihren Inhalt spekulativ entwickelnden Verfahrens zu machen, zu dessen Korrektur und Ergänzung dann die Offenbarungsurkunde herabsinkt, während die Offenbarung selbst und im Zusammenhange mit ihr die Offenbarungsurkunde die Quelle aller christlichen

Erkenntnis ist, s. unten, dritter Abschn. Wenn Frank dies einerseits anerkennt, so widerspricht sein Verfahren diesem Prinzip, und dieser Selbstwiderspruch wird dadurch nicht aufgehoben, sondern verschärft, daß er nicht die Offenbarung — Christus für uns —, sondern, wie man nach geläufigem Sprachgebrauch sagen würde, Christus in uns zum Ausgangspunkte macht. Die anderweitigen Bedenken gegen diesen von Luther durch ein bekanntes Schlagwort gekennzeichneten Ausgangspunkt liegen auf der Hand. Die eigne Erfahrung kann weder für den Christen noch für den christlichen Theologen der Ausgangspunkt sein, weil es sich für sie beide, nicht bloß für den ersteren, bis zu Ende sowohl sich selbst als der ganzen Welt gegenüber um das „trotzdem" und „dennoch" des Glaubens (Ps. 73; Röm. 4, 5. 18) handelt, um eine Gewißheit aus überwiegenden Gründen trotz alles Widerspruchs und Selbstverstandes der an sich selbst und an dem Zusammenhang des Weltlebens gemachten Erfahrung. Die Folgen dieses Verfahrens sind klar. Wer die von Frank so eigentümlich beschriebene Erfahrung nicht kennt oder wem dieselbe durch spätere Erfahrungen verdunkelt wird, so sehr verdunkelt, daß sie ihm als Illusion erscheint, ist verloren und sucht sich zu retten durch den Versuch, sein Christentumsverständnis nach vermeintlichen anderen und angeblich besser begründeten Erfahrungen zu gestalten. So führt dann diese vermeintlich positivste aller Positionen direkt hinüber in ihren Gegensatz, den Rationalismus, der nur noch mit den von Christo aus mitgeteilten neuen Motiven und Zwecken rechnet. Im übrigen aber ist freilich die christliche Gewißheit auch Gewißheit der Wiedergeburt, aber erst an zweiter Stelle und als Glaubensgewißheit, nämlich so, daß die eigne Wiedergeburt zugleich Objekt, nicht Grund und Ausgangspunkt des Glaubens bildet. Ich glaube an meine Wiedergeburt, weil und damit daß ich an Christus für mich, Christus für uns glaube, nicht weil ich sie erfahren habe als „Setzung eines neuen Ichs". Dies letztere aber endlich ist das bei weitem bedenklichste an dem System der christlichen Gewißheit und den davon abhängigen Systemen der christlichen Wahrheit und der christlichen Sittlichkeit. Es wird mit einem Begriff der Wiedergeburt gerechnet, welcher der Wirklichkeit ebensowenig wie dem des Neuen Testaments und der Reformatoren entspricht und den von Ritschl und seiner Schule eingeschlagenen Wegen den Schein der Berechtigung verleiht. — Christliche Gewißheit ist die Überzeugtheit des Christen von der Wahrheit des Christentums oder genauer der Gottesoffenbarung in Christo und von dem Rechte bezw. der Pflicht des Glaubens. Damit wird dann die christliche Gewißheit zur Glaubensgewißheit in betreff des eigenen Heilsstandes oder zum Glauben an den eigenen Heilsstand. Nach diesen beiden Seiten hin ist die christliche Gewißheit certiduto salutis und zwar, wie sich zeigen wird (s. 5 u. V, 3), in der Form des Glaubens. Wie kommt dieser Glaube, diese Überzeugtheit zu stande? Das ist die notwendige Vorfrage der theologischen Arbeit an der Darstellung der christlichen Lehre als Wahrheit, und darum muß das „System der christlichen Gewißheit" ersetzt werden durch die Untersuchung über die Entstehung der christlichen Erkenntnis.

## 4. Der dogmatischen Prinzipienlehre erster Abschnitt: Die Voraussetzungen des Christentums.

I. **Das Wesen des Christentums.** Um die Voraussetzungen des Christentums zu finden, ist es erforderlich, sich zu vergegenwärtigen, was das Christentum ist oder sein will. Zwar kann eine wissenschaftlich begründete und erschöpfende Aussage über das Wesen des Christentums erst das Resultat der dogmatischen Erörterung sein. Aber eine allgemeine Aussage über dasselbe kann und muß vorausgehen, so gewiß die Theologie nicht dem Christentum, sondern dieses jener voraufgeht und das Bewußtsein des Christen um das, was Christentum ist, der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit ist.

Das Christentum fällt unter den Allgemeinbegriff der Religion, d. i. der Selbstbeziehung der Menschheit auf Gott. Es bedarf jedoch nicht einer Untersuchung über das Wesen der Religion, um das Christentum verstehen und würdigen zu können. Eine solche ist Aufgabe des Philosophen, welcher die Erscheinungen des menschlichen und menschheitlichen Lebens als Bethätigung des Geistes in ihrer Einheit und Notwendigkeit zu erfassen sucht. Um so weniger kann von diesem Allgemeinbegriff aus Licht auf das Christentum fallen, als das Christentum selbst sich verneinend verhält zu allem, was unter diesen Begriff fällt, mit Ausnahme der Religion Israels, so weit dies Volk sich nicht in Gegensatz zum Christentum gestellt hat. Aber auch die Anerkennung, welche es der Religion Israels in so hohem Maße zollt, daß es sich durchaus bejahend zu derselben verhält, schließt zugleich die Aufhebung derselben als einer bloßen Vorstufe in sich, also die Verneinung ihrer Berechtigung neben dem Christentum. Vgl. Brief an die Hebr., Apg., Röm. 9—11. Das Christentum will nicht bloß Universalreligion sein oder werden, sondern es beansprucht, alleinige Verwirklichung der Religion zu sein, die Wahrheit in betreff Gottes zu kennen und wirkliche Verbindung mit Gott zu haben und zu bieten, während überall außerhalb desselben Gott höchstens gesucht wird, ohne aber gefunden zu sein. Mit diesem Anspruch ist es gleich bei seiner ersten Erscheinung der Welt gegenüber getreten, diesen Anspruch erhebt es in allen Arten und Abarten seiner geschichtlichen Erscheinung. Ein Fallenlassen dieses Anspruchs auch unter dem Vorwande einer Vervollkommnung kommt einer Selbstverneinung gleich. — Akt. 14, 15 ff. 17, 22 ff.; 1 Theff. 4, 5; 2 Theff. 1, 8; Gal. 4, 8. 9.

Es genügt jedoch nicht, zu sagen, das Christentum beanspruche die alleinige Verwirklichung der Religion zu sein. Die Bedeutung Christi will noch ausgedrückt werden. Das Christentum ist die durch Christum bewirkte Gestaltung des religiösen Lebens oder der Selbstbeziehung zu Gott, näher die durch Christum bewirkte Gemeinschaft mit Gott, 1 Joh. 1, 3; Joh. 1. 12. 14, 6; Hebr. 10, 19; 1 Petr. 3, 18; Röm. 5, 2; Ephes. 2, 18. 3, 12; Gal. 4, 4—6 u. a.

Ferner kommt in Betracht, welcher Art diese Bewirkung durch Christum ist. Es ist nicht bloße Unkenntnis Gottes, welche Christus aufgehoben hat, 1 Theff. 4, 5; 2 Theff. 1, 8; Gal. 4, 8. 9; Joh. 1, 18. 17, 3, und von welcher bei den Juden nicht die Rede sein konnte. Denn Joh. 16, 3 negiert nicht die Wahrheit der Gotteserkenntnis Israels, sondern den Besitz derselben auf seiten der Feinde Christi und seiner Jünger (vgl. Mt. 22, 29); auch schließt Joh. 1, 18

Joh. 4, 22 nicht aus, ebensowenig wie Jes. 45, 11; Jer. 31, 34 und die messianische Erwartung der Offenbarung Jehovahs Aussprüche wie Jer. 9, 24; Hos. 13, 14; Ps. 36, 11. 91, 14 u. a. ausschließen. Es ist nicht bloße Mitteilung der rechten Gotteserkenntnis, welche uns die wirkliche Beziehung zu Gott, die Berührung mit ihm und die Gemeinschaft mit ihm ermöglicht, so daß unser Verhältnis zu Christus ein bloß historisches wäre, er der erste, welcher diese Gemeinschaft geübt, wir seine Nachfolger und Genossen in diesem Verhalten. Vielmehr hat Christus nach dem Originalzeugnis der neutestamentlichen Schriften ein durch unser Mißverhalten, durch die Sünde geschaffenes Hindernis hinweggeräumt, indem er das Schuldverhältnis aufgehoben, uns von der Schuldverhaftung befreit hat; mit andern Worten: er ist der Erlöser, dem die Vergebung der Sünde verdankt wird — wiederum nach dem gemeinsamen Zeugnis sämtlicher neutestamentlicher Schriften, vgl. Mt. 20, 28; 1 Petr. 1, 18; Tit. 2, 14; 1 Joh. 1, 7; Röm. 3, 25; Eph. 1, 7 u. a. Mehr noch: Er ist nicht bloß eine der Geschichte angehörige Person, und nicht bloß seinem der Geschichte angehörigen Verhalten verdanken wir die Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott, sondern unsere Gemeinschaft mit Gott besteht nur als zugleich Gemeinschaft mit dem zu Gott erhöhten lebendigen Christus, welcher fort und fort sich auf uns bezieht und uns diese Gemeinschaft ermöglicht, Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1; Hebr. 4, 14 ff. 7, 25; 1 Kor. 1, 1 u. a. So ist er der bleibende Mittler zwischen Gott und den Menschen, 1 Tim. 2, 5. Seine Bewirkung unserer Gemeinschaft mit Gott trägt den Charakter der bleibenden Vermittlung.

Damit hängt das letzte Moment zusammen, die daraus sich ergebende Art unserer Beziehung zu Gott, daß sie nämlich zugleich Beziehung auf Christus ist, und zwar Glaubensbeziehung zu ihm, vgl. *πίστις, πιστεύειν*. Glaube an Christus und Glaube an Gott sind unzertrennlich verbunden. Glauben an Christus ist nicht anders geartet als glauben an Gott, wie der neutestamentliche Sprachgebrauch der Wörter *πίστις, πιστεύειν* ergibt. Glaube ist das charakteristische neutestamentliche Wort für dasjenige Verhalten, welches uns durch Christum ermöglicht ist, und zwar sowohl als Glaube an Gott, wie als Glaube an Christus. Unsere Selbstbeziehung im Glauben zu Christus ist zugleich auch Selbstbeziehung im Glauben zu Gott. Unser Glaube an Christus ist es, in welchem wir das haben, was Gott für uns ist oder, paulinisch ausgedrückt, in welchem wir das Urteil Gottes für uns haben.

So ist denn das Christentum die durch Christi geschichtliche und bleibende Vermittlung ermöglichte, im Glauben an ihn geübte Gemeinschaft mit Gott, in welcher wir als das Gegenteil dessen, was unsere Sünde mit sich bringt, die Gnade Gottes besitzen oder Gott für uns haben. Kürzer: Das Christentum ist Gemeinschaft der Sünder mit Gott in Christo durch den Glauben.

Nun fragt es sich, wie die Überzeugung zu stande kommt, daß wir Gott in Christo und daran unsere Erlösung von dem haben, was die Sünde mit sich bringt. Israel und die Heidenwelt sind die Gebiete, auf denen diese Überzeugung zu wirken ist. Während aber Israel eine Inkonsequenz begeht, wenn es das Christentum verwirft, ist das Heidentum beiden gegenüber im Unrecht, denn in ihrem Gegensatze gegen dasselbe sind Israel und das Christentum einig. Es wird daher zuvörderst das Heidentum in Betracht zu ziehen sein.

Anm. Der Satz, daß wir im Glauben an Christus Gott für uns oder die Gnade Gottes haben, stößt auf den Widerspruch des größten Teiles der Christenheit, der römischen Kirche in ihren offiziellen Vertretern, wohingegen er im Anschluß an die neutestamentlichen Schriften, insbesondere an die paulinische Heilsverkündigung der Fundamentalsatz der evangelischen Kirche ist. Dies kann nicht abhalten, ihn an die Spitze zu stellen; denn eine Formel, welche ausschließende Gegensätze wie den der römischen und der protestantischen Auffassung des Christentums in eine höhere Einheit auflöste, ist der Natur der Sache nach ebenso unmöglich, wie eine Formel, welche den Gegensatz unausgesprochen in sich trüge. Aber die Erörterung der Entstehung der christlichen Gewißheit muß sofort die erste Entscheidung über die Berechtigung des protestantischen Gegensatzes bringen, da aus ihr erhellt, ob die entstehende Gewißheit diesen Inhalt habe.

Ullmann, Das Wesen des Christentums, 4. Aufl. 1854. E. Nägelsbach, Was ist christlich? Nürnberg 1852. Kling, Art. „Christentum" in PRE.[1] II, 674 ff. Hanne, Geist des Christentums, 1867. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion 1881. Schleiermacher, Gl.L. § 11 ff. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 4 ff. Ders., Encykl. der Theol. S. 2 ff. Kahnis, Dogmatik, 1. A. I, 626 ff., 2. A. I, 136 ff. Ritschl, Rechtf. u. Versöhn. 2. A. III, S. 8 ff. Lipsius, Dogm. § 140 ff. Kähler, S. 92 ff. (S. 69 ff.) u. a.

II. **Der allgemeine Gottesbegriff.** Das Christentum fordert von den Heiden, denen es sich darbietet, ein zwiefaches Urteil, ein religiöses und ein sittliches, letzteres in Abhängigkeit von dem ersteren, vgl. Akt. 14, 15. 17, 30. 31; 1 Kor. 12, 2; Gal. 4, 8. 9; 1 Thess. 4, 5; 1 Petr. 4, 3. Fassen wir daher zunächst das erstere ins Auge.

Nicht das Dasein Gottes will das Christentum lehren, noch weniger den Gedanken Gottes erst erzeugen, sondern es nimmt dem Heidentum gegenüber für den Vater unseres HErrn Jesu Christi, wie Israel für Jehova, die Prärogative in Anspruch, daß er allein und wirklich Gott sei. Es verkündet, daß derselbe der Gott des Heiles sei, an den man glauben könne und müsse, um des Heils teilhaftig zu werden; 1 Thess. 4, 5; 2 Thess. 1, 8; Gal. 4, 8. 9; Akt. 14, 15. 17, 30. 31. 28, 28; Jes. 41, 22 ff. Das Heidentum kennt das Subjekt des Gottesbegriffs nicht, nur der Prädikatsbegriff Gott ist ihm bekannt; es überträgt aber diesen Begriff auf Subjekte, denen er nicht zukommt und nicht zukommen kann, Gal. 4, 8; Röm. 1, 21 ff.; Jes. 41. Eben darum soll es sich bekehren *ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπὶ θεὸν ζῶντα*, Akt. 14, 15; vgl. die alttest. Bezeichnung der heidnischen Gottheiten durch אֱלִיל Lev. 19, 4. 26, 1, הֶבֶל Jer. 2, 5. 8, 19. 14, 22; 5 Mos. 32, 21; 2 Kön. 17, 15 u. a. Israel dagegen und das Christentum kennen den, der Gott ist und der darum auch allein Gott ist.

So setzt das Christentum und mit ihm Israel oder — um Einen Begriff einzusetzen — die Religion der Offenbarung den Begriff Gottes voraus, dessen Inhalt sie ihrerseits rückhaltlos bejaht und aus dessen Inhalt sie argumentiert, indem dieser Begriff zugleich die Voraussetzung seiner Realität in sich schließt.

Dieser Gottesbegriff ist das, was man als natürliches oder angeborenes Gottesbewußtsein zu bezeichnen pflegt, notitia Dei insita oder innata im Gegensatze zu einer notitia Dei acquisita und revelata. Zusammen mit der not. D. acquisita, der auf dem Wege des Denkens, der Reflexion erlangten, soll

sie die notitia Dei naturalis im Unterschiede von der supernaturalis bilden. Von einer solchen allgemeinen Gotteskenntnis redet das Heidentum selbst Cic. de nat. Deor. 1, 16, 43; Plut. adv. Colot. 31, wie denn auch die Apologeten der alten Kirche sich auf dieselbe zurückbeziehen, cf. Justin. M. apol. II, 6; Clem. Alex. cohort. ad gentes VI, 59; Arnob. c. gent. 1, 33, und das Wort Tertullians von der anima naturaliter christiana, Apolog. 17. Es ist aber in Wahrheit keine Erkenntnis Gottes, da das Objekt selbst, Gott, unbekannt ist, vgl. Akt. 17, 23: ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν, und nach dem Apostel Paulus Röm. 1, 19 ff. nur ein Rest, der als solcher zwar nicht wertlos, aber auch nicht Quelle oder gar Norm der christlichen Gotteserkenntnis sein kann.

Das Christentum rechnet mit diesem allgemeinen Gottesbegriff als mit einer geschichtlichen Thatsache. Ob man berechtigt ist, denselben als notitia Dei insita, innata zu bezeichnen, wird sich weiter unten (V, A. 1) ergeben. Die h. Schrift behandelt ihn nicht als Erscheinung eines angebornen Gottesbewußtseins. Nur einmal wird die Frage nach seinem Ursprunge gestreift Röm. 1, 19 f. und dort auf die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung zurückgewiesen, vgl. Akt. 14, 17, was jedoch schwerlich über den Ursprung Aufschluß geben, sondern nur an die göttliche Bestätigung seines Inhaltes erinnern soll, vgl. Ps. 19; Jes. 40, 26. Auch Akt. 17, 28. 29 redet nicht von einem angebornen Gottesbewußtsein.

III. **Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffs.** Eine Abhörung des Heidentums über den Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffes ist nicht erforderlich, da derselbe von der Religion der Offenbarung voll anerkannt — nicht aufgenommen — wird. Es bedarf daher nur seiner Erhebung aus der h. Schrift. Das alttestamentliche אֱלֹהִים und das griechische θεός sind wie das deutsche Gott zunächst Prädikatsbezeichnung 2 Mos. 20, 2. 3; 1 Kön. 18, 39; 5 Mos. 7, 9; 2 Sam. 7, 22. 28; Ps. 100, 3; 2 Kön. 5, 15; Jes. 37, 16; Ps. 18, 32. 33, 12. 145, 15. 90, 17; 5 Mos. 32, 39; Jes. 43, 10. 41, 4. 48, 12 f.; Neh. 9, 6. 7; Joh. 17, 3; Akt. 14, 15. 16, 17; 1 Kor. 8, 4. Wo mit dem Heidentum gerechnet wird, da wird auf die Machtentfaltung hingewiesen, die in dem Bestande der Welt sich kundgibt, Akt. 14, 15. 17, 28; Röm. 1, 20. Die heidnische Magd Akt. 16, 17 bezeichnet den Apostel und seine Begleiter als δοῦλοι τοῦ θεοῦ ὑψίστου, und die alttest. Apokryphen, in denen die Berührung mit dem Heidentum die Vorstellungen nicht unerheblich beeinflußt, übertragen mit Vorliebe auf Gott das Prädikat δυνάστης Sir. 45, 5. 6; 2 Makk. 3, 24. 12, 15. 28. 15, 3. 23. 29; 3 Makk. 2, 3. 5, 51. 6, 39 (vgl. 1 Tim. 6, 15; Mt. 26, 64; Mark. 14, 62). Die Machterweisungen in der Durchführung seines Heilsratschlusses sollen den Gott Israels als wahren Gott vor den Völkern legitimieren, während seine Machterweisungen in der Schöpfung Israel daran erinnern sollen, was das heiße, daß Jehova Gott sei, 5 Mos. 3, 24; Jes. 40, 26. 37, 16; Ps. 94, 8-10; 2 Kön. 5, 7. Es wird als Selbstbeweis und Legitimation des Gottes der Offenbarung angesehen, daß er sich als unwiderstehliche letzte und höchste Macht abschließlich bethätigt, Mt. 26, 64; Mark. 9, 1; Eph. 1, 19; 2 Kor. 13, 4; Eph. 3, 7. 20; 2 Tim. 1, 8; Röm. 1, 4; 1 Kor. 2, 5. 6, 14; Hebr. 1, 3; 1 Petr. 1, 5; Apok. 11, 17. 12, 10. 18, 3. 19, 1; Röm. 1, 16 u. a.

Der Welt schlechthin übergeordnete Macht — dies ist der wesent-

liche Inhalt des allgemeinen Gottesbegriffes, in betreff dessen es nur darauf ankommt, wie weit mit demselben Ernst gemacht, wie rein er erhalten wird, welche Konsequenzen und Inkonsequenzen daran angeschlossen werden.

Im Zusammenhange mit diesem Gottesbegriff, mit welchem die Vorstellung der ihm entsprechenden Wirklichkeit unauflöslich verknüpft ist, fällt und fordert das Christentum ein sittliches Urteil, welches nunmehr in Betracht zu ziehen ist.

Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. 5. Aufl. S. 513 ff. Fleischer in Delitzsch Genesis, 4. Aufl. S 57 ff. Oehler, Art. Elohim in PRE.[1] XIX, 476 ff. Delitzsch, Art. Jehovah PRE.[2] VI, 501 ff. Oehler, Alttest. Theol. § 36 ff. Herm. Schultz, Alttest. Theol. Kap. 30 ff. 53. J. Köstlin, Art. Gott in PRE.[2] V, 289 ff.

IV. **Das Gewissen.** Die evangelische Verkündigung ist nicht bloß für Israel, sondern auch für die Heidenwelt zugleich eine Aufforderung zur Buße, Luk. 24, 47; Akt. 17, 29–31; Röm. 1, 18–32. Damit wird ein sittliches Bewußtsein vorausgesetzt, welches in seiner normalen Bethätigung oder Anwendung den Heiden nötigt, seine Sünde und sein Unrecht zu erkennen und sich selbst als dem göttlichen Gerichte verhaftet anzuerkennen, Röm. 1, 32. 2, 15. Vgl. 1 Kor. 5, 1; 1 Petr. 4, 3. 4. Es ist somit ein mit dem religiösen verbundenes oder sich zusammenschließendes sittliches Bewußtsein, welches in Anspruch genommen wird. Dies ist das Gewissen, nicht etwa eine Stimme Gottes im Menschen oder ähnlich, sondern das als Zeuge wider ihn selbst auftretende eigene Bewußtsein des Menschen um sein Verhalten, in weiterer Fassung dann das Bewußtsein um seine Verantwortlichkeit, welche in seiner ersten und unmittelbarsten Bethätigung als Schuldbewußtsein auftritt.

Kähler, Das Gewissen; I, 1: Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes, 1878 (voraufgegangen: Die schriftgemäße Lehre vom Gew. 1864). R. Hofmann, Die Lehre vom Gew. 1866. Gaß, Die Lehre vom Gew. 1869. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud vett. 1862. Ders., Über den Begriff Gew. in der griech. Philosophie 1872. H. A. Koch, Das Gew. u. die öffentl. Meinung im Altertum und in der Neuzeit, 1870. W. Schmidt, Das Gewissen, Lpz. 1889. Nägelsbach, Nachhomerische Theol. 7, 11 ff. Auberlen, Die göttl. Offenb. 2, 25 ff. Vilmar, Theol. Moral § 8. Delitzsch, Bibl. Psychol. 3, 4. Beck, Bibl. Seelenl. 2, 18; 3, 22. Hahn, Neutestamentl. Theol. § 169. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc. s. v. συνείδησις. H. A. P. Ewald, De vocis συνειδήσεως apud scriptores N. T. vi ac potestate. Lips. 1883.

V. **Die Berechtigung und Vollziehung der allgemeinen sittlich-religiösen Gewißheit.** Indem das Christentum den allgemeinen Gottesbegriff voraussetzt und zugleich an das Gewissen sich wendet, fordert es die energische Bethätigung dieses zwiefachen Bewußtseinsinhaltes. Nichts anderes setzt es bis heute und stets voraus. Da die besondere christliche Gewißheit nur auf dieser Grundlage sich erhebt, so ist zuvörderst nach der bleibenden Berechtigung derselben zu fragen.

Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist ein so wesentlicher Teil des sittlichen Selbstbewußtseins, daß dieses ohne jenes nicht bestehen kann. Es ist das Bewußtsein der Freiheit und Abhängigkeit zugleich. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist die denkbar höchste Bethätigung des sittlichen Bewußtseins. Ein Aufgeben desselben kommt der Verzichtleistung auf die Freiheit und damit auf sich selbst gleich. So lange aber das sittliche Selbstbewußtsein ein Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist, ist es nicht möglich, dasselbe zu vollziehen ohne die Anerkennung einer unbedingt übergeordneten höchsten Macht, welche das Gericht und die Vergeltung ausübt. Denn eine

Verantwortlichkeit ohne ein Tribunal ist nicht bloß eine Abstraktion, sondern eine Illusion. Indem so der Gottesgedanke die Bejahung des sittlichen Selbstbewußtseins ist, fordert letzteres zu seiner Vollendung die Anerkennung jenes. Die sittliche Selbstgewißheit ist schließlich eine sittlich-religiöse Gewißheit, als welche sie auch in der Geschichte stets vor der reflektierten Ablösung von dem religiösen Moment erscheint.

Nun bringt es aber der Inhalt dieser Gewißheit mit sich, daß sie als Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein nur frei vollzogen werden kann. Die freie Anerkennung der Freiheit ist zugleich erste Aufgabe und grundlegende Bethätigung der Freiheit; Erzwingung dieser Anerkennung wäre Vernichtung der Freiheit (vgl. Jak. 2, 19; Apok. 6, 15 ff.). Demgemäß vollzieht sich die sittlich-religiöse Gewißheit in betreff Gottes und unsrer Verantwortlichkeit und besteht nur in der Form der freien Anerkennung oder des Glaubens, Hebr. 11, 6.

Anm. 1. Hiemit ist entschieden, daß von einem angebornen Gottesbewußtsein nicht die Rede sein kann, denn nicht eine sittliche That, sondern nur die Befähigung zu derselben kann angeboren sein. Ist es eine geschichtliche Thatsache, daß die Menschheit überall mit dem Gottesbegriff und der Voraussetzung seiner Realität rechnet, so wird das Vorhandensein desselben geschichtlich verfolgt werden müssen, und dies ist Aufgabe der Religionsgeschichte. Hat das Christentum Recht mit seiner Voraussetzung der Allgemeinheit dieser sittlich-religiösen Gewißheit, so wird sie zurück bis zum Anfange der Menschheit gesucht und gefunden werden müssen. Die Dogmatik aber hat es nicht mit dieser Untersuchung, sondern nur mit der wissenschaftlichen Berechtigung der Vollziehung dieser Gewißheit zu thun.

Anm. 2. Ist es mit dieser Gewißheit so beschaffen, wie oben angegeben, so erhellt die Unmöglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes. Nur die Vernünftigkeit des Gottesbegriffes und die Vernünftigkeit der freien Glaubensthat, welche die Gottesgewißheit in uns schafft, kann dargethan werden. Aber auch das strengste wissenschaftliche Verfahren entbindet nicht von der Forderung dieser freien That. Derjenige Gedankengang, welcher auf die Notwendigkeit dieser freien That der Vollziehung der sittlich-religiösen Gewißheit führt, wird dem erreichbaren Zweck eines solchen Beweises am nächsten kommen. Dies würde der Gedankengang des sogenannten moralischen Beweises sein, nur weder in der Form, daß die Thatsache des Sittengesetzes auf einen Urheber desselben hinweise, noch in der entgegengesetzten Form, daß die Kollision zwischen Glückseligkeit und Tugend hienieden eine endliche Ausgleichung durch eine höhere Macht fordere (Kant). Diesem Beweise am nächsten steht der teleologische Beweis, welcher aus der Thatsache der Welt als eines Reichs der Zwecke auf Gott als den zwecksetzenden schließt, während der kosmologische Beweis den umgekehrten Weg einschlägt und aus dem einander verursachenden Zusammenhange der Dinge auf eine diesem Zusammenhange entnommene und an seinem Anfange stehende causa sui schließt — ein Gedanke, der aber so weit abliegt von jenem Gottesgedanken des sittlich-religiösen Bewußtseins, daß erst durch Zuhilfenahme des letzteren sich ein wirklicher Gottesbegriff statt einer bloßen Welteinheit ergibt, bei welcher es auch im teleologischen Beweise verbleibt, so lange er nur auf die Zweckmäßigkeit in

der Natur reflektiert (physiko-teleologischer Beweis). Auch die Ergänzung desselben durch die Berücksichtigung der in der Geschichte wahrzunehmenden Teleologie (historiko-teleologisch) fordert nicht jene Vollziehung der sittlich-religiösen Gewißheit, denn es ist zu unterscheiden zwischen der Teleologie in Natur und Geschichte, wie sie unter Voraussetzung der Anerkennung Gottes uns erscheint und wie sie abgesehen davon sich darstellt und z. B. den Pantheismus durchaus nicht ausschließt. Am wenigsten unmittelbar religiösen Gehalt, d. i. zu jener Anerkennung Gottes nötigend, welche das entsprechende Verhalten bewirkt, so bedeutend auch sonst die auf ihn verwendete geistige Kraft ist, hat der ontologische Beweis (Anselm), welcher von der Idee des vollkommensten Wesens auf die Existenz desselben schließt, damit die Idee der Vollkommenheit keinen Abbruch erleide durch den Mangel der Existenz, während doch keine Operation des Denkens die Brücke von der Idee zu Erfassung ihrer Wirklichkeit schlägt. — Den Inhalt des sogenannten Beweises e consensu gentium verwertet der Paragraph; daß demselben der Wert eines Beweises nicht im entferntesten zukommt, liegt auf der Hand. — Eine bei weitem großartigere Aufgabe hat sich Ritschl in dem von ihm versuchten Beweise für die wissenschaftliche Notwendigkeit der Gottesidee gestellt (Rechtf. u. Versöhn. III, 207 ff.). Durch eine Kombination und Vertiefung der dem moralischen und teleologischen Beweise zu Grunde liegenden Gedankengänge unter modifiziertem Anschluß an Kant sucht er zur Lösung des Weltproblems zu gelangen, d. i. Grund und Gesetz des Zusammenseins von Natur und Geistesleben zu begreifen. Die Religion sei das praktische Gesetz des Geistes, dem gemäß er seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur aufrecht erhalte. Die christliche Religion sei die vollendete Ausführung dieses praktischen Gesetzes, in welcher sich der Geist sichere durch das Selbstgefühl der Seligkeit, welches bedingt ist durch die Idee des rein geistigen Gottes, der als der Schöpfer des Weltganzen alles demgemäß leitet, daß die Menschen in dem Vertrauen auf Gott und als Glieder seines sittlichen Reiches zum Zwecke der Welt bestimmt sind. So gewinnt Ritschl die wissenschaftliche Notwendigkeit nicht sowohl des Gottesgedankens überhaupt, als vielmehr der spezifisch christlichen Idee Gottes, der die Liebe ist. Ob die Vernunftnotwendigkeit dieses Gottesbegriffes, welche die Anerkennung der Wirklichkeit Gottes in sich schließt, a priori oder a posteriori gewonnen wird — eine Vernunftnotwendigkeit bleibt dann die christliche Gottesidee immer. Es wird sich aber fragen, ob diese Vernunftnotwendigkeit sich auch dort ergibt, wo von der Entstehung der christlichen Gewißheit zu handeln ist, oder ob nicht vielleicht das Gegenteil der Fall ist. Der Fehler dieser Beweisführung liegt in ihrem Ausgangspunkt, daß das Christentum die Sicherung des Geistes gegen die Hemmungen der Natur zum Zwecke habe. Diese Auffassung aber von dem Zwecke des Christentums hat ihren Grund in der Anwendung eines Religionsbegriffes auf das Christentum, welcher nicht dem Christentum selbst entstammt, während, wenn das Christentum die einzig mögliche Verwirklichung der Religion sein will, es doch auch selbst um den rechten Religionsbegriff wie um seinen eigentlichen Zweck befragt sein will. Daß die Sicherung des Geistes gegen die Hemmungen der Natur zu den Wirkungen des Christentums gehört, ermöglicht es freilich, sie auch unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu betrachten.

Ob sie aber **der** Zweck des Christentums sei, ist eine andere Frage, welche wieder mit der Frage nach der christlichen Beurteilung der Sünde zusammenhängt. Vgl. 5, II. 6, III.

Aus der umfassenden Literatur seien hier nur erwähnt van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 1869. Hegel, Vorless. über die Beweise für das Dasein Gottes (Religionsphil. II, Anhang) 1832. Daub, Kritik der Bew. für das Das. G. Fortlage, Darstellung u. Krit. der Bew. rc. 1840. L. Schulz, Die Bew. für das Das. G. 1880. J. Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, Stud. u. Kr. 1875. 76. -- Ritter, Über die Erkenntnis Gottes in der Welt, 1836. -- (Rohmer), Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärt. Weltansichten. Nördl. 1856. -- Kahnis, Dogm. 1. Aufl. S. 148 ff. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III, 207 ff. -- Weitere Literatur vgl. unten, S. 112.

## 5. Zweiter Abschnitt: Die Entstehung der christlichen Gewißheit.

I. **Der Gegensatz des Christentums gegen die Verkehrungen des Gottesbegriffs.** Die Anknüpfung an den im Heidentum vorhandenen Gottesbegriff gestaltet sich zum schärfsten Gegensatz gegen das Heidentum selbst, als welches thatsächlich nur Verkehrungen desselben aufweist. Diese Verkehrungen haben ihren Grund in der Übertragung des gottheitlichen Prädikats auf ein Subjekt oder auf Subjekte, welche nicht im stande sind, Träger dieses Prädikates zu sein (vgl. Gal. 4, 8: *οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς*) und dadurch schließlich den Gottesbegriff selbst zu vernichten drohen.

Zunächst tritt das Christentum dem Polytheismus entgegen, denn der Begriff einer der Welt unbedingt übergeordneten Macht fordert die Einheit und Ausschließlichkeit Gottes. Vgl. die Bezeichnung der heidnischen Gottheiten als *μάταια* (s. o.); Orig.: *ἄθεος ἡ πολυθεότης*. Damit ist sofort auch der Dualismus ausgeschlossen.

In der unbedingten Überordnung über die Welt liegt sofort die Welterhabenheit dessen, der Gott ist, wodurch jede Vermischung mit der Kreatur ausgeschlossen ist. Daher die Opposition gegen den Götzendienst Röm. 1, 23 ff.; 2 Mos. 20, 2 ff.; Akt. 17, 24. Mit der Welterhabenheit ist zugleich der Pantheismus ausgeschlossen, welcher die der Welt übergeordnete Macht in der Art an ihre Wirkungen bindet, daß sie nur in denselben als ihre Einheit und Erscheinung da sein soll. Der Pantheismus läßt entweder Gott in der Welt aufgehen (occidentalischer Pantheismus) oder die Welt in Gott (orientalischer Pantheismus). Der Gottesbegriff ist ihm nur eine Formel für die Welteinheit.

Nicht als Vorstufen oder Entwicklungsstufen sieht das Christentum, bezw. die Offenbarungsreligion, diese Erscheinungen an, sondern als Verkehrungen, welche die Wahrheit erfahren hat. Letztere liegt vor ihnen. Die Frage nach dem Ursprung der Religion verwandelt sich damit in die Frage nach dem Ursprung des Heidentums, den der Apostel Paulus Röm. 1, 19 ff. in einer religiös-sittlichen Selbstverwahrlosung der Menschheit findet. Vor dieser Entwicklung der „eignen Wege“ Akt. 14, 16. 17, 27 liegt die Wahrheit; das Heidentum erscheint als Abfall von derselben.

**Anm.** Die von dem Apostel ausgesprochene und von der ganzen heil. Schrift insofern geteilte Anschauung, als sie in dem Heidentum nicht Irrtum oder zurückgebliebene Entwicklung, sondern Sünde sieht (vgl. übrigens auch Jes. 40, 19 ff. 41, 6 f.; Sach. 13, 14), steht in schneidendem Widerspruch mit

der aus der Geschichte der Philosophie und des philosophischen Gottesbegriffes geschöpften Anschauung, daß „mit dem Fortschreiten geistiger Kultur auch der Gottesglaube geistigeren Gehalt gewinnt, bis endlich der Gedanke Gottes, als des übersinnlichen und überweltlichen Geistes, erreicht ist" (Lipsius, Dogm. § 23). Diese Ansicht hält auch nicht Stich vor den Ergebnissen religionsgeschichtlicher Forschung, welche die zunehmende Verkehrung des Gottesbegriffs bis zum Fetischismus hinab darthun und je weiter zurück, desto größere Annäherung an die ἀλήθεια τοῦ θεοῦ aufweisen und so Röm. 1, 19 ff. bestätigen. Zwischen dem von der Religionsgeschichte als dem Polytheismus voraufgehend erkannten Henotheismus und dem Monotheismus der Offenbarungsreligion ist nur der Unterschied, daß letzterer den Träger des gottheitlichen Prädikats kennt, jener nicht. Ob derselbe bloß noch unerkannt ist oder ob er unbekannt geworden ist, hängt mit der Frage zusammen, ob der Ursprung der Religion ein rein psychologischer ist, oder ein objektiv durch Selbstmanifestation Gottes am Anfang der Menschheitsgeschichte bedingter (Uroffenbarung), — eine Frage, welche erst an der Hand der christlichen Lehre von der Sünde entschieden werden kann (status integritatis).

Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 2. Aufl. 1883. Ders., Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Relig., Jahrb. f. prot. Theol. 1875. Gloatz, Spekulative Theologie I; 1883. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker. 2. Aufl. 1819. Baur, Symbolik und Mythologie, 1824. Stuhr, Allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidn. Völker, 1836—38. Wuttke, Geschichte des Heidentums, 1852. Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidentums, in Jahrb. für deutsche Theol. 1860, 4. Döllinger, Heidentum und Judentum; Vorhalle zur Geschichte des Christentums 1857. E. Renan, Études d'histoire rel. 1864. Max Müller, Essays. Übers. 1869. Ders., Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874. Ders., Vorless. über den Ursprung und die Entwicklung der Relig. 1881. V. von Strauß u. Torney, Essays zur allgem. Religionswissenschaft. 1879. C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgesch., deutsch von F. W. T. Weber 1880. — Tholuck, Der sittl. Char. des Heidentums; 3. Aufl. 1865.

II. **Inhalt der christlichen Verkündigung.** Der Gegensatz gegen die Verkehrungen des Gottesbegriffs im Heidentum ist nicht das Wesen, sondern nur ein Moment der christlichen Verkündigung. Ihr Inhalt ist vielmehr der, daß der lebendige, wahrhaftige Gott, den die Heiden nicht kennen, den aber Israel kennt und von dem es Hilfe und Heil erwartet, Jesum Christum gesandt habe zur Erlösung und daß nur in Christo die Erlösung, die Versöhnung, das Heil dargeboten werde, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben an Stelle des Todes, und daß man durch bußfertigen Glauben an Jesum den Christ dieses Heiles teilhaftig und Erbe der seligen Zukunft werde an Stelle des zukünftigen Gerichtes. Dies sei das von Israel erwartete Heil, für welches es erwählt sei, auf welches Gesetz und Propheten hinweisen und in welchem dieselben ihre Erfüllung finden. Dies sei auch das Heil der Völkerwelt. Weiteres s. o.

Nicht als selbstverständliche Wahrheit tritt diese Verkündigung auf, weder als Ergebnis einer richtigen Fassung des Gottesbegriffs, noch als Entdeckung einer neuen Seite desselben, sondern als Verkündigung von etwas neuem, bisher nicht dagewesenem, als Verkündigung einer in die Geschichte eingetretenen Thatsache. Bisher hat es keine Vergebung gegeben; erst durch Christi Tod ist sie beschafft worden. Anstatt der Welt die Sünde zuzurechnen und also sie zu richten, hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben. Bis

dahin hat Gottes Geduld die Welt mit ihrer Sünde getragen; an Stelle derselben tritt nun die Vollziehung und Zueignung der Vergebung und damit die Ermöglichung eines neuen Verhaltens in der Erfüllung des Willens Gottes. Vgl. Br. an die Hebr.; 1 Joh. 1, 7; 1 Petr. 1, 18—21; Röm. 3, 25. 5, 8. 9. 8, 32 ff.; 2 Kor. 5, 19—21. 14. Es ist ein durchaus freies, durch keine Konsequenz des Gedankens zu erreichendes geschichtliches Verhalten Gottes und damit ein geschichtlich eingegangenes Verhältnis desselben zur Welt, welches für den Israeliten, wie für den Heiden, überhaupt für jeden das Gegenteil dessen ist, was er auf Grund seiner religiös-sittlichen Selbstbeurteilung, auf Grund derjenigen Gewißheit zu erwarten hat, welche dem Israeliten durch die Pädagogie des Gesetzes, dem Heiden durch das mit dem Gottesbewußtsein sich zusammenschließende Gewissen vermittelt wird. Wenn nun dennoch die christliche Verkündigung schließlich nicht in Widerspruch stehen soll mit diesen Voraussetzungen, wie löst sich dann die Frage nach der Entstehung der spezifisch christlichen Gewißheit? Selbstverständlich ist nur die Unheilsgewißheit; christliche Gewißheit aber ist Heilsgewißheit.

III. **Die Entstehung der christlichen Gewißheit.** Die christliche Verkündigung schließt an ihre Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit die Forderung der Buße an (vgl. Akt. 17, 30 f. 20, 21; Lk. 24, 47; Röm. 1, 18 ff., samt cc. 2 und 3), und nimmt so gerade die Einheit des Gottesbewußtseins und des sittlichen Selbstbewußtseins, des Gewissens in Anspruch. Auf dem Wege religiös-sittlichen Verhaltens soll die Anerkennung der christlichen Verkündigung zustandekommen. Mit der Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit und ihrer Konsequenzen wird zugleich das Gegenteil der letzteren bezeugt. Dann muß die Identität Gottes den Angelpunkt der Selbstrechtfertigung des Christentums bilden. Derselbe Gott, den der Sünder als seinen Richter erkennen muß, muß in der christlichen Heilsverkündigung wiederzuerkennen sein. Dies ist nun auch der Fall, vgl. Hebr. 12, 29; Joh. 3, 36; Röm. 2, 8 u. a. Die christliche Verkündigung als Heilsverkündigung hebt die Wahrheit des Gerichtsbewußtseins nicht auf, bestätigt sie vielmehr, und der Glaube an Gott in seiner heilschaffenden Gnade in Christo nötigt zu einer so energischen Vollziehung des Gerichtsbewußtseins, daß eine stärkere Bejahung als eben durch diesen Glauben nicht möglich ist. Damit fordert also das Christentum die rückhaltlose Vollziehung seiner Voraussetzung; aber es fordert dieselbe nicht bloß, es bewirkt sie auch, indem seine Anerkennung, die Hinnahme des Heiles, gerade diejenige Bejahung jener sittlich-religiösen Gewißheit in sich schließt, zu der man sich Gotte gegenüber verpflichtet weiß. Eben damit ist aber die christliche Verkündigung mit ihrem der Konsequenz gewissensmäßigen Denkens sonst widersprechenden Inhalte legitimiert. M. a. W.: das Gewissen ist Sünden- und Gerichtsbewußtsein, das Christentum bietet das Gegenteil von Sünde und Gericht, nämlich Heil, dem Glauben dar. Es ermöglicht durch die Befreiung von dem Gerichtsbanne dem Menschen ein neues Dasein zur Erfüllung seiner Bestimmung. Der Glaube an das Heil und in ihm Heilsgewißheit soll an Stelle der Gerichtsgewißheit treten. Dazu ist er berechtigt, denn er negiert dieselbe nicht als Irrtum oder Unwahrheit, sondern er nötigt gerade zur fortwährenden Anerkennung ihrer Wahrheit. Es ist der Gott des Gerichtes, den wir in dem Gotte des Heiles wiedererkennen und darum anerkennen. An seinem sich

gleichbleibenden Verhältnis zur Sünde erkennen wir ihn. Von der freien Anerkennung Gottes aus kann das Christentum eine Anerkennung Gottes in Christo in dem Maße fordern, daß es die Versagung dieser Anerkennung als einen Verzicht auf Gott überhaupt werten darf, 1 Joh. 2, 23. So entsteht eine Gewißheit in betreff der Wahrheit der Heilsverkündigung so überwältigend, daß sie besteht auch ohne daß sie sofort schon persönliche Heilsgewißheit ist, und damit ist das Christentum als Wahrheit legitimiert sogar bei denen, die es verwerfen.

Die christliche Gewißheit besteht aber, wo sie vorhanden ist, in keiner anderen Form, als in welcher auch die allgemeine Gottesgewißheit und die sittliche Gewißheit bestehen, nämlich in der Form der freien That, der freien Anerkennung, in der Form des Glaubens, durch den Glauben und als Glaube. Damit hängt es zusammen, daß man sie versagen kann. Eine vermeintlich fester begründete Gewißheit gibt es überhaupt nicht.

Anm. 1. Mit dieser Frage hat sich die Theologie bisher zu wenig befaßt, vielmehr unter dem unüberwundenen Banne der Scholastik meist nur eine Rechtfertigung des Christentums als Vernunftwahrheit gesucht. Darüber hinaus reicht auch der § 5, II Anm. angezogene Beweis Ritschl's für die Vernunftnotwendigkeit der christlichen Gottesidee nicht. Alle apologetischen Versuche, das Christentum als die höchste Vernunft zu erweisen, liegen nicht auf der Linie, auf welcher die Schwierigkeit sich geltend macht und die Anerkennung des Christentums allein entstehen kann, ja sie gefährden geradezu diese Anerkennung, indem sie Vernunftmäßigkeit und Vernunftnotwendigkeit konfundieren. Viel berechtigter war die Berufung der altprotestantischen Dogmatiker auf das testimonium spiritus sancti, nur daß dasselbe lediglich auf die Göttlichkeit der heiligen Schrift beschränkt, formal nicht richtig gefaßt und zu wenig auf seine Stellung und Erscheinung im Zusammenhange und der Entwicklung des religiös-sittlichen Bewußtseins angesehen wurde. Der Bezeugung resp. Selbstbezeugung Gottes in seiner Heilsgnade gebührt selbstverständlich die erste Stelle; ohne die Thatsache derselben würde ihre Wahrnehmung natürlich unmöglich sein. Es ist Gottes heiliger Geist, das innerste Wesen Gottes, welches in der christlichen Verkündigung sich uns erschließt. Insofern dies gilt, ist die christliche Gewißheit durchaus übernatürlich bewirkt. Im übrigen aber gilt es eine von uns selbst abhängige, unserer Verantwortung anheimfallende freie That, eine moralisch notwendige, darum aber der Freiheit überlassene Konsequenz. Durch diese freie That erst schaffen wir selbst die Gewißheit. Erst wenn wir diese freie That leisten, befinden wir, daß es sich so verhält, wie wir glauben, denn durch sie werden wir den Anforderungen unseres religiös-sittlichen Bewußtseins gerecht und finden uns wieder, indem wir uns zu Gott in dem richtigen Verhältnis finden. So ist diese freie That eingeschlossen von der sie bewirkenden Selbstbezeugung Gottes einerseits, der sie bestätigenden Selbstbezeugung Gottes andererseits. Die so entstandene und bestehende Gewißheit ist aber nicht etwas nur Individuelles, sondern Besitz einer Gemeinschaft, nämlich der glaubenden Gemeinde, und die ebenso individuelle wie allgemeine Erfahrung der göttlichen Wahrheit, welche die frei zu bewirkende Gewißheit ebenso begründet,

wie bestätigt, ist das testim. spir. scti, in betreff dessen es nun, weil es frei aufgenommen und verwertet werden will, nichts verschlägt, wenn jemand dasselbe nicht zu kennen behauptet. Denn seine Allgemeinheit ist eben beschränkt durch das der Freiheit anheimfallende sittlich-religiöse Verhalten. Näheres s. in der Soteriologie.

Anm. 2. Gewiß ist der Ausgangspunkt, von dem aus der Weg zur Anerkennung der christlichen Wahrheit sich öffnet, verschieden, so gewiß es eine umgekehrte Heilsordnung gibt (vgl. Luk. 10, 37). Aber schließlich ist der für die Wahrheit der christlichen Heilsverkündigung bleibend entscheidende und von ihr selbst in der Predigt der Buße immer wieder in Anspruch genommene Punkt die Identität des Gottes unseres Heiles mit dem Gotte unseres Gerichtes. Die Offenbarung Gottes müßte nicht den Zweck haben, den sie hat, nämlich das Gegenteil dessen zu gewähren, was die Sünde mit sich bringt, wenn es mit dem Innewerden Gottes sich anders verhalten sollte. Denn Sünde besteht nicht bloß in der Verwerfung der Gnade, wird auch nicht erst Sünde durch diese Verwerfung, durch welche sie vielmehr erneuert und gesteigert wird. Auch Joh. 7, 17 spricht nicht dagegen, wenn man sich nur die Mühe nimmt, psychologisch zu untersuchen, wie das dort bezeichnete Resultat zu stande kommt. Für die obige Darstellung zeugt die Reformation, insbesondere die deutsche, und es ist kein gutes Zeichen für die Richtigkeit der gegenteiligen Ansicht, wenn Ritschl die Berufung Luthers auf die Bußpsalmen ablehnt mit der Bemerkung, daß in denselben nur ganz individuelle Situationen vorliegen, welche keinen Anspruch auf allgemein giltige Verwertung haben sollen. Die durchaus individuell gehaltene Ausführung des Apostels Röm. 7 ist ebensowenig nur individuell gemeint, als die Ausführung Kap. 1—3. Die Berufung aber darauf, daß die strafrichterliche Gerechtigkeit Gottes ein aus dem Heidentum erst eingetragener, der heil. Schrift fremder Begriff sei, scheitert an dem biblischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes. Vgl. mein Bibl.-theol. Wörterb. der neutest. Gracität s. v. δίκαιος.

Anm. 3. Die hier und schon früher in der unten genannten Schrift geltend gemachte Auffassung von der sittlich-religiösen ebenso wie der christlichen Gewißheit als bewirkt durch eine freie Willensthat der Bejahung der Wahrheit und bestehend in der Form einer freien Willensthat vertritt neuerdings auch Kaftan. Wenn derselbe aber das Objekt der freien Glaubensthat und den Inhalt des Glaubensbewußtseins in beiden Fällen anders bestimmt, so liegt dies daran, daß die Aufzeigung des Inhalts des sittlichen Bewußtseins unter dem Einfluß Kantischer Reflexionen steht und von da aus dann das entsprechende Objekt der christlichen Verkündigung gesucht wird, während der für den christlichen Theologen gewiesene Weg der ist, auszugehen von der christlichen Verkündigung und der von ihr erhobenen Grundforderung, um von dort aus auch den Inhalt der Voraussetzungen zu bestimmen. Haben wir in der paulinischen Predigt nicht eine Abart der christlichen Verkündigung, sondern dieselbe mindestens in der Gestalt, in welcher sie die Welt überwunden hat und zu überwinden bestimmt ist, so ist dasjenige sittliche Bewußtsein, mit welchem das Christentum rechnet und welches es in denkbar größter Energie bejaht bezw. erweckt und vertieft, das Sünden- und Schuldbewußtsein, nicht aber eine sittliche Idee, welche von der christlichen Verkün-

digung sei's aufgenommen, sei's aufgezeigt wird (Idee des Reiches Gottes). Es wird neuerdings die zentrale Stelle der Versöhnungspredigt viel zu sehr verkannt, indem zugleich unter der Führung Ritschls der Begriff der Versöhnung in einer Bedeutung gefaßt wird, welche als die biblische nicht anerkannt werden kann.

Aloys Schmidt (kath.), Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, 1879. — Cremer, Reformation u. Wissenschaft, 1883. — Klaiber, Die Lehre der altprotestant. Dogmatiker von testim. sp. s. und ihre dogmat. Bedeutung, Jahrbb. für deutsche Theol. II, 1. — J. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand und seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche, 1859. — J. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 1888.

IV. **Das Verhältnis von Glauben und Wissen.** Die That der freien Anerkennung, durch welche die christliche Gewißheit zu stande kommt, nennen wir Glaube. Sofern derselbe sich auf ein Objekt bezieht, welches weder die sinnliche Wahrnehmung noch das schlußmäßige Denken uns zu ergreifen und begreifen darbietet, unterscheidet sich allerdings die Gewißheit und Erkenntnis des Glaubens von aller übrigen Erkenntnis. Damit ist aber kein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen statuiert. Das Objekt des Glaubens wird nur auf anderem und besonderem Wege wahrgenommen und gefunden, die Gewißheit des Glaubens ist aber eine nicht minder klare und begründete, ihrer Selbstrechtfertigung fähige, als die etwa auf dem Wege der Induktion oder Deduktion gewonnene Gewißheit. Wenn das Wissen „eine Überzeugung unseres denkenden Ichs ist, getragen von dem deutlichen Bewußtsein des Grundes, aus dem wir dieselbe für wahr zu halten haben", so ist dies die Gewißheit des Glaubens im höchsten Maße, ja muß es sein, je mehr es sich im Christentum um ein Objekt handelt, welches das gerade Gegenteil logischer Notwendigkeit, ja das Gegenteil dessen ist, was selbstverständlich ist. Es besteht an und für sich gar kein aus der Sache selbst sich ergebendes Verhältnis von Glauben und Wissen, sondern nur infolge ungerechtfertigter Beschränkung der Erkenntnisobjekte und Erkenntniswege. Damit verbindet sich eine Fassung des Glaubensbegriffes, welche ebenfalls nicht ihm selbst abgefragt, sondern dem Heidentum entnommen ist. Die πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, welche Plutarch gegenüber den Ergebnissen der Philosophie betont (Mor. 756, B.), ist wie die von Plato der ἐπιστήμη τοῦ εἰδότος gegenübergestellte πίστις ὀρθή des Idioten ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden, auf ihren objektiven Wert weder geprüften noch zu prüfenden Gründen. Dies ist der christliche Glaube nun gerade nicht. Ebensowenig ist er eine Antizipation der Vernunftresultate (Lessing, Kant, Schiller), noch eine Vorausnahme einer zukünftigen vollkommenen Art, Christum und Gott in Christo zu besitzen (Jul. Müller). Er ist nichts anderes (formell betrachtet), als die freie That freier Anerkennung, welcher wir auf dem Gebiet sittlichen Verhaltens und sittlicher Verhältnisse nirgend entraten können, am wenigsten dort, wo es sich in zentralster Weise um Bethätigung unserer sittlichen Persönlichkeit handelt. Indem nun der Glaube als die That der freien Anerkennung die Gewißheit schafft, ist er die Selbstvergewisserung des Subjektes in betreff des Objektes, welches sich ihm darbietet und darum das Mittel, die eindringende Erkenntnis desselben zu gewinnen. So in allen sittlichen Verhältnissen, in denen wir uns befinden, indem uns z. B. die Liebe anderer zu uns nicht anders gewiß

und in ihrem Wesen und Umfang erkannt werden kann, als vermittelst solcher That. So auf unserem Gebiete im höchsten Maße, so daß von hier aus die augustinische bezw. anselmische Formel Fides praecedit intellectum, Crede ut intelligas sich unbedingt rechtfertigt, ohne die sonstigen Bedingungen menschlicher Erkenntnis verletzen oder außer Wirksamkeit setzen zu wollen.

Anm. Von hier aus ergibt sich zugleich, daß ein von den übrigen Gebieten des Erkennens abstrahierter und auch in Bezug auf sie nicht unbestrittener erkenntnistheoretischer Kanon, wie die von Ritschl in Anwendung gebrachte kantische Unterscheidung des unerkennbaren Dinges an sich und des allein erkennbaren Dinges für uns mindestens nicht ohne weiteres übertragen werden kann auf die durch den Glauben vermittelte christliche Erkenntnis. Wie weit es das Bedürfnis und damit das Interesse des Glaubens mit sich bringt, so weit wird er auch Erkenntnis gewinnen können, es sei denn, daß die Gottesoffenbarung in Christo selbst die Grenzen zeige und das vermeintliche Bedürfnis negiere. Keinenfalls wird der Glaube sich in seinen Aussagen beschränken lassen können durch philosophische Lehrsätze, welche für ihn um so weniger zu bedeuten haben, je größer die Kluft ist zwischen dem Gottesgedanken der Philosophie und der Gotteserkenntnis des Christentums, zwischen Gott als Postulat logischen Denkens und Gott als seligem Besitz des Christen, — ja schon zwischen dem philosophischen und dem allgemein religiösen Gottesbegriff. Geht schon die Voraussetzung der christlichen Erkenntnis über den philosophischen Gedanken der Welteinheit weit hinaus, so kann im Namen der Philosophie der Anspruch nicht erhoben werden, eine Erkenntnistheorie in Anwendung gebracht zu sehen, welche sich schon für die Anfänge der hier in Betracht kommenden Erkenntnisse als ungenügend erweist. Die Behauptung der Selbständigkeit christlicher Erkenntnis und der Giltigkeit eines solchen auf den Inhalt der Erkenntnis sich beziehenden Kanons enthält einen unlösbaren Widerspruch. Demnach kann sich die Theologie aber dessen überhoben erachten, jenen Kanon überhaupt auf seine Richtigkeit im allgemeinen zu prüfen, welche die schwerwiegendsten Konsequenzen auch für die Selbstgewißheit des erkennenden Subjekts in sich birgt und auch diese mindestens zu einer nur relativen Gewißheit hinabdrückt.

J. Müller, Gedanken über Glauben u. Wissen, in dogmatische Abhandlungen 1871, S. 1 ff. Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewißheit 1874. H. Plitt, Ist biblisch-kirchl. Glaubenstheologie auch Wissenschaft? 1873. W. Herrmann, Die Metaphysik in der Theologie, 1876. Ders., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, 1879. Ritschl, Theologie u. Metaphysik, 1881. Lipsius, Glauben u. Wissen, 1873. Ders., Akadem. Rede über die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus der Wissensch., in prot. KZ. 1873, 8. Ders., Dogmat. Beiträge, 1878. — O. Marpurg, Das Wissen und der relig. Glaube, 1869. O. Flügel, Die spekul. Theol. der Gegenwart, 1881.

V. **Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur christlichen Erkenntnis.** Das Objekt des Glaubens gehört zwar einem anderen Gebiete an, als alle übrigen Erkenntnisobjekte, und nimmt für sich eine alle Erkenntnis überragende Größe in Anspruch, Eph. 3, 19. 8; 1 Kor. 13, 12. Dennoch ist es nicht unerkennbar. Vielmehr wendet es sich an die Erkenntnisfähigkeit, so daß schon die fundamentale Anerkennung, durch welche die christliche Gewißheit, auch soweit sie noch nicht persönliche Heilsgewißheit ist, zu stande kommt, auf einer Erkenntnis des Glaubensobjektes der Offenbarung Gottes in Christo ruht. So-

fort aber erheischt der Bestand, die Bewahrung und Bewährung des Glaubens eine immer eindringendere und völligere erkenntnismäßige Erfassung und Durchdringung des Glaubensobjektes, indem nur so der Glaube sich erhalten, befestigen und wachsen kann. So wird nicht etwa der Glaube abgelöst oder aufgehoben durch die Erkenntnis, sondern als die Form des religiösen Besitzes durch die Erkenntnis ebenso immer von neuem gefordert, als er seinerseits allein die Erlangung der Erkenntnis vermittelt. Dem entspricht die Wertlegung der hl. Schrift Neues Testament auf die Erkenntnis 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 8, 9; Joh. 7, 17. 8, 32; 2 Joh. 1; Joh. 14, 20. 31. 1, 10. 17, 3. 25; Kol. 1, 3; 2 Petr. 1, 3. 2, 21; Mt. 11, 27, sowie die Thatsache, daß Glaube und Erkennen, *πιστεύειν* und *γιγνώσκειν* in so unzertrennlicher Einheit erscheinen, daß nach der Priorität des einen oder anderen nicht gefragt werden kann, Joh. 6, 69; 1 Joh. 4, 16; Eph. 4, 13. 1, 17 ff. Sie bedingen und tragen sich gegenseitig und unterscheiden sich wie erkennen und anerkennen. Vgl. auch Akt. 17, 23 m. Röm. 1, 19.

Da jedoch die Erkenntnis, auch die wissenschaftliche, nur durch energische Bethätigung des Glaubens gewonnen wird, so wird sie nicht eher und nicht anders sich vollenden, als bis das Ziel erreicht ist, welches der Glaube erstrebt. So lange bleibt das Erkennen ein *ἐκ μέρους γιγνώσκειν* 1 Kor. 13, 12, welches als solches seinerseits eine Vorstufe der vollendeten Erkenntnis ist, ein Prädikat, welches dem Glauben somit nicht zukommt.

Die Schranken der christlichen Erkenntnis werden also gezogen durch die Unterscheidung der Gegenwart, in der der Glaube lebt, von der Zukunft, für die er lebt. Es ist aber in der Gegenwart und Zukunft dasselbe Objekt, derselbe Inhalt, um den es sich handelt, so daß ein qualitativer Unterschied nicht statuiert werden kann. Demgemäß wird die der Zukunft vorbehaltene Erkenntnis die gegenwärtig gewonnene Erkenntnis, wenn sie richtig gewonnen ist, bestätigen und vollenden, und es bleibt dem Lehrstück von der Zukunft oder der Heilsvollendung überlassen, den Unterschied zwischen der Gegenwart und Zukunft darzulegen.

Ist nun aber das Gebiet, dem das Glaubensobjekt angehört, ein transcendentes, wie denn die Transcendenz ein wesentliches Moment des Gottesbegriffs ist, so kann der Glaube nicht verzichten auf Aussagen, welche, weil dies Gebiet betreffend, stets mit einer gewissen Inkongruenz behaftet sind, sofern unsere Begriffe abstrahiert werden von dem dem transcendenten Sein entgegengesetzten Gebiete. Gerade diese Inkongruenz wird es sein, die in der zukünftigen Vollendung schwindet. Es wird daher die Aufgabe entstehen, bei den betreffenden Aussagen sich dieser Inkongruenz bewußt zu werden und die die Gründe, welche dennoch zu ihnen nötigen, aufzuzeigen.

## 6. Dritter Abschnitt: Die Quellen der christlichen Erkenntnis.

I. **Die Vermittlung der christlichen Erkenntnis durch die Kirche.** Während die erste Entstehung der christlichen Erkenntnis durch ihr Objekt selbst, die Offenbarung Gottes in Christo, bewirkt ist, entsteht fortan dieselbe nicht anders als durch Vermittlung der Kirche, der Christenheit. Die Kirche zeugt durch ihr Dasein, durch ihr Bekenntnis, durch ihre erziehende und missionierende

Thätigkeit von Christo und seiner Bedeutung für uns. Der Anspruch einer nicht durch sie, sondern durch neue Offenbarung vermittelten oder auch nur durch unvermittelten Rückgang auf das apostolische Fundamentalzeugnis entstandenen Erkenntnis kann in der Christenheit und außerhalb ihrer nicht erhoben werden, stimmt nicht mit der thatsächlichen Lage und kann auch nicht als Forderung aufgestellt werden. Denn die Notwendigkeit einer solchen würde voraussetzen, daß die Wirkung der Gottesoffenbarung in Christo ihre Endschaft erreicht hätte.

Führt sich nun die christliche Erkenntnis überall in erster Linie auf die kirchliche Tradition zurück, so fragt sich, worin diese Tradition sich ausprägt. Das kirchliche Bewußtsein um die Gottesoffenbarung in Christo ist in erster Linie nicht sowohl ein historisches Wissen von ihm, sondern ein Bewußtsein um ein fort und fort bestehendes Verhältnis dessen zu uns, dessen Geschichte die Geschichte des Eintretens und Vollzugs dieser Offenbarung ist. Das religiöse Leben der Kirche ist es zunächst, in welchem die kirchliche Tradition uns entgegentritt, die Äußerungen ihres Gebetslebens, ihre Lieder, sowie die Ausübung der Tradition in Erziehung und Mission.

Sodann findet das Bewußtsein der Kirche seinen konzentrierten Ausdruck auf den Höhepunkten und Knotenpunkten ihres geschichtlichen Lebens in den Bekenntnissen oder Symbolen, in welchen sie dasselbe den gegebenen Anlässen entsprechend behufs energischer Selbstbezeugung und Selbsterhaltung zum Ausdruck bringt und sich von allem scheidet und unterscheidet, was ihr nicht homogen ist bezw. das nicht Homogene von sich ausscheidet. Dadurch bekommt das kirchliche Bekenntnis eine zwiefache Bedeutung, Anerkennung oder Unterschrift der Wahrheit und zugleich Lehrvorschrift zu sein, letzteres selbstverständlich nur in dem Maße, in welchem es Unterschrift der Wahrheit ist. Die Erkenntnis aber, ob und in welchem Maße die Symbole dies sind, ist auf dem Wege zu gewinnen, auf welchem die Erkenntnis der Wahrheit des Christentums gewonnen wird.

Nicht bloß in der geschichtlichen Vermittlung der christlichen Erkenntnis ruht die Bedeutung der kirchlichen Bekenntnisse. Als Bekenntnisse, als Unterschrift der Wahrheit wollen sie eine Bestätigung der Wahrheit sein, also Ausdruck der Wahrheitserfahrung. Soweit sie dies thatsächlich sind, sind sie berechtigt, Zustimmung zu fordern und sind wir verpflichtet zur Zustimmung, denn wie die Wahrheit nur Eine ist, so ist auch die Erfahrung der Wahrheit ein und dieselbe. Nur kann diese Zustimmung nicht anders geartet sein, als der Glaube überhaupt: sie ist eine durchaus frei zu übende, nicht gesetzlich zu fordernde bezw. zu leistende und dies gilt in besonderem Maße für die wissenschaftliche Darlegung der christlichen Erkenntnis.

II. **Die gegensätzlichen sonderkirchlichen Bekenntnisse.** Schwierig erscheint das Verhältnis der christlichen Erkenntnis zum kirchlichen Bekenntnisse durch die Thatsache der sonderkirchlichen, einander ausschließenden Bekenntnisse. Diese Thatsache stimmt nicht mit der Idee und Aufgabe des Bekenntnisses, die Bestätigung der Heilswahrheit durch die Erfahrung der Kirche auszusprechen. Ein Heil, Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, Ein Glaube, Eine Kirche, Ein Bekenntnis, dies ist das eigentliche Verhältnis. Eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse ist damit nicht ausge-

schlossen, denn dieselbe entspricht der Erscheinung der Kirche in der Form der Kirchen als Orts- und Volkskirchen mit ihren individuellen Eigentümlichkeiten, sowie den verschiedenen Aufgaben der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Eine gegensätzliche Unterschiedenheit kirchlicher Bekenntnisse aber widerspricht ebenso entschieden der Idee des Bekenntnisses wie dem Wesen der Kirche.

Die Bedeutung dieser Sachlage für die christliche Erkenntnis ergibt sich erst, wenn wir die Möglichkeit resp. die Entstehung derselben begriffen haben. Das Verhältnis der Kirche zu der ihr Dasein begründenden Gottes- und Heilsoffenbarung in Christo ist so wenig wie das des einzelnen Christen stets ein normales Wesen und Erscheinung decken sich nicht.. Die Treue in der Bewahrung und Bewährung des Christenstandes ist verschieden. Dieser Treue und dem dadurch bedingten Wachstum oder Rückgange des inneren Lebens entspricht notwendig die Entwicklung, Bereicherung, Vertiefung oder Verarmung der Wahrheitserkenntnis und damit die Fähigkeit, dem inner- und außerkirchlichen Gegensatz gegen die Wahrheit zu begegnen. Dem außerkirchlichen Gegensatz gegenüber kann die Kirche nichts anderes bekennen, als die sie begründende Thatsache der Gottes- und Heilsoffenbarung in Christo (Apost. Symb.). Dem innerkirchlichen Gegensatz gegenüber gilt es, diejenigen Punkte zu betonen, gegen welche er sich richtet und an welche darum zur Zeit die Bewahrung der Heilswahrheit geknüpft ist. Es ist nun schon in thesi nicht für unmöglich zu erachten und überdies eine offen vorliegende geschichtliche Thatsache, daß wie die Einzelgemeinde so die Gesamtkirche in dem ihr obliegenden, in den sieben Sendschreiben der Apokalypse exemplifizierten Kampfe erschlafft, die Klarheit der Erkenntnis zugleich mit der Treue des Glaubens und dem Ernste der Heiligung verliert und so einen Teil ihrer selbst oder eine Generation nötigt, wider das Verderben der Kirche und ihre Untreue zu zeugen und zu bekennen. Das Recht und die Wahrheit eines solchen Zwiespalt anrichtenden Zeugnisses und den Zwiespalt befestigenden Bekenntnisses wird auf demselben Wege und in derselben Weise erkannt, auf welchem und in der die christliche Gewißheit entsteht. Dadurch hebt sich das Bedenken, den kirchlichen Bekenntnissen die Bedeutung einer Vermittlung der christlichen Erkenntnis zuzuerkennen. Vielmehr ergibt sich, daß sie nun gerade einen unabweisbaren, ja bestimmenden Einfluß auf dieselbe haben müssen und thatsächlich haben, sofern diejenigen Bekenntnisse, welche solchen Gegensatz zum Ausdruck bringen, bewahrend, fördernd und berichtigend wirken.

Dem entspricht das Verhältnis der protestantischen Bekenntnisse gegenüber der katholischen oder richtiger römischen Kirche und ihrem Bekenntnis. Der Zustand der Kirche forderte eine Reaktion heraus, welche in der Reformation eintrat. Das entsprechende Verhalten der Kirche wäre die allgemeine bußfertige Umkehr zur Wahrheit gewesen. Indes die zur Leitung der Kirche berufenen, thatsächlich mit derselben betrauten Organe verhielten sich gegensätzlich, und so entstand gegenüber dem erneuerten Bekenntnis zur fundamentalen Heilswahrheit die Opposition des Kirchenregiments, wie sie sich durch das Tridentinum eine konfessionelle Gestalt gab und durch Sanktion des Irrweges die Entwicklung und die Kontinuität abbrach.

Anm. Man formuliert den Gegensatz der evangelischen zur römischen

Kirche als einen Gegensatz in betreff des formalen und materialen Prinzips. Unter dem formalen Prinzip wird die alleinige Auktorität der heiligen Schrift verstanden, unter dem materialen der Grundsatz des rechtfertigenden Glaubens. Richtiger würde es sein, jene als das objektive, diesen als das subjektive Prinzip zu bezeichnen. Daß der Glaube allein es ist, in welchem der einzelne, wie die Kirche die Gottesoffenbarung in Christo zu eigen hat und behält, sowie die Bedeutung des Glaubens für die christliche Erkenntnis hat sich uns früher ergeben. Über die Bedeutung der heiligen Schrift für die christliche Erkenntnis wird demnächst zu handeln sein. Hier nur so viel: dem Glauben liegt selbstverständlich sein Objekt, die Gottesoffenbarung in Christo, zu Grunde. Vermöge ihres eigentümlichen Verhältnisses zu dieser erhält die heilige Schrift als urkundliche Bezeugung und Deutung derselben ihre Stellung auf seiten des objektiven Prinzips der Kirche, an dessen Wert und Bedeutung für die Kirche sie teilnimmt. Was nun die römische Kirche bis zur Reformation mehr unbewußt, seitdem aber bewußt und entschieden diesen Prinzipien gegenüber gestellt hat, nötigt dazu, ihr Sonderbekenntnis als ein die Kontinuität des kirchlichen Bekenntnisses aufhebendes aus der Reihe der kirchlichen Bekenntnisse auszuschließen. Für die Wissenschaft hat es nur ein pathologisches Interesse, für die Christenheit ist seine Bedeutung als schwerwiegender Irrtum und Versuchung zu charakterisieren. Indem die Auktorität der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche geopfert wird, wird das, was in seiner Erscheinung sich stets unterhalb seines Prinzips befindet — die Kirche — zur Norm, was im günstigsten Falle und unter normalen Verhältnissen nur zur fortgehenden Bestätigung der Heilswahrheit dienen kann, das Bekenntnis, zur Quelle erhoben. Denn es hat keine Bedeutung mehr, neben der Lehrautorität der Kirche in der Theorie noch als die erste Quelle und Autorität die heilige Schrift gelten zu lassen, wenn die Kirche thatsächlich nicht mehr normiert wird durch die heilige Schrift, sondern ihrerseits dieselbe normiert. Noch verderblicher wirkt die Betonung der römischen Tradition als Quelle der christlichen Erkenntnis, durch welche die grundlegende Bedeutung der heiligen Schrift für dieselbe hinfällig wird. Denn Voraussetzung auch nur einer selbständigen, geschweige denn übergeordneten Tradition würde sein, daß die Christenheit eigentlich nie im stande gewesen, als Gemeinde Christi die Gottesoffenbarung in Christo zu erkennen, und nur einzelne Auserwählte, noch dazu nicht durch ihr religiös sittliches resp. christliches Verhalten, sondern durch ihre zufällige Stellung im gliedlichen Organismus, durch die Verfassung dazu qualifiziert seien. Konsequent bildet dann nicht die Christenheit, sondern bilden nur diese in Stellung befindlichen Personen die Kirche Christi, so daß die gemeine Christenheit, der solche Stellung und damit das Prädikat der Kirche verschlossen bleibt, auch kein Interesse haben kann an der Prärogative solchen Besitzes.

III. **Die Sonderbekenntnisse der evangelischen Kirchen.** Anders liegt die Sache in betreff der evangelisch-kirchlichen Sonderbekenntnisse, speziell der lutherischen und der reformierten. Die grundlegenden Prinzipien sind auf beiden Seiten dieselben. Es wird sich nur fragen, ob die Verschiedenheit der beiderseitigen Bekenntnisse groß genug ist, um die Einheit und damit die ihnen gemeinschaftlich zukommende Bedeutung für die christliche Erkenntnis zu schädigen und wie die Verschiedenheit zu begreifen ist.

Geboren aus dem Worte Gottes, trat der Glaube in Widerspruch mit dem Verfall der Kirche und wurde von dieser Kirche, die nicht Buße thun wollte und doch sollte, verneint, mußte aber eben darum sofort als kirchenbildendes Prinzip, d. h. als Prinzip einer als Sonderkirche zwar neuen, als Heilsgemeinde aber Glied der durch alle Zeiten hindurch Einen Kirche auftreten. Die Thatsache, daß auch hier eine konfessionelle Spaltung, nicht bloße Mannigfaltigkeit eintrat, wird nur dann eine innere Berechtigung haben, wenn auf irgend einer Seite ein Mißverhältnis zu den Prinzipien der christlichen Erkenntnis und des kirchlichen Lebens nachzuweisen ist. In jedem Falle bleibt es eine der dringendsten Aufgaben, an deren Lösung jede der evangelischen Sonderkirchen unermüdlich zu arbeiten hat, diese Spaltung zu überwinden.

Nun findet allerdings eine Differenz der beiderseitigen Lehre statt, welche weit umfassender ist als gewöhnlich angenommen wird, obwohl im Vordergrunde des sonderkirchlichen Bewußtseins nur die Differenzen in der Abendmahlslehre und der Prädestinationslehre stehen (vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, Stuttg. 1855). Diese Differenz bezieht sich aber weder auf die Thatsache der Gottesoffenbarung in Christo, noch auf ihre Bedeutung, noch auf das Verhalten zu derselben, um ihrer inne zu werden und sie zu genießen. Es ist vielmehr das Verständnis gewisser Lehrpunkte im Zusammenhange der Heilswahrheit, welches Hand in Hand mit einer die gesamte Lehrdarstellung durchziehenden psychologischen Verschiedenheit die Bekenntnisse von einander unterscheidet. Da dem Glauben auf beiden Seiten dieselbe Notwendigkeit, Stellung und Bedeutung im Verhältnis zur Gottesoffenbarung in Christo zugewiesen wird, so wird die Differenz in der eigentümlichen Erscheinungsform des Glaubens liegen, und es fragt sich somit, inwieweit unbeschadet der Einheit eine Differenz in der Erscheinungsform des Glaubens bestehen kann.

Von großer Bedeutung für die Entscheidung dieser Frage ist die geschichtliche Thatsache einer inneren Annäherung beider Kirchen, abgesehen von den kirchenregimentlicherseits gemachten Versuchen einer auch äußeren Einigung beider. Es ist Thatsache, daß es sich früher in der gegenseitigen Befehdung darum handelte, nicht wer von beiden, der Lutheraner oder der Reformierte, mehr oder weniger Aussicht habe auf die ewige Seligkeit, sondern wer von beiden auf Grund seines Glaubensbekenntnisses ganz gewiß bei Gott in Gnaden sei und wer nicht — also wessen Glaube wirklich Glaube und wessen Glaube Illusion und Aberglaube sei. Es ist aber ebenso Thatsache, daß es sich gegenwärtig um diese Frage nicht mehr handelt, auf welcher Seite allein sich wirklicher Heilsglaube finden könne.

Die Frage nun nach der verschiedenen psychologischen Erscheinungsform des Glaubens unbeschadet seiner prinzipiellen Einheit erledigt sich dadurch, daß der Glaube eine Reihe von Momenten umfaßt, deren jedes nach der Eigenart des Glaubenden in den Vordergrund treten und dann wieder in der mannigfaltigsten Weise sich äußern kann. Anerkennung, Gehorsam, hinnehmendes und sich hingebendes Vertrauen, Hoffnung — welches von diesen Momenten in den Vordergrund tritt, unter welchem Gesichtspunkt die göttliche Heilsoffenbarung vorwiegend angeschaut wird, hängt mit der individuellen

psychologischen Bestimmtheit zusammen, wie sie mit der Lebensführung, Abstammung, Nationalität, Geschichte u. s. w. sich verbindet.

Dazu kommen noch die Stufen des Glaubens, mit welchen die Entwicklung der Glaubenserkenntnis aufs engste zusammenhängt und welche es als möglich erscheinen lassen, daß bei prinzipieller Einheit, bei der Identität des Ausgangs und des Zielpunktes doch eine Verirrung sowohl in betreff zwischenliegender Punkte, als in betreff des gegenseitigen Verhaltens eintreten kann bis zur Versagung der Gemeinschaft, wenn die prinzipielle Einheit vor den anscheinenden oder wirklichen Differenzen dem Blick entschwindet.

Nun ist es Thatsache, daß auf beiden, durch die verschiedenen Bekenntnisse vertretenen Seiten prinzipielle Glaubenseinheit vorhanden ist: dieselbe Heilsgewißheit im Zusammenschluß mit der Unheilsgewißheit (s. o.), dieselbe Sündenerkenntnis in derselben Furcht Gottes, dieselbe Wertung des Heiles, dieselbe Anerkennung seiner Thatsächlichkeit und Art in Christo, dieselbe Forderung des Glaubens als des alleinigen Mittels, das Heil zu haben, dieselbe Erkenntnis des Ursprungs des Heiles und der freien Gnade Gottes. In der lutherischen Reformation war es das Bedürfnis des geängsteten, seines Unheiles gewissen Gewissens, welches seine Befriedigung fand in dem von der heiligen Schrift bezeugten Heile und Heilswege des bloßen Glaubens. In der schweizerischen Reformation kam hinzu das überwiegende Interesse des Intellekts und des in der Welt und auf die Welt wirkenden Handelns an maßgebender und untrüglicher Wahrheit. Dem entsprechend trägt lutherische Art mehr das Gepräge seligen, befriedigten Besitzes der Gnade, reformierte Art das Gepräge williger Unterwerfung und energischen Handels u. s. w. Dort überwiegt das subjektive (materiale), hier das objektive (formale) Prinzip. Bei der Gleichheit der beiderseitigen Prinzipien kann es nicht auffallen, daß die lutherische Betonung und Geltendmachung des rechtfertigenden Glaubens mehr und mehr eindringt in das Gebiet des reformierten Bekenntnisses.

Ohne über die Differenzen hier zu entscheiden, läßt sich somit sagen, daß die Verschiedenheit der evangelischen Sonderbekenntnisse die Bedeutung derselben, Bestätigung der Heilswahrheit zu sein und darum der Vermittlung der christlichen Erkenntnis zu dienen, nicht beeinträchtigt. Die Verschiedenheit fordert ebenso, wie ihre Übereinstimmung, die freie Beurteilung und Zustimmung, resp. Entscheidung heraus, welche für die Gewinnung der christlichen Erkenntnis von vornherein erforderlich, aber auch des Ergebnisses sicher ist.

IV. **Die heilige Schrift.** Die Vermittlung der christlichen Erkenntnis durch die Kirche geschieht durch die Bezeugung des Heiles in seinem geschichtlichen Eintreten und seinem fortwährenden Bestande. Diese Bezeugung kann nicht geschehen ohne Zurückweisung auf die Geschichte, deren Produkt die Kirche ist, darum nicht ohne stetige Rückbeziehung auf die erste und grundlegende Heilsverkündigung, und dies geschieht durch die Berufung auf die h. Schrift, welche in den reformatorischen Bekenntnissen durch die drohende Unterbrechung der Kontinuität ganz besonders geboten war. Die erste und grundlegende Heilsbezeugung beansprucht besondere Bedeutung für alle Zeiten nicht bloß um ihres historischen Zusammenhanges willen mit der Person Christi, sondern vor allem um der besonderen Aufgabe willen, welche gerade ihr gestellt ist. Diese Aufgabe besteht darin, das

durch Christum vermittelte, durch die Ausgießung des heiligen Geistes gegenwärtig gewordene Heil so zu bezeugen, wie es die erste grundlegende und darum für alle Folgezeit maßgebende Bezeugung erfordert. Daß es der Wahrheit entspreche und nur die Wahrheit enthalte, ist für jedes Heilszeugnis erforderlich, für das erste, die Gemeinde Gottes in der Welt begründende aber um so mehr, als diese die Aufgabe hat, dasselbe der Folgezeit zu überliefern. Da die Bewahrung der Heils- und Wahrheitserkenntnis abhängig ist von der Treue und Bewährung des religiös-sittlichen Verhaltens oder des Glaubenslebens, so muß das erste grundlegende Zeugnis von all den Mängeln frei sein, welche es ungeeignet machen würden, ein unbedingt richtiges Verhältnis zu Gott zu begründen und allen Verirrungen und Verkehrungen gegenüber Berufungsinstanz zu sein. Es muß unbedingt lautere und vollkommen zureichende Quelle der christlichen Erkenntnis sein, welche den Glauben ermöglicht und rückhaltlose Zustimmung seitens der Gemeinde Gottes aller Zeiten sowohl zu fordern berechtigt ist, als auch findet. Es muß ihm somit nicht bloß ein besonderer historischer Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung in Christo eignen, welcher es an und für sich noch nicht genügend und unbedingt qualifizieren würde (vgl. Gal. 2, 12 ff.), sondern es setzt eine bestimmte religiös-sittliche Qualifikation der Zeugen voraus und muß selbst inhaltlich qualifiziert (*θεόπνευστος*, d. i. von Gottes Geist erfüllt) sein. Da es aber nur gewirkt sein kann durch sein Objekt, nämlich durch die Heilsoffenbarung oder Heilsthatsache selbst, so setzt es zugleich ein besonderes Verhältnis derselben, eine besondere Selbstbeziehung Gottes in Christo zu diesen Zeugen voraus, welche ihrer besonderen Berufsaufgabe entspricht (sogenannte Inspiration) und welche auf einer Linie liegt mit der göttlichen Ausrüstung zu jedem besonderen Beruf und Dienst behufs der Heilsabsichten und innerhalb der Heilsgemeinde Gottes.

Hiervon nun hat die Dogmatik selbst an dem geeigneten Orte zu handeln. An dieser Stelle entsteht nur die Frage, ob wir ein solches Zeugnis von der Gottesoffenbarung in Christo haben, welches sich als fundamental, als grundlegend und maßgebend und damit als geeignete Quelle der christlichen Erkenntnis ausweist.

Die die Heilserkenntnis vermittelnde oder überliefernde Gemeinde bietet uns als solches Heilszeugnis die heilige Schrift dar. Daß ihr Gesamtinhalt in besonderer Beziehung zur Gottesoffenbarung in Christo steht, ist sofort ersichtlich. Ob derselbe so qualifiziert ist, wie behauptet und verlangt wird, ist die zu beantwortende Frage. Die historische Seite derselben gehört um so weniger der Dogmatik an, als auch die positivste Bejahung des besonderen geschichtlichen Zusammenhanges durchaus noch nicht entscheidet über die Beschaffenheit des Inhaltes (s. o.). Sie kann höchstens ein Präjudiz schaffen. Es fragt sich daher, ob und woran das Schriftzeugnis als grundlegend (Quelle) und maßgebend (Norm) erkannt werden kann.

Ist dasjenige richtig, was oben über das Wesen des Christentums und die Entstehung der christlichen Gewißheit gesagt worden, so ist es zwar schon von großem Werte, daß die Christenheit im ganzen sich dieser Anerkennung nie hat entziehen können, ja daß sogar die katholische Kirche sich hat dazu verstehen müssen, durch das Tridentinum die heilige Schrift als Diktat des

heiligen Geistes zu bezeichnen. Von größerem Werte ist, daß die Schrift im Leben der Kirche stets und ganz besonders in der Reformation sich als Quelle und Norm aller wirksamen Heilsbezeugung, als kritischer Maßstab der christlichen Verkündigung und des christlichen Lebens bewährt hat, so daß die Zustimmung zur Reformation auch die dahingehende Anerkennung der h. Schrift notwendig einschließt. Aber genügend ist die Berufung auf diese Thatsachen nicht. Ist die heilige Schrift das, was die Kirche von ihr behauptet, und gebührt ihr die Stellung, die für sie in Anspruch genommen wird, so wird die dahingehende Erkenntnis auch immer neu gewonnen werden können und müssen. Und zwar wird sie gewonnen werden müssen im unmittelbaren Zusammenhange mit der Überzeugung von der Wahrheit des Christentums überhaupt; sie wird auf demselben Wege entstehen, auf welchem die christliche Gewißheit entsteht, in derselben Weise sich vollziehen, wie diese sich vollzieht.

Dies aber ist auch der Fall. Gerade das, was die Kirche von der Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo missionierend und erziehend bezeugt und bekennt, das Verhältnis, welches Gott in Christo zu uns eingegangen ist und für welches wir gefordert werden, findet in der heiligen Schrift einen solchen Ausdruck, daß uns dieses kirchliche Zeugnis nur in dem Maße gewiß ist und namentlich gewiß bleibt, in welchem es sich in Übereinstimmung befindet mit der heil. Schrift, bezw. von dieser bestätigt wird. Was vom Geiste Gottes stammt, wird, wie alles Wirken und Walten Gottes, an seinem Gegensatze zur Sünde erkannt. Ist eine untrügliche Sündenerkenntnis möglich, so ist auch eine untrügliche Wahrheitserkenntnis möglich. Bewirkt die heil. Schrift jene Sündenerkenntnis in einzigartiger, unvergleichlicher Weise, so wird gerade dadurch ihr Inhalt, nämlich das Heilszeugnis, nicht bloß im allgemeinen legitimiert, sondern in genau demselben Maße jedem anderen Heilszeugnis, als dem abgeleiteten, übergeordnet. Damit aber ergibt sich gerade das, was wir in diesem Zusammenhange bedürfen: die Berechtigung zur Vor- und Überordnung der heiligen Schrift über jede andere Quelle der christlichen Erkenntnis, d. i. über die kirchliche Tradition der Heilswahrheit. Diese Berechtigung wird gewährleistet durch die Erfüllung der weiteren Anforderung, daß diese Erkenntnis, bezw. Erfahrung von der heiligen Schrift, wenn sie richtig ist, nicht die eines einzelnen sein kann; sie muß die Art einer allgemeinen, wenigstens allgemein möglichen Erfahrung an sich tragen, deren Allgemeinheit nur beschränkt sein kann durch das der Freiheit anheimfallende sittliche, religiöse Verhalten. Es ist darum auch kein Gegenbeweis, wenn jemand diese Erfahrung nicht kennt. Nun trägt aber diese Erfahrung jene Art an sich: sie ist die Erfahrung einer Gemeinschaft, der Kirche, in allen Generationen sich als dieselbe wiederholend, in der geschichtlichen Entwickelung sich bereichernd und vertiefend. Die Schrift hat sich der Kirche — und in diesem Zusammenhange erhält die obige Verweisung auf das geschichtliche Zeugnis für die heilige Schrift seinen Wert — stets und immer wieder ausgewiesen und insbesondere sich bewährt als der untrügliche kritische Maßstab des religiös-sittlichen Verhaltens des Christen, als die unbedingt reine Quelle desselben und als die maßgebende Norm aller abgeleiteten Bezeugung. Diese kirchliche und individuelle Erfahrung von der Bedeutung der heiligen Schrift ist das sogenannte testimonium spiritus sancti in betreff ihrer.

Indem so die heilige Schrift als in einem einzigartigen Verhältnisse zur Offenbarung Gottes in Christo stehend sich ausweist, gehört sie selbst zu den Objekten der christlichen Erkenntnis, von denen die Dogmatik näher zu handeln hat. Die Frage nach ihrer Entstehung, soweit dieselbe nicht historisch zu beantworten ist, sowie die näheren Bestimmungen über ihre, durch die eigenartige Entstehung bewirkte Art und Bedeutung (Inspiration, affectiones Scr. s., Gnadenmittel) sind dort zu erörtern. Hier, wo es sich darum handelt, die Basis aufzuzeigen, auf welcher die Berechtigung der christlichen Erkenntnis beruht, muß und kann es bei dem Gegebenen verbleiben.

Göbel, Die religiöse Eigentümlichkeit der lutherischen u. reform. Kirche, 1837. Dorner, Das Prinzip unsrer Kirche, nach dem inneren Verhältnisse seiner zwei Seiten, 1841. Schenkel, Das Prinzip des Protestantismus, 1853. Kahnis, Über die Prinzipien des Protestantismus, 1865. J. Müller, Die evang. Union, ihr Wesen und göttl. Recht, 1854. Nitzsch, Urkundenbuch der evang. Union, 1853. Stahl, Die luth. Kirche und die Union, 2. A. 1861. Kahnis, Christentum und Luthertum, 1871. — J. G. Rosenmüller, De usu traditionis in theologia, 1786. Marheineke, Über den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriffe u. das rechte Verhältnis derselben zur protest. Lehre, in Daub u. Creuzers Studien, 1808, S. 289 ff. Delbrück, Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer 1826. Sack, Nitzsch u. Lücke, Über das Ansehen der heil. Schrift u. ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen u. in der alten Kirche, 1827. Daniel, Theolog. Kontroversen, 1843. Holtzmann, Kanon u. Tradition, 1859.

Über die heil. Schrift vgl. Chemnitz, Exam. conc. Trid. Frankf. 1615, I. 1–97. Hunius, Tractatus de majestate et auct. scr. scr. 1594. Hofmann, Die h. Schr. N. T., 2. Aufl. I, 1–54. Frank, System der christl. Gewißheit II, S. 56 ff. Cremer, Die Auktorität der heil. Schrift, im Beweis des Glaubens, 1873. Ders., Artikel Inspiration in PRE.[2] VI, 746 ff. Die Literatur über die Inspiration u. s. w., s. an der betr. Stelle der Dogmatik, sowie teilweise schon in der Kanonik (Hdb. I).

## System der Glaubenslehre.

---

### Vorbemerkung.

**Über die Darstellungsmethode und die kirchlich-bekenntnismäßige Bestimmtheit des dogmatischen Systems.** Daß der christliche Glaubensinhalt nach anderer Methode zur systematischen Darlegung gebracht werden muß, als das Werden und Wesen des Glaubens selbst, erhellt zur Genüge aus dem einleitend (S. 6 f.) über das Verhältnis der beiden Hauptteile der Glaubenslehre Bemerkten. Nicht mit prinzipieller Grundlegung des christl. Glaubensstandpunkts haben wir es im Folgenden zu thun, sondern mit lehrhafter Entfaltung dessen, was der gläubige Christ glaubt und bekennt. Nicht das Zustandekommen des Glaubens, sondern der Inbegriff der Glaubensobjekte, die das christliche Bewußtsein auf Grund biblischer Offenbarung und kirchlicher Lehrüberlieferung bezeugt und vertritt, ist darzulegen. An die Stelle des induktiven hat daher ein deduktives Verfahren zu treten. Den Grund- und Zentralbegriff der Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo, in welchem alles Wesentliche des christl. Glaubensinhalts sich konzentriert, gilt es in seine Hauptmomente zu zerlegen und dann deren Inhalt nach Schrift- und Kirchenlehre näher zu entfalten. An die Spitze der Darlegungen gehört Gott, der Urheber und Ausgangspunkt der Heilsoffenbarung; ihm tritt gegenüber der gottbildlich erschaffene, aber widergöttlich und erlösungsbedürftig gewordene Mensch als Objekt dieser Heilswirkung. Sodann ist vom Gottmenschen zu handeln, als dem Heilsmittler oder Träger der Gottesoffenbarung an die Menschheit; ferner von der heilszueignenden Thätigkeit des hl. Geistes als Fortführers des Offenbarungswerkes des Gottmenschen; endlich von der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der menschlichen Empfänger der Heilsoffenbarung, oder von der Kirche Christi nach ihrem Wesensbestande im Diesseits und ihrer künftigen Vollendung (vgl. Einl., a. a. O.). Von einer Zerlegung des letzten dieser Momente in seine beiden Faktoren: Kirche und letzte Dinge (eccl. militans und eccl. triumphans) wurde in den beiden früheren Auflagen dieser Skizzierung des dogmat. Systems (hauptsächlich aus Rücksicht auf die gebotene Kürze der Darstellung) abgesehen. Es erscheint jedoch im Interesse der Gewinnung einer möglichst übersichtlichen Gruppierung des Stoffes ratsamer, die eschatologischen Lehrelemente als selbständiges Glied des Ganzen neben

die Ekklesiologie im engeren Sinne zu stellen. Beim Vollzug dieses Verfahrens wird die Gesamtheit der im Grundbegriffe der christlichen Heilsoffenbarung enthaltenen Momente sich als eine Sechszahl darstellen.

Daß unsere Auffassung und Darlegung des dogmatischen Lehrstoffs eine konfessionell bestimmte, nämlich eine evangelisch-lutherische ist, erscheint gemäß dem im vorausgegangenen Abschnitte (Prinzipienl. III) Entwickelten als prinzipiell berechtigt; es entspricht desgleichen dem in der allgemeinen Grundlegung an der Spitze d. Hdb. über die Notwendigkeit einer kirchlichen Bestimmtheit aller Theologie Bemerkten. Die Lehrbestimmungen der älteren lutherisch-kirchlichen Dogmatik bieten wir, um ein hinreichend anschauliches Bild von deren festgefügtem, systematisch konsequentem Charakter zu gewähren, auf den meisten Punkten in relativ vollständiger Aufzählung dar, mag immerhin die positiv bekenntnistreue Lehrtradition der kirchlichen Gegenwart viele der betr. Formeln als obsolet zu behandeln und durch einfachere Konstruktionen zu ersetzen sich gewöhnt haben. In betreff der biblischen Begründung des Dogma können selbstverständlich überall nur Andeutungen geboten werden. Ebenso muß die eingehendere spekulative Erläuterung und die rechtfertigende Darlegung des Inhalts der Kirchenlehre den selbständigen Dogmatiken beträchtlicheren Umfangs überlassen bleiben.

## 1. Der Glaubenslehre erster Teil: Die christliche Lehre von Gott (Theologie).

Gott ist der persönliche Urgrund alles Seins, der Urquell alles Geisteslebens und Erkennens, das höchste Ziel alles menschlichen Trachtens nach Wahrheit und Heiligkeit. Er ist Leben (Joh. 5, 26; 1 Joh. 5, 20), ist Geist (Joh. 4, 24), ist Licht (1 Joh. 1, 5), ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16). Mit welchem dieser johanneischen Namen — denen als Lieblingsausdrücken des letztüberlebenden, stets auf das Ganze der Offenbarungsentwicklung zurückschauenden Apostels eine besonders tiefe Bedeutung zukommt — man die Gottheit bezeichnen möge: den Begriff des Absoluten, des schlechthinigen Wesens drücken sie ein jeder in seiner Art aus. Aber zu schärferer Fixierung des christlichen Gottesbegriffs, dessen was die Kirche Jesu Christi in Bezug auf Gottes Wesen glaubt und lehrt, reichen sie auch in ihrer Zusammenfassung nicht aus. Schon die Frommen des alten Bundes reden verschiedentlich in ähnlichen Ausdrücken von Gott (vgl. Theol. d. A. T.s); die pantheisierende Mystik tiefsinniger Denker und Dichter des Islam im Mittelalter bediente sich derselben oder ähnlicher Gottesnamen in Menge (vgl. unten); selbst auf dem Standpunkte der edleren theistisch gerichteten Philosophen des hellenischen Heidentums, insbesondere aus Platos Schule, könnten jene Bezeichnungen acceptiert werden. Soll die Gotteslehre des christlichen Monotheismus in bestimmterem Unterschiede von der außerchristlich-monotheistischen zur Darstellung kommen, so gilt es das göttliche Wesen, sowohl an sich wie nach seinem Verhältnisse zur Welt, genauer zu bestimmen. Es gilt, im steten Hinblick auf die Selbstaussagen des in Jesu Christo menschgewordenen Gottes, auf das Zeugnis der Jünger des Herrn und auf die Fortbildung dieser neutestamentlichen Erkenntnisgrundlagen durch die ältere wie neuere kirchliche Lehrüber-

lieferung, eine Beantwortung der vier Fragen zu bieten: 1) Existiert Gott wirklich? 2) Wie ist er geeigenschaftet? 3) Was ist sein eigentliches innerstes Wesen? 4) Wie bethätigt er sein Wesen gegenüber der Welt? — Durch Beantwortung von Nr. 1—3 oder durch nähere Bestimmung des Daß, des Wie und des Was des göttlichen Wesens wird dasselbe an sich oder nach seiner überweltlichen Seite unsrer denkenden Erkenntnis nähergebracht. Die Antwort auf Nr. 4 lehrt uns Gott in seiner Bezogenheit zur Welt kennen.

I. **Die Existenz Gottes. Die Gottesbeweise.** Die eingehendere Darlegung der philosophischen Gottesbeweise (argumenta pro existentia Dei) ist Sache der Religionsphilosophie, welche den Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis wissenschaftlich zu entfalten hat. Das Entstammtsein dieser Argumente aus altheidnischer Philosophie (Plat., Aristot., Cic. 2c.) gewährt ebensowenig, wie ihre immer nur relative Beweiskraft ein Recht zu ihrer Ausschließung aus der Dogmatik der Kirche. Anklänge an ihre Grundgedanken bieten das A. wie das N. T. in ziemlicher Fülle dar; die christlich-dogmatische Lehrtradition seit Augustin hat ihnen Bürgerrecht gewährt; in der durch Anselm, Thomas v. Aquin u. a. Scholastiker ausgebildeten Gestalt hat die altprotestantische Orthodoxie sie übernommen. Ihr Wert ist weder zu überschätzen, in der Weise wie Chr. Wolffs Schule und der Hegelianismus dies thaten (der letztere indem er sie pantheisierend als „Selbstbeweise Gottes im Menschengeiste" verherrlichte), noch sind sie um der durch Kants Schule an ihnen geübten Kritik willen aus der Dogmatik zu verbannen (Reinhard, Schleiermacher 2c.; auch Thomasius, Philippi*) 2c.). Ihr eigentümlicher Wert und ihr Recht dazu, an der Spitze einer jeden dogmatischen Darlegung der Lehre von Gott zu stehen, beruht im allgemeinen darauf, daß „niemand Gott je gesehen hat" (Joh. 1, 18; 1 Joh. 4, 12), auf Gottes unsichtbarer Geistesnatur also (vgl. Röm. 1, 20), mit welcher des Menschen Geistesnatur und seine Bestimmung zu geistiger Gottesverehrung (Joh. 4, 24) ursächlich zusammenhängt. Sie werden, obschon ihnen mathematische Stringenz selbstverständlich nicht zukommt, dennoch dem religiösen Denken stets unentbehrlich sein, sofern sie die „Ausgangspunkte für die denkende Entwicklung des ursprünglichen Gottesbewußtseins" (Martens.) bilden und demgemäß in ihrer Zusammenfassung eine Art von Propädeutik für die christliche Gotteserkenntnis ergeben. Was der eine von ihnen an überzeugender Wirkung vermissen läßt, ergänzen jeweilig die übrigen. Nur in ihrer Isoliertheit erscheinen sie unbeweiskräftig (vgl. Prinzipienl., 4, II); zum Ganzen der religiösphilosophischen Demonstration von Gottesdasein verbunden, bringen sie die Vernünftigkeit der Gottesidee in einer auch für das christlich religiöse Interesse nicht gleichgiltigen Weise zu anschaulicher

*) Was der Letztgen. über den seitens des älteren natürl.-theologischen Dogmatismus mit den Gottesbeweisen getriebenen Mißbrauch und über die schädlichen Wirkungen dieses Mißbrauchs sagt (Kirchl. Glaubensl. II, S. 8: „Erst wurde das Dasein Gottes geglaubt und nebenbei auch bewiesen, dann wurde es nicht mehr geglaubt, sondern nur noch bewiesen, dann wurde die Unmöglichkeit dieses Beweises bewiesen, und endlich wurde gar die Notwendigkeit des Gegenteils bewiesen, und damit hatte sich eben der Theismus in den Atheismus verlaufen") erscheint doch nur gegenüber einem oberflächlichen und äußerlichen (der ernsten relig. Grundlage entbehrenden) Beweisverfahren zutreffend und thut das schließliche Anlangen des beschriebnen absteigenden Entwicklungsgangs bei baarem Atheismus keineswegs als etwas objektiv Notwendiges dar. Das „Abusus non tollit usum" gilt eben auch hier.

Entfaltung. Wichtiges hieher Gehörige hat von den neueren Religionsphilosophen bes. Ulrici geboten (Gott und die Natur, S. 1 ff., 431 ff.), der freilich einer Neigung zur Vervielfältigung der Beweisarten zu sehr nachgibt, z. B. neben mehreren ontologischen Argumenten nicht weniger als fünf kosmologische unterscheidet und daher theologischerseits doch nur mit Vorsicht benutzt werden kann.

Für die Einteilung der Gottesbeweise lassen sich verschiedene Wege einschlagen. Vorzugsweise übersichtlich dürfte die folgende Partitionsweise sein.

A. **Theoretische** Beweise, und zwar

1. Kausalbeweise oder ätiologische Beweise, ausgehend vom Prinzip der Kausalität, wie dasselbe angewandt wird

   a) aufs Innere des Menschen, nämlich auf die darin vorhandene Idee eines höchsten Wesens als Bürgschaft für die wirkliche Existenz eines solchen Wesens: das sogen. argumentum ontologicum, e notione entis perfectissimi deductum — nach Andeutungen bei Plato, Paulus (Röm. 1,19: *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς* 2c.; vgl. Akt. 17,23) und Augustin zuerst ausgeführt durch Anselmus (Proslog. c. 2: „. . . esse in intellectu aliquid, quo maius cogitari nequit", 2c.), später von Cartesius, Clarke, Leibniz, Mendelssohn, Hegel, v. Ammon 2c. verschiedentlich umgebildet.

   b) auf das äußere Weltganze, als welchem der höchste Urheber nicht fehlen könne: arg. cosmologicum, e contingentia et mutabilitate mundi s. rerum creatarum petitum; angedeutet schon bei Arist. *Π. κόσμου* c. 6; bei Cic. Tusc. I, 28, u. De divin. II, 76; im N. T. bes. Röm. 1,20 ff. u. Heb. 3,4; dann bei Aug. Conf. X, 6, bei Joh. v. Dam., Thom. v. Aq.; unter den neueren Philosophen zunächst von Leibniz u. Wolff, neuestens bes. von Ulrici betont (a. a. O., S. 505 ff., sowie in s. Schrift gegen Strauß, wo gezeigt wird, ein auf sich selbst ruhendes Universum sei „eine Ungereimtheit, ähnlich dem an seinem eigenen Zopfe schwebenden Münchhausen").

2. Finalbeweise oder teleologische Beweise, entnommen

   a) aus den zweckmäßigen Einrichtungen des (niederen und höheren) Naturbereichs, welche auf einen höchsten Ordner und Lenker desselben schließen lassen: arg. physico-theologicum, e nexu finali in rer. natura depromptum; vgl. Cic. De nat. deor. II, 37; Weish. Sal. 13,5; Röm. 1,19 ff.; Minuc. Fel. Oct. 17; Athanas., Greg. v. Naz. 2c.; aus neuerer Zeit bes. die Leibniz-Wolffsche Schule, aber auch J. Stuart Mill, und von den Kritikern des Darwinismus bes. K. E. v. Baer, Wigand, Mühry 2c.

   b) aus dem Emporstreben der Menschheitsentwicklung zu immer höheren Zielen, woraus ein göttlicher Erziehungsplan als derselben zugrundliegend sich ergibt: arg. ethico-s. historico-theologicum; angedeutet in Dan. c. 2 u. 7; Akt. 17,26; Gal. 3,21; 4,1 ff.; vgl. Augustin de Civ. Dei, sowie die neueren christlichen Geschichtsphilosophen wie Rougemont, Flint, Rocholl 2c.

B. **Praktische** Beweise: die verschiedenen Formen des moralischen Gottesbeweises, welche ausgehend von den Erfahrungsthatsachen und Postulaten der

praktischen Vernunft das Vorhandensein eines höchsten sittlichen Gesetzgebers und Richters erschließen. Die wichtigsten sind:

1. Der Gewissensbeweis (arg. conscientiae), aus der Thatsache des Sittengesetzes in uns den göttlichen Urheber desselben über uns folgernd; vgl. Röm. 2,15; Tertullian De anima nat. christiana u. Apol. c. 17; Neuere wie Ulrici, O. Pfleiderer, Köstlin, Réville 2c.
2. der religiös-moralische oder ethonomische Beweis (arg. ethonomicum), ausgehend von der Kollision des Sittengesetzes mit dem Seligkeitstrieb und einen höheren Weltherrscher, welcher beide in einem künftigen Leben ausgleicht, postulierend. Angedeutet schon im A. T., z. B. Hi. 19,25 ff.; Ps. 73,23 f.; dann Röm. 8,28; 1 Joh. 4,8 2c.; bei Aug. Confess. I,1 u. ö. als arg. religiosum; bei Kant, v. Ammon 2c. als arg. ethonomicum, 2c.

Zu diesen sechs Hauptbeweisen, die sich, durch Zusammenziehung je zweier näher verwandter in Einen, auf drei: einen „ontokosmologischen", einen teleologischen und einen moralischen reduzieren lassen, tritt noch als in der kirchlichen Überlieferung gleichfalls hie und da verwertete Nebenform oder Fortbildung des ontologischen Gottesbeweises hinzu:

der historische Beweis, aus der Allgemeinheit der Gottesidee, d. h. deren Verbreitung bei allen Völkern (arg. historicum s. e. consensu gentium). Vgl. dafür Akt. 14,17. 17,28; Cic. De nat. Deor. I, 17; Tusc. I, 13; Clem. Al. Strom. V, 14; Lact. Div. Inst. I, 2; aus neuerer Zeit Lüken, Stiefelhagen, E. L. Fischer, Lenormant u. a. (vgl. Zöckler, Vom Urstand des Menschengeschlecht, S. 85 ff.).

Von zweifelhaftem religiös-sittlichem Werte ist das arg. a tuto oder der tutioristische Beweis, das Lieblingsargument religiöser Skeptiker und Schwachgläubiger; jedoch hie und da auch in der kirchl. Lit. zur Verwendung gelangt, z. B. bei Tertull. Apol. c. 49 (Falsa nunc sint, quae tuemur, attamen necessaria; inepta, tamen utilia: siquidem meliores fieri coguntur qui eis credunt etc.); bei Raymund Sab. (Theol. nat. tit. 67. 80); bei Pascal, Saurin u. den engl. antideistischen Apologeten wie Tilotson, Clarke, J. Ray, R. Price (Unitar., Freund Priestleys); ferner bei manchen älteren Kantianern, bes. Forberg (Entwicklung des Begriffs der Religion, um 1800; vgl. Frank, Gesch. der protest. Theol., III, 313 f.); neuestens vielfach in der Litteratur des Pessimismus (Volkelt 2c.), sowie bei neukantisch beeinflußten Denkern wie der Verf. (Nagel) der vielgenannten Schrift „Der christl. Glaube u. die menschl. Freiheit" (Gotha 1881, bes. S. 184 f.) und K. W. Ziegler (Zum Entscheidungskampf um den christl. Glauben in der Gegenwart, Tübingen 1887). — Vgl. was jene älteren Formulierungen betrifft, bes. Lor. v. Mosheim, De vi argumenti, quod a tuto ducitur, in theologia, Guelferbyt. 1723; J. Alb. Fabricius, Delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christ. asseruerunt, Hamburg 1725 (p. 280 sq.); N. S. Bergier, La certitude des preuves du Christianisme, Paris 1767 (t. II, ch. 13). Zur Kritik der heutigen (neukantischen) Lieblingsform des tutioristischen Beweises als bestehend in der Anempfehlung der „freien That des Glaubens" vgl. (Zöckler): „Glaube u. Wissen", im Beweis des Gl. 1887, S. 1—13.

II. **Die göttlichen Eigenschaften.** Von der Frage nach dem Daß der göttlichen Existenz kann die nach dem Wie dieses höchsten Wesens nicht getrennt werden. Eine Gottheit ohne bestimmte Eigenschaften, ohne eine göttliche Natur, d. h. einen Inbegriff reeller Attribute, worin das göttliche Wesen sich darlegt und entfaltet, wäre eine Gottheit ohne Leben, eine blasse Idee, ein wesenloses Nichts. Der Glaube an eine solche unbestimmte und unbestimmbare, unbekannte und unerkennbare Gottheit wäre nicht besser als völliger Unglaube; Agnostizismus (die Lieblingsdenkweise der heutigen Skeptiker und Naturalisten Englands) ist nur ein gewählterer, vornehmerer Name für Atheismus. — Das absolute Wesen stellt sich unserem menschlichen Erkennen

notwendig als ausgestattet mit gewissen göttlichen Attributen, Kräften oder Vollkommenheit dar (attributa, virtutes, perfectiones; ἀξιώματα, νοήματα). Diese Attribute in ihrer Zusammenfassung konstituieren das göttliche Wesen selbst (virtutes sunt ipsa essentia, Mel.; ähnlich schon Aug. und die Scholastiker des Mittelalters). Sie sind nicht derartig real in Gott unterschieden, als setzte dieser sich aus ihnen, wie aus Teilen oder lokal getrennten Gebieten zusammen; andrerseits ist ihr Unterschiedensein auch nicht ein bloß nominelles, ausschließlich der Sphäre unsres subjektiven Vorstellens angehöriges, oder gar nur auf dem Wechsel unsrer Frömmigkeitsempfindungen (der Zustände unsres Abhängigkeitsgefühls, nach Schleierm.) beruhendes. Weder einseitiger Realismus noch einseitiger Nominalismus werden dem, was sie in Wahrheit sind, gerecht. Vgl. schon Hollaz: „Attributa div. — — distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter, secundum nostrum cognoscendi modum, non sine certo distinctionis fundamento.“

Zur Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften gelangt der Menschengeist — nach einer altmystischen, aus Pseudodionys stammenden, aber auch von der Scholastik aufgenommenen Lehrweise — auf drei einander ergänzenden Wegen: der via causalitatis (δι' αἰτίας), welche aus den Welterscheinungen gewisse Attribute Gottes, als sie bewirkende Ursache folgert; der via eminentiae (δι' ὑπεροχῆς), welche das beschränkt in den Kreaturen Vorhandene als unbeschränkt in Gott vorhanden setzt, und der via negationis (δι' ἀφαιρέσεως), welche den Mängeln und Unvollkommenheiten des kreatürlichen Daseins gewisse göttliche Vollkommenheiten entgegensetzt. Offenbar besteht eine innere Verwandtschaft zwischen diesen drei Methoden göttlicher Eigenschaftserkenntnis und den drei Hauptgruppen der Gottesbeweise. Es sind ähnliche Gedankenreihen, auf welchen das kosmo- und ontologische Beweisverfahren einerseits und die Gewinnung solcher göttlicher Eigenschaften wie Macht (Röm. 1, 20; Hebr. 3, 4), Güte (Akt. 14, 17; Jak. 1, 17) 2c. andrerseits beruht. Desgleichen beruht, was Gotte auf dem Wege der Eminenz attribuiert wird, auf einer dem teleologischen Beweisverfahren analogen Art der Schlußfolgerung. Und der praktisch-moralischen Argumentation gleicht zumeist jener negative oder apophatische Weg der Eigenschaftsbildung, auf dem wir von der Betrachtung menschlicher Sünde uns aufschwingen zur Erkenntnis göttlicher Heiligkeit, von menschlicher Ohnmacht und Niedrigkeit uns erheben zur göttlichen Majestät, von irdischer Vergänglichkeit zu Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit 2c.

Die Einteilung von Gottes Eigenschaften ist auf verschiedenem Wege versucht worden. Ungenügende und allzu äußerliche Einteilungsweisen sind 1. die reine formale, nach der bloßen Ausdrucksweise: attributa negativa (Unendlichkeit, Unveränderlichkeit 2c.) und attr. positiva (Ewigkeit, Macht 2c. — so z. B. Baier, H. Schmid 2c.); desgleichen 2. die nach dem Verhältnis zur menschlichen Natur: attr. communicabilia itaque imitabilia und attr. incommunicabilia et inimitabilia (so verschiedene reformierte Dogmatiker s. Schweizer, Dogm. I, § 40). Eine bessernde Fortbildung dieser altreformierten Partitionsweise ist die von Ed. Böhl (Dogmatik, Amsterd. 1877, S. 45 ff.) gebotene Einteilung in a) göttliche Machteigenschaften (Allm., Allgegw., Allwissht., Weish.), b) göttl. Eigenschaften im engeren Sinne (Liebe, Gerechtig-

keit, Heiligkeit ꝛc.)*) — Einseitig nach anthropomorphistischer Betrachtungsweise wird zu Werke gegangen, wenn 3. nach Analogie des menschlichen Geisteslebens eingeteilt wird, in Attribute des göttlichen Seins (auch wohl Gefühls oder Lebens), Wissens und Willens (so Reinhard, v. Ammon, Bretschneider, Baumgarten-Crusius, Hase). Zur Verflüchtigung der objektiven Realität der göttlichen Eigenschaften führt — wenigstens bei einseitiger Durchführung — 4. Schleiermachers subjektiv-erkenntnistheoretische Einteilung nach dem verschiedenen Verhältnis des Bewußtseins von Gott zum menschlichen Abhängigkeitsgefühl (a. im Abhängigkeitsgefühl ohne das Hervortreten des sündigen Gegensatzes zur Erkenntnis gelangende Attribute: Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit; b. unter dem Einflusse des sündigen Gegensatzes zur Wahrnehmung gelangende Attribute: Heiligkeit, Gerechtigkeit; c. unter dem Einflusse der Gnade erkannte: Liebe und Weisheit). — Besser, d. h. die Einseitigkeiten der betrachteten Partitionsweisen vermeidend und doch Herübernahme des Wahren an ihnen gestattend, ist 5. die Einteilung in absolute und relative Eigenschaften, oder in Attribute der Abgezogenheit Gottes von der Welt und in solche seiner Bezogenheit auf die Welt (altkirchlich: attr. immanentia s. quiescentia und attr. transeuntia s. operativa [Calov, Quensted, Hollaz ꝛc.]); bei C. J. Nitzsch: remotive Eigenschaften und beziehende Eigenschaften; bei Thomasius: absolute und relative Eigenschaften. Ähnlich, nur teilweise andre Namen gebrauchend und dabei innerhalb der relativen Attribute wieder solche von physischer Art (das Verhältnis Gottes zur Kreatur insgesamt betreffend) und von moralischer Art (Gottes Verhältnis zur persönlichen Kreatur betr.) unterscheidend: Tieftrunk, Böhme, Bruch, Twesten, Steudel, Rothe, Luthardt ꝛc. (vgl. Böhl, a. a. O.).

Wir folgen der letzten dieser Einteilungsweisen, weil sie die am wenigsten einseitige ist und eine vorzugsweise freie Bewegung gestattet. Wir unterscheiden demgemäß

A. Eigenschaften der göttlichen **Immanenz** oder der **Abgezogenheit** von der Welt (remotive, absolute):

1. **Unendlichkeit** oder Unermeßlichkeit (infinitas, immensitas) oder die absolute Überräumlichkeit Gottes (1 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1 f.; Jer. 23, 24 ꝛc.).
2. **Ewigkeit** und Unvergänglichkeit (aeternitas, ἀφθαρσία), oder die absolute Überzeitlichkeit Gottes (Ps. 90, 2 f. 102, 26 f.; Röm. 1, 23; 1 Tim. 1, 17. 6, 16).
3. **Seligkeit** oder Allgenugsamkeit (beatitudo, beatitas, maiestas) oder die absolute Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Selbstherrlichkeit Gottes (Ps. 50, 10 ff.; Akt. 17, 24 f.; Jak. 1, 17; Röm. 11, 34 f.; 1 Tim. 6, 15).

[Nebenformen und unmittelbare Konsequenzen der ersten dieser Eigenschaften sind: die absolute Einfachheit und Geistigkeit Gottes (simplicitas, spiritualitas: Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17), sowie seine Unbegreiflichkeit (incomprehensibilitas: Ps. 145, 3; Röm. 11, 33 ff.). Ein Nebenbegriff der zweiten oder der Ewigkeit ist die Unveränderlichkeit (immutabilitas: Ps. 102, 26; Mal. 3, 6 ꝛc., — welche aber biblisch-konkret gefaßt sein will, d. h. so, daß eine Bestimmbarkeit des göttlichen Willens durch mensch-

*) Das Motiv für dieses Einteilungsverfahren entnimmt Böhl — doch wohl etwas willkürlich — aus Röm. 1, 19 (ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης).

liche Gebete nicht aus-, sondern eingeschlossen wird;*) der dritten: die absolute Unabhängigkeit Gottes (aseitas, independentia),**) desgl. seine Vollkommenheit und absolute Lebensfülle (perfectio, vita perfectissima: Jes. 40, 28; Jer. 10, 10; Joh. 5, 26; Hebr. 7, 16 ꝛc.); seine Lichtherrlichkeit (*δόξα*, claritas: Ps. 104, 2; Jak. 1, 17; 1 Tim. 6, 16; Röm. 1, 23 ꝛc.).]

B. Eigenschaften der göttlichen Bezogenheit zur Welt (transeunte, operative), und zwar

*1.* Zur Naturwelt: attributa physica.

1. **Allgegenwart**, omnipraesentia (Ps. 139, 7 ff.; Jer. 23, 23; Akt. 17, 24), nach altprotestantischer Distinktion zerfallend in eine omnipr. essentialis s. adessentia (*ἀδιαστασία*), sowie in eine omnipr. operativa (*ἐνέργεια*), von welchen die erstere bei Abälard, den Socin., Deisten und einem Teil der modernen Dogmatiker ungehörigerweise preisgegeben wird. Denn zu pantheistischer Vorstellungsweise führt die Annahme eines solchen substanziellen Überall-Naheseins (*ἀδιαστασία* und *συνουσία*) Gottes keineswegs. Sogut wie in seiner Abgezogenheit von der Welt muß derselbe auch in seiner Bezogenheit zu ihr als Unendlicher (vgl. o.), d. h. allen Raumschranken Entnommener gedacht werden.
2. **Allmacht**, omnipotentia, die Eigenschaft, kraft deren Gott alles kann was er will (Ps. 115, 3; 135, 6; Weish. Sal. 12, 18; Luk. 1, 37; Eph. 3, 20). Sie zerfällt, wie das göttliche Wollen (voluntas div.) überhaupt, nach älterer scholastischer Überlieferung in eine omnip. absoluta (s. miraculosa) und eine omnip. ordinata, welche letztere ihre selbstgesetzte Schranke an der menschlichen Freiheit hat.
3. **Allwissenheit**, omniscientia, die absolute göttliche Intelligenz Gottes in ihrer Bezogenheit auf das Sein und Geschehen in der Welt (Ps. 33, 15. 139, 1 ff.; Spr. 15, 3; Mt. 6, 32; Akt. 15, 8 ꝛc.).

Je nach seinen verschiedenen Beziehungen unterliegt dieses göttliche Wissen (scientia div.) mehrerlei Einteilungen. Hinsichtlich der Wissens-Objekte wird traditionellerweise unterschieden a) scientia necessaria (naturalis), qua Deus semetipsum atque in se ipso omnium rerum necessitatem perspicit (1 Kor. 2, 11), b) sc. libera (s. sc. visionis, qua Deus [coram intuendo] omnes res existentes cognoscit, Ps. 139, 1 ff.; Jes. 29, 15 ꝛc.), c) sc. media (s. de futuro conditionato), qua Deus perspicit omnia, quae, positis quibusdam conditionibus, evenire potuissent — welche Kenntnis des bloß Möglichen mit Stellen wie Jer. 38, 17 f.; Ezech. 3, 6; 1 Sam. 23, 10 f.; Mt. 11, 21 ff. nicht genügend belegt werden kann und als überflüssige Spitzfindigkeit, erfunden von den Jesuiten Fonseca († 1599), Molina († 1600) und deren Nachfolgern im antiprädestinatianischen Interesse, aus dem Lehrstück vom göttlichen Wissen zu beseitigen ist (ähnlich wie die Annahme einer vol. media, neben einer vol. necessaria und libera im Lehrstück vom göttlichen Wollen). Hinsichtlich der Art des Wissens wird angenommen eine scientia intuitiva, simultanea, distinctissima und verissima. Hinsichtlich des Zeitverhältnisses: eine reminiscentia (*ἀνάμνησις*), visio (*παντεποψία*) und praescientia (*πρόγνωσις*), wovon die beiden ersten auf einer durch die hl. Schrift, insbesondere des A. Ts (vgl. 1 Mos. 1, 31. 8, 1. 19, 29. 30, 22; 1 Sam. 1, 11) reichlich bezeugten anthropomorphischen Betrachtungsweise beruhen und desgleichen die Präscienz (nach Jes. 41, 22 f. 42, 9. 43, 12; Joh. 16, 13) als biblisch wohl bezeugte Funktion des göttlichen Intellekts mit Recht gelehrt wird. Die Leugnung der göttlichen Prognosis bei den Socinianern, bei R. Rothe, H. Lotze u. a.***)

---

*) Vgl. die Warnung Franks (Syst. der chr. Wahrht. I, S. 233 ff. 2. Aufl.) vor einer abstrakten, starr deterministischen (und calvinisch-prädestinatianischen) Fassung des Unveränderlichkeitsbegriffes; auch Grau, Das Selbstbewußtſ. Jesu (Nördl. 1887), S. 287 ff.

**) Über die spekulat. Wichtigkeit des Begriffs der göttlichen Aseität vgl. Dorner, Briefwechsel mit Martensen (Berlin 1888), II, S. 388 f.

***) Als einer der neuesten Bestreiter der Annahme eines göttl. Vorauswissens ist W. Schmidt hervorzuheben (Die göttliche Vorsehung u. das Selbstleben der Welt, Berl. 1887, S. 39 ff.),

ist ebenso unzulässig, wie ihre kausative Fassung oder Identifikation mit der Vorherbestimmung (so daß die menschliche Willensfreiheit aufgehoben wird) bei den Calvinisten und bei Schleiermacher. [Vgl. hier überhaupt: M. 'Cabe, The foreknowledge of God, and cognate themes in theol. & philos. Cincinnaty 1878, sowie die unten bei der Lehre von der Vorsehung angeführten Schrift von Pecci.]

2. **Zur sittlichen Welt**, oder zum Bereich der persönlichen Kreaturen: attributa moralia.

1. **Wahrhaftigkeit** oder **Treue**, veracitas (auch fidelitas, sinceritas, constantia etc.), die Eigenschaft der absoluten Selbstbejahung und unbedingten Zuverlässigkeit Gottes: Ps. 31, 6. 33, 11; Röm. 3, 3 f. 11, 29; 2 Kor. 1, 18; Tit. 1, 2; 2 Tim. 2, 13; Heb. 6, 18.

2. **Weisheit**, sapientia, die das Kreaturen- wie das Menschheitsleben nach einheitlichem Rat den höchsten Zielen zuführende Verhaltungsweise Gottes, die Grundlage seines göttlichen Reichsplans (nach Baier: exquisitissimum Dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem). Vgl. Hiob 12, 13 f. 28, 20; Ps. 104, 24 f.; Spr. 3, 19. 8, 1 ff.; Röm. 11, 33. 16, 27; 1 Kor. 1, 20; Akt. 17, 27.

3. **Heiligkeit**, sanctitas, die Eigenschaft, kraft deren Gott das höchste Gut und der Urgrund alles Sittengesetzes oder „das begründende und gestaltende Prinzip der ganzen Heilsoffenbarung in allen ihren Momenten" (Crem., Bibl. theol. W.-B., s. ἅγιος) ist. Vgl. Lev. 19, 2; 5 Mos. 32, 4; Ps. 5, ff. 92, 16; Mt. 5, 48. 19, 17; 1 Joh. 1, 5 f.; 1 Petr. 1, 15 f.

4. **Gerechtigkeit**, justitia, das unabtrennbare Korrelat der Heiligkeit, zu ihr sich verhaltend wie transeunte zur immanenten Selbstbethätigung Gottes, oder wie omnipraesentia operativa zur omnipr. substantialis (s. o.). Kraft ihrer ist Gott wie Urgrund, so auch Wächter und Wahrer des Sittengesetzes; er belohnt demgemäß Gehorsam gegen dasselbe, während er Auflehnung wider es bestraft (Quenstedt: summa et immutabilis voluntatis div. rectitudo, a creatura rationali, quod rectum et iustum est, exigens). Vgl. 2 Mos. 9, 27; Ps. 7, 9 ff. 9, 5. 19, 8. 72, 1 f. 145, 17; Mt. 11, 22 f.; Röm. 2, 6 ff.; 1 Kor. 4, 5; 2 Kor. 5, 10. Unterarten oder besondere Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit: a) just. legislatoria s. antecedens (dispositiva); b) just. distributiva s. consequens (judicialis), letztere wieder entweder remuneratoria oder distributiva.

5. **Liebe**, amor s. benignitas, die freie Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe (attrib., quo Deus summum bonum cum rerum universitate communicare ab aeterno voluit), schließt verschiedene Abstufungen oder besondere Arten ihrer Erweisung in sich: die **Güte** gegen die Geschöpfe überhaupt (φιλοψυχία, Weish. 12, 1; vgl. χρηστότης Freundlichkeit: Ps. 24, 9. 33, 8 rc.; Weish. 15, 1; Röm. 2, 4; 1 Petr. 2, 3); die **Leutseligkeit** gegen die Menschen insbesondere (φιλανθρωπία, Tit. 3, 4); die **Gnade**

---

der seine Einwendungen vom Standpunkte des christlichen Vorsehungsglaubens aus erhebt. Doch ist es nur das spezielle, insbes. das auf die freien Handlungen der Kreaturen bezügliche Vorherwissen Gottes, was derselbe bestreitet, nicht eine Prognosis allgemeinerer Art. Vgl. S. 41: „Das göttl. Vorauswissen kann sich nur darauf beziehen, was Gott mit der Welt vor hat, nicht aber darauf, wie das Selbstleben der Welt sich dazu im Ganzen und Einzelnen verhält," rc.

gegen die sündige Menschheit (χάρις Joh. 1, 14. 17; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2. 6 rc.); die **Barmherzigkeit** gegenüber dem Sündenelend (οἰκτιρμοί, ἔλεος, 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8; Lk. 1, 72. 78; 1 Tim. 1, 1 rc.); die **Langmut und Geduld** gegenüber dem Widerstrebenden und Strafwürdigen (ἀνοχή, μακροθυμία 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8. 145, 8; Röm. 2, 4 rc.).

Als biblisch bezeugt durch reichliche Erwähnungen im A. wie im N. T. sind diese Modifikationen des Liebesbegriffs wichtiger als die scholastischen Distinktionen: amor complacentiae, benevolentiae, amicitiae, oder: amor universalis (Gottes Wohlgefallen an allen Geschöpfen), specialis, (an den Menschen insbesondere), specialissimus (an den Frommen).

Je nachdem man die Modifikationen oder Unterarten dieser Haupteigenschaften verselbständigt und neben ihren Stammbegriffen besonders mitzählt, oder andererseits mehrere Haupteigenschaften zu einem höheren Gesamtbegriff zusammenfaßt, läßt überhaupt das Verzeichnis göttlicher Attribute sich entweder erweitern oder vereinfachen. Luthardt, im teilweisen Anschluß an Quenstedt, zählt 12 Eigenschaften des göttlichen Wesens und 13 Haupteigenschaften des verschiedenen Verhaltens Gottes zur Welt auf; statt dieses Viertelhunderts hat die christliche Mystik es frühzeitig schon zur Zahl von hundert „Namen" Gottes gebracht (Raym. Lull, u. a.)! Da hört dann freilich jedes schärfere Unterscheiden auf; die einzelnen Namen sind großenteils völlige Synonyme und die mit ihnen bezeichneten Attribute verfließen unbestimmt ineinander. Besser berechtigt und für die theologische Spekulation fruchtbringender ist jenes vereinfachende Verfahren, das, analog wie bei den Gottesbeweisen, durch Kombination der gleichartigen Begriffe bei drei oder höchstens vier Grundeigenschaften anlangt: der Macht, Weisheit und Liebe als den drei Grundattributen der Bezogenheit Gottes zur Welt, wozu etwa noch die Herrlichkeit (Majestät) als zusammenfassender Name für die Eigenschaften der Überweltlichkeit hinzukommen kann. Besonders die Trias **Macht, Weisheit, Liebe**, für welche es auch an biblischer Bezeugung nicht fehlt (Ps. 104, 24. 147, 5. 6. 148, 1—14; Ges. der drei Männer rc.; vgl. Röm. 1, 20 rc.), hat in der dogmatischen wie in der apologetischen Tradition der Kirche seit Augustin sich bleibend eingebürgert. Sie ist besonders in der populär-naturtheologischen Literatur Englands und (durch Wolffs Einfluß) Deutschlands im vorigen Jahrhundert zu großer Bedeutung gelangt. Sie hat auch vielfach, wegen ihrer naheliegenden Beziehungen zu den drei göttlichen Personen des Vaters, Sohnes und Geistes, in der christlich-trinitarischen Spekulation Verwertung gefunden (vgl. d. folg. Abschn.).

Für jene Häufung der Namen oder Prädikate Gottes bis zur Zahl 100 oder darüber hinaus vgl. innerhalb der christlichen Welt z. B. Raym. Lull: De centum nominibus Dei; die 150 Namen, womit die hl. Rosa v. Lima in ihren Andachten Gotte anzureden pflegte [Görres, Chr. Mystik, I, 472), sowie als in mystisch-asketischen Kreisen besonders angesehene Ausführung desselben Gedankens: Louis de Leon's drei Bücher von dem Namen Christi (De los nombres de Christo in tres libros, Salmantic. 1583 u. ö. [1585. 1587. 1595. 1603] — vgl. Wilkens, Fray Luis de Leon, Halle 1866, S. 328 ff.). Aus der protestantischen Mystik des 17. Jahrhunderts gehört hieher z. B. des Arndtianers Paul Egard Schilderung Christi als eines Predigers, Dolmetschers, Professors, Zuhörers, Schülers, ferner als Königs, Fürsten, Beamten, Rats, Kanzlers, Kriegers, Edlen, Ritters, sowie als Bräutigams, Hausvaters, Ehemanns (!), Kinds, Knechts, Jünglings, Jungfrauensohns rc. (siehe Ritschl, Gesch. des Pietism. II, 1, S. 54), sowie ähnlich bei Ahasverus Fritsch † 1701 (ebend., S. 78 f.). Ferner aus neuerer Zeit das Erbauungsschriftchen: „100 bibl. Namen unsres Herrn J. Christi, herausgeg. mit betr. Belegstellen von J. Blüher" (Dresden ca. 1870). Daß dergleichen ebensowohl des theologisch-wissenschaftlichen Belangs, wie des christlich-religiösen Werts entbehrt, zeigen die analogen Spielereien in der battologischen Gebetspraxis schon des älteren Heidentums, sowie des Buddhismus und des Islam. Über die 550 Namen, unter welchen Allah im Koran vorkommt, und von welchen 99 als die süßesten und schönsten beim Abbeten der 99 Rosenkranzperlen hergesagt werden, vgl. das Werk von Edwin Arnold: Pearls of the Faith, or Islams Rosary: being the 99 beautiful names of Allah, London 1882.

III. **Die Dreieinigkeit Gottes.** Allerdings bilden die göttlichen Attribute in ihrer Gesamtheit das Wesen oder die Substanz Gottes (oben II, z. Anfg.). Aber dem christlichen Glaubens- und Lehrbedürfnis wird, wenn es diese göttliche Wesenheit wahrhaft erschöpfend und zutreffend bezeichnen will, mit eigenschaftlichen Aussagen, mögen sie vereinzelt oder in ihrer Zusammenfassung geschehen, überhaupt nicht Genüge geleistet. Gottesnamen und Gottesprädikate in reichster Fülle kennen auch der abstrakte Monotheismus des Judentums und des Islam ebensowohl wie die pantheistische Religiosität der Ostasiaten.

Weder durch solche Positionen oder kataphatische Aussagen, noch durch die Negationen oder Abstraktionen der philosophischen Gottesweisheit des Hellenentums (z. B. Sätze, wie der wider kraß anthropomorphische Vorstellungen gerichtete des Eleaten Xenophanes: Gott sei „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken" ꝛc., oder ähnliches beim Platonismus und Neuplatonismus) wird ein das christlich-religiöse Bewußtsein befriedigender Begriff vom göttlichen Wesen festgestellt. Der Christ verlangt, daß Gottes Wesenheit ihm so zum Ausdruck gebracht werde, wie sie in Jesu Christo sich historisch geoffenbart hat und wie sie durch den Geist Christi fort und fort in der Gemeinschaft seiner Gläubigen sich bezeugt. Es ist nicht im allgemeinen eine Mehrheit göttlicher Offenbarungsformen, eine Pluralität der Hypostasen im Gegensatze zur abstrakten Unität des jüdischen und mohammedanischen Gottesbegriffs, worum es ihm zu thun ist: er fordert Zusammenfassung derjenigen Offenbarungsstufen der Gottheit, welche für das christlich-religiöse Bewußtsein von konstituierender Bedeutung geworden sind. Weder eine pythagoräische Tetraktys, noch eine Hebdomas oder Ogdoas der Basilidianer, noch einer jener neuplatonischen Ternare wie sie in den Systemen von Numenios, Jamblichos, Proklos sich finden, vermag dem christlichen Gottesbewußtsein zum Ausdruck zu dienen. Ihm entspricht lediglich das **nicht bloß triadische, sondern trinitarische** Bekenntnis der altkirchlichen Credos, diejenige göttliche Dreiheit oder Dreifaltigkeit, welche drei unterschiedliche Personen in der Einen Gottheit geeinigt zeigt, und **zwar eben die drei** Personen, von welchen die Heilsoffenbarung im Alten und Neuen Bunde ausgegangen ist. Wenn Ötinger einst erklärte: er denke sich Gott statt als Trias lieber als Dekas, oder vielmehr als Myrias, so folgte er seinem Zuge zu unklaren kabbalistischen Idealen (die „Dekas" = den 10 Sephiroth der Kabbala) und verdunkelte damit den notwendigerweise dreiheitlich gestalteten göttlichen Wesensgrund durch willkürliche Einmengung eigenschaftlicher Begriffsbildungen.

Was die **biblische Grundlage** unseres trinitarischen Gottesbegriffs bildet, so ist dieselbe als fertig abgeschlossene und festgelegte nicht schon im A. sondern erst im N. T. zu suchen. Die hl. Schrift A. T.s enthält nur gewisse Vorbereitungen zur Offenbarung des dreieinigen Gottes im Neuen Bd., und zwar Vorbereitungen teils von thatsächlicher (typisch-heilsgeschichtlicher) teils von verbaler (prophetischer) Art. Zu den ersteren gehören einerseits, als Typen Gottes des Sohnes die Theophanien und Angelophanien, insbesondere der Maleach-Jahve der Patriarchen und Richterzeit: andererseits als vorbildlich für Gott den hl. Geist die verschiedenen Kundgebungen des Gottesgeistes bei der Schöpfung sowohl (1 Mos. 1, 2. 2, 7; Ps. 33, 6. 104, 29 f.), wie bei der Erteilung des Gesetzes (2 Mos. 31, 3. 35, 24; 3 Mos. 11, 29 ꝛc.) und der Erweckung der Propheten. Verbalweissagungen auf die Sendung sowohl des Sohnes wie des Geistes bietet die prophetische Literatur in Fülle (ersteres bes. 2 Sam. 7, 23; Jes. 9, 5; Mich. 5, 1; Sach. 9, 9. 12, 8; Mal. 3, 1; letzteres Joel 3, 1 f.; Jes. 11, 2 f. 40, 13. 44, 3 ff.; Ezech. 36, 26 ꝛc.), wozu noch die wichtigen Schilderungen der hypostatischen Weisheit Gottes in der Chokma-Literatur (Spr. 3, 19 f. 8, 22 ff.; Sir. 24; Weish. 7—9 ꝛc.) als bedeutsame Keime des urchristlichen Logosbegriffs kommen (vgl. die Theol. des A. T.s, Hdb. I, 1, S. 454. 458 ff. 470 f.). Den hie und da in alttestamentlichen Schriften vorkommenden

Anklängen an Trinitätsformeln (wie 1 Mos. 1, 2 f.; Ps. 33, 6; 2 Sam. 23, 2 f.; Spr. 30, 4); desgleichen solchen Stellen wie 1 Mos. 18, 19 (Besuch der drei Männer bei Abram), 1 Mos. 11, 7. 19, 24; 3 Mos. 6, 24 f. (dreifacher Segen), Jes. 6, 3 (dreimal Heilig) 2c. ist seitens der altprotestantischen Dogmatik ein übergroßer Wert beigelegt worden, wenn sie als gravissima testimonia de trinitate, licet obscuriora respectu clarae lucis in N. To. (J. Gerhard), oder gar als völlig klare und bestimmte Zeugnisse für das trinitarische Mysterium (Calov, Quenstedt) behandelt wurden. Richtiger sah hierin der darob hart angegriffene Calixt. Das Lehrstück von der Trinität, lehrte er, sei im A. T. nicht explicite, sondern nur implicite gelehrt, so daß es nur vom N. T. aus im A. T. nachgewiesen werden könne. In der That ist der Gott des Alten Bundes schon der Dreieinige, aber mit deutlicher Bestimmtheit hat er als solchen erst im Neuen Bunde sich geoffenbart. — **Neutestamentliche Zeugnisse** für Gottes dreieiniges Wesen sind: 1) die auf Jesu Gottessohnschaft und ewige Präexistenz bezüglichen Aussagen sowohl des HErrn selbst als der Apostel (Christi Selbstzeugnisse: Mt. 11, 27. 16, 16 f. 26, 63. 28, 20; Joh. 3, 13. 5, 17–29. 6, 62. 10, 30. 34. 14, 9. 17, 3 ff.); b) die apostolischen Zeugnisse bei Paulus (Röm. 1, 3. 9, 5; 1 Kor. 8, 6. 10, 3; 2 Kor. 4, 4; Gal. 4, 4; Kol. 1, 16; Phil. 2, 6 ff.; Tit. 2, 13 2c.), Petrus (I, 1, 11. 4, 11; II, 1, 16 2c.), dem Verfasser des Hebräerbriefs (1, 2. 8–10), Johannes (Ev. 1, 1–18; 1 Joh. 1, 1. 5, 20; Offb. 19, 4. 19, 11 2c.). 2) Die Aussagen des HErrn und seiner Jünger über den hl. Geist als wahrhafte Persönlichkeit (Joh. 14, 16. 15, 26. 16, 8–13; Röm. 8, 16. 26; Eph. 4, 30; Offb. 22, 17), von göttlicher Auktorität und Majestät (Mt. 12, 31. 32; Akt. 5, 3 f.; Hebr. 10, 29), ausgehend vom Vater und vom Sohne, also das Produkt des offenbarenden Zusammenwirkens beider bildend (Joh. 14, 26. 15, 26. 16, 13 f.; Lk. 24, 49; Akt. 2, 17. 33). Zu diesen indirekten und gleichsam nur stückweisen Bezeugungen der Dreinigkeit treten hinzu: 3) die direkten Zeugnisse oder die eigentlichen Trinitätsformeln. Die wichtigste ist die feierlich abschließende und für den Kirchenglauben grundlegende im Taufbefehl Christi: Mt. 28, 19. Ferner gehören hieher im Munde des johanneischen Christus die Aussagen über sein Zusammenwirken mit dem Vater und dem hl. Geiste: Joh. 14, 16. 15, 26. 16, 14 2c., sowie bei Paulus die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist in Röm. 8, 11; 1 Kor. 12, 4–6; Eph. 4, 4–6 und ganz besonders in 2 Kor. 13, 13 (Kanzelgruß). Endlich die Anklänge an trinitarische Aussagen bei mehreren der übrigen Apostel (1 Petr. 1, 3–11; Jud. 20. 21; Offb. 1, 4. 5, 6 2c.).

Dem **kirchlichen Dogma** von der Trinität liegt, wie bereits bemerkt, der Taufbefehl des HErrn Mt. 28, 19 als Ausgangspunkt und Urkeim seiner Entwicklung zu Grunde — ein in seiner feierlich zusammenfassenden Haltung für die Ausbildung ebensowohl des ontologischen wie des ökonomischen Trinitätsbegriffs wichtige Anregung gewährender Ausspruch. Es gehört zu den Aufgaben der christlichen Symbolik, zu zeigen, wie aus dieser gemeinsamen Wurzel einerseits im Abendlande das apostolische Symbolum als wichtigste bekenntnismäßige Formulierung der Kirchenlehre von der ökonomischen oder Offenbarungstrinität, andererseits im Morgenlande das Nicänokonstantinopolitanum als das wichtigste Bekenntnis zur ontologischen oder Wesenstrinität sich hervorbildeten und wie dann, wiederum im Abendlande, das sogenannte

Athanasianum den symbolischen Lehrgehalt beider zusammenfaßte (vgl. Tl. II, S. 702—710). Ferner ist es Aufgabe teils der Kirchen- teils der Dogmengeschichte, die mittelalterlichen Weiterbildungen dieses kirchlichen Trinitätsdogmas samt den daraus entsprungenen Kontroversen, insbesondere der zwischen der byzantinischen und der abendländischen Kirche über den Ausgang des hl. Geistes, zur Darstellung zu bringen (ebend., S. 75, 126, 607 f.). Wir begnügen uns hier mit Gewährung einer kurzen Übersicht über die aus diesen Entwicklungen erwachsene dogmatische Formulierung des Lehrstücks in der altprotestantischen Orthodoxie, sowie über die hauptsächlichsten neueren Bestreitungs- und spekulativen Begründungsversuche.

Die allgemeine Grundthese zur Formulierung des Trinitätsdogmas, dieses über die menschliche Vernunftserkenntnis eigentlich hinausgehenden Mysteriums (dogma super omnem humanae rationis captum positum, J. Gerh.), stellt sich dar in dem Satze: „Deus trinus, h. e. in essentia unus, tres habet subsistendi modos." Daher die Definition: „Trinitas (dieser Ausdruck zuerst bei Tertullian De pudicit. 21; adv. Prax. 2, 3; dann bei Novatian, Cyprian ꝛc.) ea est Dei relatio, qua in una essentia divina tres subsistunt personae divinae: Pater, Filius, et Spir. Sanctus, unus Deus." Vgl. die etwas populärere und doch ausgeführtere Fassung in der Augsb. Konf., A. 1: „daß Ein göttlich Wesen sei, welches genannt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und sind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott hl. Geist, alle drei Ein göttlich Wesen" ꝛc. Der Begriff der essentia (= *οὐσία*, substantia auch wohl = *φύσις*, natura) wird näher bestimmt als ipsa Dei quidditas, per quam Deus est id quod est (Quenstedt). Desgleichen der Begriff persona durch: „subsistens individuum, intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio" (J. Gerh.) oder einfacher nach der Augsb. Konf. l. c. durch „Selbstand, selbständiges Wesen" („das selb bestehet". Lat. Text: non pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit).

Zu genauerer Bestimmung des Verhältnisses (relatio) der drei Personen dienen die einerseits ihre Gleichheit und Gemeinschaft, andrerseits ihr Unterschiedensein betr. Aussagen. Die **Gleichheit** (aequalitas) der Personen bestimmt sich näher als Wesensgleichheit (*ὁμοουσία*, consubstantialitas, qua cuique personae una, eadem et indivisa essentia divina competit); ihre **Gemeinschaft** als Ineinandersein oder wechselseitige Durchdringung (*περιχώρησις*, immanentia, qua una persona propter essentiae unitatem est in altera, oder auch: intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia).

Die **Unterschiede** der Personen bestehen in ihrem jeweiligen persönlichen oder hypostatischen Charakter (char. hypostaticus s. personalis, i. e. complexus notarum, quibus singulae personae divinae a se invicem discernuntur). Dieser kann bestimmt werden durch Merkmale (notae, *γνωρίσματα*), die das **innergöttliche** Verhältnis der Person gegenüber den beiden anderen Personen bezeichnen, oder durch Merkmale, die ihre Offenbarung nach **außen** charakterisieren. Durch jene bestimmt sich ihre Stellung in der ontologischen Trinität oder im innertrinitarischen Leben Gottes, durch diese ihr Verhalten in der Offenbarungstrinität oder in der weltregierenden und heilsökonomischen Thätigkeit Gottes.

A. Innertrinitarische Unterscheidungsmerkmale: notae **internae** [*γνωρίσματα κατὰ τρόπον ὑπάρξεως*] auch opera ad **intra**, s. immanentia. Sie werden gedacht entweder als Handlungen (actus) oder als persönliche Eigentümlichkeiten (proprietates) oder Begriffe (notiones). Daher:

*1.* **Actus** personales, s. operationes in Deo, quibus definitur subsistentiae trium personarum ratio. Ihrer sind zwei: die **generatio** und die **spiratio**. Nämlich:

1. Pater generat Filium, spirat Spiritum S.
2. Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spiritum S.
3. Spiritus S. procedit a P. Filioque (*ἐκπορεύεται*, Joh. 15, 26).

2. Proprietates personales, s. relationes in actibus personalibus fundatae. Ihrer sind drei: paternitas, filiatio, spiratio, oder falls sie als signifikative Begriffsbestimmungen für die einzelnen Personen gefaßt werden, fünf:
1. u. 2. ἀγεννησία (innascibilitas) et paternitas in Patre;
3. spiratio (activa) in Patre et Filio;
4. filiatio in Filio;
5. spiratio passiva s. processio in Spiritu S.

B. Äußere Merkmale: notae externae (γνωρίσματα κατὰ τρόπον ἀποκαλύψεως); auch opera ad extra, op. transeuntia.

1. Opera oeconomica; die drei heilsökonomischen Akte
1. der Entsendung des Sohnes durch den Vater (Joh. 3, 16),
2. der Erlöserwirksamkeit des Sohnes (Joh. 1, 14 ff.),
3. der Zueignung des Heils durch den hl. Geist (Akt. 2).

2. Opera attributiva s. appropriativa (quae, quamquam sunt tribus personis communia, tamen in Script. S. plerumque adscribuntur singulis).
1. Pater creavit, conservat et gubernat omnia per Filium (1 Mos. 1, 1; Ps. 22, 6; Eph. 1, 4 rc.).
2. Filius creavit Mundum, mortuos resuscitabit, iudicium extremum exercebit (Joh. 1, 3; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2; Joh. 5, 27 f.; Mt. 25, 31 ff.).
3. Spiritus S. inspiravit prophetas (2 Sam. 23, 2 f.; 2 Petr. 1, 21).

Manche untergeordnete Details des kirchlich überlieferten Lehrschematismus dürfen gewiß als entbehrlich oder als ohne speziellen Belang für das christlich-religiöse Interesse in Wegfall kommen. Aber die Konstruktion im Ganzen fußt auf solidem Schriftgrund und ist dem christlichen Denken unentbehrlich. Dasselbe ist vollständig im Rechte, wenn es den Glauben an Gott den Dreieinigen aufrecht erhält gegenüber den verschiedenen älteren wie neueren Irrlehren auf diesem Gebiete.

Die Gegner des Trinitätsdogmas zerfallen in vier Hauptgruppen:

1. Tritheisten, d. h. einerseits gnostische Vertreter dreier göttlicher Prinzipien in der Weise wie Marcion (mit seinem guten Gott, gerechten Gott und Satan), andrerseits Bekenner des Glaubens an Vater, Sohn und Geist als drei nur äußerlich geeinigte Personen; so der Monophysit Joh. Ascusnages und sein angeblicher Jünger Joh. Philoponos im 6. Jahrhundert, sowie der von Anselm bekämpfte Nominalist Roscelin (verdammt durch die Synode von Soissons 1092). — Eine ähnliche, mehr nur auf ungeschickter und einseitiger Lehrform, wo nicht gar auf spitzfindiger Erdichtung der orthodoxen Gegner beruhende Entstellung des Trinitätsdogmas repräsentierte der angebliche Tetratheismus Gilberts de la Porrée, sowie derjenige des Lombarden im 12. Jahrhundert (vgl. II, 153. 635).

2. Modalistische Monarchianer, Leugner des realpersönlichen Charakters von Vater, Sohn und Geist, diese zu bloßen Modalitäten oder zeitweiligen Wirkungsarten (Offenbarungsformen, Personifikationen; griechisch *πρόσωπα, ὀνόματα*) herabsetzend; also Bekenner nur einer ökonomischen, keiner ontologischen Trinität. So in der alten Kirche Praxeas, Noetus, Callistus und besonders Sabellius (s. II, S. 40. 298); dann der darob vom hl. Bernhard als „Arianer" bekämpfte Abälard; verschiedene anabaptistische Antitrinitarier der Reformationszeit, besonders Servet; neuestens mehrere von pantheistischer Spekulation beeinflußte Dogmatiker, z. B. Schleiermacher, Rothe, Weiße, Hanne, auch Lipsius.

3. Dynamistische Monarchianer (oder „Samosatener, alte und neue", C. A. a. 1), das Göttliche in Christo zu einer unpersönlichen Kraft herabsetzend, Jesum also als bloßen, von Gott begeisterten und mit besondren

Gaben ausgerüsteten Menschen darstellend — sei es nun, daß dabei auch die wunderbare Geburt des Herrn geleugnet wird, wie seitens der Ebioniten und der modernen Rationalisten, sei es, daß der Herr als unter besondrer Einwirkung des göttlichen Geists erzeugt gilt, aber seine göttliche Logosnatur geleugnet wird, wie bei Theodotus, Artemon, Paul v. Samosata, Photinus, den „neuen Samosatenern" der Reformationszeit (Denk, Hetzer rc.), den Socinianern, sowie den durch Bestreitung einer persönlichen Präexistenz Christi dem socinianischen Standpunkt sich nähernden modernen Christologen wie Beyschlag, Herm. Schultz, Lobstein, der schwed. Philosoph A. V. Rydberg (seit 1862), der Neukantianer C. Eichhorn (die Persönlichkeit Gottes, Lpz. 1883), rc.

4. Arianer oder häretische Subordinatianer, Verteidiger der Annahme eines halbgottartigen Charakters des göttlichen Logos, der zwar Weltschöpfer und Weltregierer, aber nicht Gott gleichewig, sondern von ihm geschaffen sei. So Arius, Eunomius und ihre Anhänger, während die eusebianischen Semiarianer durch ihren Homöusianismus zwischen diesen Homöern und Anomöern einerseits und den orthodoxen Homousianern andrerseits vermitteln wollten. Eine Abzweigung dieser Semiarianer waren die den hl. Geist zu einem Geschöpf und niederen „Diener" (ὑπηρέτης κ. διάκονος) des Sohnes degradierenden Pneumatomachen oder Macedonianer. Moderner Arianismus z. B. bei den italienischen Humanisten Gribaldo, Alciati, Valentin Gentilis um 1550; bei den Engländern S. Clarke, W. Whiston im 18. Jahrhundert rc. — Nicht eigentlich häretischer Art ist der die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen festhaltende, aber Sohn und Geist dem Vater unterordnende Subordinatianismus vieler Väter der vornicänischen Zeit, der Arminianer Episcopius, Curcelläus, Limborch rc., eines großen Teils der supranaturalistischen Dogmatiker, auch Kahnis', der positiveren Vertreter von Ritschls Schule rc.

---

Die spekulative Begründung des trinitarischen Mysteriums ist, eben weil es sich um ein Mysterium handelt, vornehmlich auf die Erbringung von Analogiebeweisen hingewiesen. Selbst da, wo ein begriffliches Deduzieren der Dreieinigkeit direkt aus der Gottesidee versucht wird, liegt analogische Betrachtungsweise mit zu Grunde; es wird auch da immer von gewissen anthropomorphischen Voraussetzungen ausgegangen.

1. Die abbildlichen Spuren der Trinität in der äußeren Kreaturenwelt, nach welchen schon Augustin (De vera relig. 13; De Trin. VI, 12 rc.) suchte und die bei Mystikern wie Scholastikern des Mittelalters, sowie bei Luther eine Rolle spielen, entbehren nach ausdrücklichem Zugeständnis der älteren Dogmatiker eigentlicher Beweiskraft (Quenst.: Myst. trinitatis ex naturali ratione nec a priori nec a posteriori demonstrari potest, etc.). Auch trägt was z. B. Augustin und ihm folgend Hugo v. St. Vict., Thomas Aq., Raym. Sab., Luther rc. an Triaden aus dem Naturbereich zusammenstellten, nicht sowohl den Charakter von deutlich ausgeprägten sinnfälligen Ternaren oder Dreiklängen, als vielmehr von triadisch gestalteten Abstraktionen des menschlichen Denkens.

Hieher gehören jene von Augustin (l. c., bes. de Trin. VI) hervorgehobenen Triaden: esse, species rerum, ordo rerum; unitas, species, ordo; esse, species manere; modus, numerus, pondus (nach Weish. Sal. 11, 21). Vgl. Luther, Tischr. Nr. 517: „In allen Kreaturen

ist und siehet man Anzeigung der hl. Dreifaltigkeit. Erstlich das *Wesen* bedeutet die Allmacht Gottes des Vaters; zum andern die *Gestalt* und *Form* zeiget an die Weisheit des Sohnes; zum Dritten der *Nutz* und *Kraft* ist ein Zeichen des hl. Geistes; daß also Gott gegenwärtig ist in allen Kreaturen, auch im geringsten Blättlein und Mohnkörnlein"; — auch ebendas. Nr. 120: „Gott, gleichwie er sich mit allem, das er ist und hat, ja die göttliche Dreifaltigkeit in alle Kreaturen verkrochen und versteckt hat" rc.*) Selbst solche Ternare des physisch-kosmischen Wahrnehmungsbereichs, wie „Himmel, Erde, Mensch" (vgl. Jes. 45, 12. 51, 6; Lk. 2, 14), Sonne, Mond und Sterne (1 Mos. 1, 16 u. ö.), Länge, Breite, Höhe; Mineralreich, Pflanzen- und Tierreich; Wurzel, Stamm, Krone; Saat, Gewächs, Frucht rc. (oder wie die längst durch neuere wissenschaftliche Forschung als irrig und auf unvollkommener Beobachtung fußend erwiesenen: Europa, Asien, Afrika [als die „drei Erdteile"], Kaukasier, Mongolen, Neger rc.) involvieren an und für sich keine Nötigung dazu, das göttliche Urbild und Urwesen als dreifaltiges Wesen zu denken. Alles dies ist mehr nur in subjektiver Hinsicht belangreich, sofern es eine dem Menschengeiste eigne Notwendigkeit, in triadisch gruppierender oder gliedernder Weise zu denken, darthut.

2. Ähnlich sind die Triaden des *mythologischen* Bereichs zu beurteilen, womit die historische Religionsforschung bekannt macht; sowie nicht minder die Ternare in der Spekulation älterer und neuerer *Religionsphilosophen*.

Beispiele *mythologischer* Dreiklänge, bei den Ägyptern Amun, Ptah und Osiris, sowie Osiris, Isis, Horus und noch andere Dreiheiten; bei den Babyloniern Anu, Bel und Ea; bei den Phönikiern Ulomus, Olusorus, Eliun; bei den Hellenen die homerische Trias Zeus, Athene, Apollon sowie das Kleeblatt von Brüdern Zeus, Hades, Poseidon (= Himmel, Erde, Meer); bei den Etruskern und Römern Jupiter, Juno, Minerva; bei den Kelten Hesus, Taranis, Teutates (= Mars, Zeus, Merkur); bei den Germanen Thor, Odin, Frigga, sowie die Brüdergruppe Odin, Wile, We; bei den Slaven der dreiköpfige Triglav rc. (vgl. überh. V. v. Strauß und Torney, Das unbewußt Weissagende im vorchr. Heidenth., Heilbronn 1882, S. 17 ff.).

Als Beispiele *religionsphilosophischer* Ternare aus teils vor-, teils nachchristlicher Zeit seien hervorgehoben: in der Spekulation des Chinesen Laótse das dreifache Urwesen Tao; in den Puranas des indischen Brahmanismus die männliche Trias Brahma, Wischnu, Siwa, sowie die weibliche Saraswati, Lakschmi, Bhawani (= Minerva, Venus, Hekate); in der Lehrüberlieferung der griechischen Platoniker verschiedene Ternare, insbesondre jener, auf welchen Augustin hinweist mit seiner Bemerkung: „Aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa *subsistendi* et ratio *intelligendi* et ordo *vivendi*" — womit auch die neuplatonische Dreiheit (bei Plotin, Jamblichus rc): *τὸ ἕν, ὁ νοῦς, ἡ ἔννοια*, sowie weiterhin (aus dem spätmittelaltrigen Buche Sohar, geschrieben um 1300) die drei obersten Sephiroth: „Krone, Weisheit, Verstand" sich vergleichen. Ferner gehört hierher Verschiedenes in den Spekulationen neuerer Philosophen, und zwar sowohl solcher von theosophisch-mystischer Richtung (Paracelsus und Böhme: Sal, Sulphur, Mercurius rc.) als auch idealistischer Pantheisten wie Fichte und Hegel, ja selbst kritischer Realisten wie Kant und Herbart. — Auch bei dieser Übersicht drängt es als eine nicht zu verkennende Wahrheit sich auf: der denkende Menschengeist spekuliert mit innerer Notwendigkeit triadisch. Von den ältesten mythologischen Gedankengebilden bis zur Spekulation unsres Jahrhunderts reicht diese Reihe religions- oder natur-philosophischer Ternare, die in ähnlicher Weise als indirekte Zeugnisse für die Thatsächlichkeit des dreifaltigen Wesens Gottes dienen können, wie das Dasein der Gottheit überhaupt durch den consensus gentium et philosophorum bezeugt wird.

3. Die gewichtigsten Analogiebeweise sind die aus dem Geistesleben des Menschen entnommenen oder die *psychologisch-anthropologischen*. Ihr Wert beruht darauf, daß sie statt niederer Kreaturen oder Kreatursphären den Menschen, die gottebenbildliche Krone der Schöpfung als Ausgangspunkt der Betrachtung verwerten, so daß der tiefsinnige Ausspruch F. H. Jacobi's auf sie Anwendung findet: „Den Menschen bildend themorphisierte Gott, notwendig anthropomorphisiert darum der Mensch." — Augustin, der Begründer dieser Betrachtungsweise für die ältere kirchliche Tradition, lehrte zweierlei Parallelen der göttlichen Trias im Menschen kennen: a) eine psycho-

*) Vgl. Enarr. in Ger., t. IV, p. 190: Jucunda est cogitatio, tum in homine tum in reliquis creaturis omnibus vestigia Trinitatis inquirere et notare.

logisch-dialektische, bestehend in den drei Grundkräften der memoria, intelligentia und voluntas; b) eine ethisch-mystische, gegeben im liebenden Verhältnis zwischen Vater, Mutter und Kind.

a) Nach der ersteren Betrachtungsweise sind die drei Seelenvermögen des Gedächtnisses (Gemüts), Verstands und Willens ein Abbild des Vaters, Sohns und Geistes (de Trin. X, 11: haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia; vgl. IX, 19). So Anselm, Alex. von Hales, Thomas v. Aq. und die späteren Scholastiker, denen sich Leibniz, Lessing, Hegel, Marheineke, Günther, Twesten u. a. mit ihren Versuchen zur Entwicklung der Trinität aus der Idee des menschlichen Selbstbewußtseins (nach der logischen Form der Thesis, Antithesis und Synthesis) anreihen.

b) Die mystisch-ethische Konstruktion der Trinität entwickelt das Mysterium aus dem Begriff der Liebe: diese fordere notwendig zum liebenden Subjekt hinzu ein geliebtes Wesen und vollende sich im Zusammenschlusse beider, des Subjekts und des Objekts. So Augustin, De trin. IX, 2: nam tres sunt, amans, amatus et mutuus amor (vgl. VIII, 8: vides trinitatem, si caritatem vides), die Mystiker Hugo u. Richard v. St. Viktor, Melanchthon (Loc. th., seit 1535), sowie von Neueren Lacordaire, Liebner, E. Sartorius, Jul. Müller, Schöberlein, Herm. Plitt, Peip (ähnlich auch Thomasius: Gott sei „absoluter Wille" und daher notwendig dreieinig). Von ihnen suchen Einige (bes. Schöberlein und Plitt, unter Zurückgehen auf Mar. Victorinus, Gregor v. Nazianz, Mel. und Zinzendorf) speziell das Liebesverhältnis von Vater, Mutter und Kind, also die Familie, als Abbild des trinitarischen Verhältnisses zwischen Vater, Sohn und Geist geltend zu machen; eine von Augustin De Trin. XII, 5, sowie später von Quenstedt und anderen protestantischen Orthodoxen ausdrücklich für unzulässig erklärte Parallele.

Zu diesen von altkirchlicher Zeit her überlieferten Veranschaulichungsweisen kommt noch als eine dritte Analogie aus dem anthropologischen Bereiche:

c) die besonders bei Theosophen beliebte, seitens der älteren Orthodoxen aber verworfene Parallelisierung von Vater, Sohn und Geist mit den drei Faktoren des trichotomisch aufgefaßten Menschen: Seele, Leib und Geist. So Schwenkfeldt, J. Böhme, Giambatt. Vico († 1744), Swedenborg, J. P. Lange, Martensen, Bartels; ähnlich, jedoch die Vergleichspunkte teilweise umstellend: J. F. v. Mayer, Rudloff, Göschel, Delitzsch (vgl. überhaupt Zöckler, Theologia naturalis, I, S. 727 ff., 739 f.).

Es läßt sich nicht verkennen, daß jede dieser Parallelen bei einseitiger Auffassung und Ausbeutung zu heterodoxen Mißdarstellungen der Trinität führen muß. Bei a) und c) liegt die Gefahr sabellian. Verblassens der drei Personen zu bloßen Modalitäten nahe, während bei b) keine gehörige Einheit zu stande kommt, also der Tritheismus unvermeidlich ist. Es gilt die verschiedenen Vergleichsweisen organisch zusammenfassen; vgl. Kahnis (Luth. Dk., 2. A., I, 400 ff.) sowie Frank (Syst. der christl. Wahrheit, I), welcher letztere diese Zusammenfassung besonders geistvoll und scharfsinnig in der Weise vollzieht, daß er Gott als die absolute „Persönlichkeit, indem Dreieinigkeit" (d. h. als die absolute Person, welche als solche notwendig dreieinig) bestimmt. Verwandter Art ist das von Jul. Döderlein (Philos. divina 1889 — s. unt. d. Lit.) versuchte Verfahren, kraft dessen die Liebe als Grund der göttlichen Dreiheit gesetzt, die letztere aber als bestehend im göttlichen Denker, Gedanken und Denken (oder was damit angeblich gleichbedeutend) in der absoluten Kraft, dem absoluten Raum und der absoluten Zeit beschreiben wird.*) Bei

*) Die Art wie Död. diese Gedankenbildung gewinnt und durchführt, schließt freilich manches Paradoxe und Bedenkliche in sich, z. B. Sätze wie: „Der Raum ist der Sohn" (S. 85); „Die Zeit ist der Geist" (S. 88), ꝛc. Vgl. den Aufsatz: „Aus der Geisteswerkstatt eines deutschen Theosophen", in der Evang. KZ. 1889, Nr. 35.

jeder derartigen Konstruktion ist selbstverständlich das notwendig Inadäquate der geschöpflichen Abbilder im Verhältnis zum absoluten göttlichen Urbild gehörig im Auge zu behalten. — Als fruchtbringender Weg zur Konstruktion des trinitarischen Mysteriums wird übrigens auch die Trias der göttlichen Grundeigenschaften Macht, Weisheit, Liebe (s. o.) herbeizuziehen sein, eine zwar auch der Gefahr mißbräuchlicher Verwendung im Dienste modalistischer Lehren ausgesetzte Dreiheit (vgl. außer Sabellius besonders Abälard [Theol. chr. IV, 11], sowie dessen Zeitgenossen Guil. de Conches, der seine anfänglich versuchte Kombination von Vater, Sohn und Geist mit Macht, Weisheit, Liebe, ausdrücklich widerrief, weil sie ihm unkirchlich erschien), welche indessen nicht notwendig zum Sabellianismus führt, wie das Eintreten solcher Gewährsmänner wie Anselmus, Hugo, Luther (s. o., S. 100) und vieler andrer für sie zur Genüge darthut.

Wenn Lipsius (Lehrb. der ev.-prot. Dk., § 365) allerdings die drei Eigenschaften der Macht, Weisheit, Liebe seiner Konstruktion des Trinitätsbegriffs zu grunde legt (s. § 256: „Der Begriff des absoluten Geistes zerlegt sich in die drei Momente der absolut lebendigen Macht, der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens, eine Dreiheit, in welcher die früher gefundene Dreiheit des absoluten Lebens, der absoluten Idee und des absoluten Geistes auf einer höheren Stufe wiederkehrt"), dazu aber bemerkt: „Eine immanente Trinität hat man hiemit nicht, sondern nur eine Dreiheit von Grundbeziehungen, in denen wir die Relation des Absoluten zur Welt und zum Menschengeiste auffassen müssen", so verkennt er gemäß seinen neukantisch-kritischen Voraussetzungen das Wesen der absoluten Persönlichkeit, das eben kraft seines real persönlichen Charakters (vgl. Frank a. a. O.) jene Momente der höchsten Macht, der lautersten Intelligenz und der reinsten Willensbethätigung oder Liebe notwendigerweise in sich schließt. Auch bei Zugrundlegung des Begriffs der absoluten Liebe (gemäß 1 Joh. 4, 8. 16) ergeben sich Macht, Weisheit, Liebe (mutuus amor) als drei notwendige Momente im Sein und Leben dieser Liebe, welche keineswegs als unpersönliche Attribute gefaßt werden müssen. Es gilt hier wie überall den Unterschied zwischen dem kreatürlichen Abbild und dem göttlichen Urbild zu beachten. Des Menschen Wesenheit ist relativ persönlich und ebendarum nur dreifaltig; die göttliche Wesenheit ist absolut persönlich und ebendarum dreipersönlich.

IV. **Gott in seiner Beziehung zur Welt oder als Schöpfer und Regierer des Alls.**

*1.* Die Weltschöpfung ist der Anfang aller Offenbarungen Gottes, die grundlegende Voraussetzung aller weiteren Kundgebungen seines Macht- und Liebeswillens. Der Glaube an ihre Thatsächlichkeit hat das höchste Fundament alles Heilsglaubens zu bilden; ohne Kreation keine Inkarnation, keine Redemption, keine Palingenesie der Welt und der Menschheit in der Zukunft! — Für die Schriftlehre von der Schöpfung bildet der das A. T. eröffnende mosaische Bericht an der Spitze der Genesis den geschichtlichen Ausgangspunkt. Streng monotheistisch schildert derselbe Gottes absoluten Macht- und Liebeswillen als die ausschließliche Ursache des Weltwerdens. Gott erschafft „im Anfang", d. h. beim Beginn alles zeitlichen Geschehens überhaupt, den „Himmel und die Erde", d. h. die gesamte Naturwelt einschließlich des in ihr beschlossenen und auf ihrem Grunde sich entwickelnden organischen und geistigen Lebens. Die einzelnen Stufen dieses Lebens, soweit es auf der Erde zur Entfaltung gelangt, ruft Gott im Zusammenhange mit seinem die Himmelswelt und ihre Leuchtkörper betreffenden schöpferischen Walten durch sein gebietendes Machtwort „Es werde" ins Dasein, und zwar durch sechs stufenmäßig aufsteigende Schöpfungsakte oder „Tagewerke", deren letztes mit Erschaffung des Stammelternpaars des Menschengeschlechts abschließt. Mit diesem Urbericht des 1. Kap. der Bibel — zu welchem der sogenannte zweite oder jahvistische Schöpfungsbericht 1 Mos. 2, 4 ff. sich nicht widersprechend, sondern

nur ergänzend (und zwar mit Absicht auf die sogleich folgende Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen ergänzend) verhält — berühren sich dem Inhalt und teilweise auch dem Ausdruck nach die poetischen Schöpfungsgemälde des Psalters (Ps. 33, 6 ff.; Ps. 104, 5 ff.), des Buches Hiob (38, 4 ff.), der Salom. Sprüche (3, 19 f.; 8, 24 ff.) und des apokryphischen Buches Sirach (16, 25 bis 17, 8). Die Schöpfungslehre der Apokryphen fußt überhaupt, wie 2 Makk. 7, 28 (ἐξ οὐκ ὄντων) zeigt, auf der strengmonotheistischen Tradition, die das gesamte A. T. durchzieht, es müßte denn das Buch der Weisheit (mit seiner Bezeichnung der Allmachtshand Gottes als κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης, K. 11, 17) eine Ausnahme im Sinne des platonisierenden Dualismus von Gott und Materie machen; vgl. Hdb. I, 1, 474. — Das **Neue Testament** entfernt sich nirgends von dem durch die atl. Schöpfungsaussagen gelegten Grunde. Es zeigen das die öfteren Erwähnungen der göttlichen „Weltgründung" (καταβολὴ κόσμου) überhaupt (Mt. 25, 24; Lk. 11, 50; Joh. 17, 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20; Hebr. 4, 3), sowie die der Erschaffung eines Paares menschlicher Stammeltern (Mt. 19, 4—6; Akt. 17, 24—26) und des Ruhens Gottes am Schöpfungssabbat (Joh. 5, 17; Hebr. 4, 4). Desgleichen gehen aufs A. T. zurück die ntl. Bezeichnungen Gottes als des „Herrn Himmels und der Erde" (Mt. 11, 25; Akt. 17, 24; vgl. Offb. 4, 11), als des Urgrunds, „aus dem" alles geworden (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36), als des die Welt durch sein Wort aus Nichts (μὴ ἐκ φαινομένων, Hebr. 11, 3; vgl. Röm. 4, 17) hervorrufenden. Darin aber tritt ein Fortschritt des ntl. Schöpfungsbegriffs über seine atl. Vorstufe hinaus zu Tage, daß das die Welterschaffung vermittelnde göttliche Wort mit aller Bestimmtheit persönlich gefaßt und mit dem in Jesu Christo menschgewordenen ewigen Sohne Gottes identifiziert wird (Joh. 1, 3; 1 Kor. 6, 8; Kol. 1, 15—18; Hebr. 1, 2). Eben diese ntl. Erkenntnis vom Erschaffensein der Welt „durch den Sohn" ist es, woran die kirchliche Tradition bei Ausgestaltung ihres Dogmas angeknüpft hat.

Das kirchliche Schöpfungsdogma trägt streng trinitarische Gestalt und geht dabei auf die charakteristischen Einzelheiten des biblischen Schöpfungsberichts, als einer streng historisch gefaßten Urkunde, zurück. Nach **Calov** ist die **Schöpfung**: actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu (1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6; Hiob 33, 4) virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae. Ähnlich **Quenstedt**: actio Dei unitrini externa, qua is res omnes visibiles ex nihilo, sex dierum spatio, solo liberrimae voluntatis suae imperio omnipotenter et sapienter produxit, in nominis sui laudem et hominum utilitatem. — Spezielle, hierin enthaltene Lehrbestimmungen betreffen:

1) die Erschaffung der Welt **aus nichts**: ex nihilo, sc. pure negativo, d. h. aus dem absoluten Nichts, nicht etwa bloß aus dem nihil privativum, d. i. dem Chaos, der ὕλη ἄμορφος (materia inhabilis et rudis). Allerdings war einst eine solche chaotische Urbeschaffenheit des Weltstoffs, beschrieben in 1 Mos. 1, 2 als thohu vabohu; aber eben dieses Urchaos hatte laut 1 Mos. 1, 1 Gott selbst durch seinen absoluten Machtwillen geschaffen. Es ist also zu unterscheiden zwischen einer creatio prima, d. i. der Produktion des rohen Weltstoffs aus dem **absoluten** Nichts, und einer cr. secunda, d. i. der Hervorbringung der einzelnen Existenzen in aufsteigender Stufenfolge bis zum

Menschen (dessen Seele wieder als in der Weise der cr. prima unmittelbar von Gott erschaffen gilt, wegen 1 Mos. 2,7);

2) die Zeit der Schöpfung. Nach 1 Mos. 1,1 hat die Welt einen Anfang genommen; sie ist nicht ewig, wie die aristotelische Philosophie behauptet. Auch entbehrt es der ausreichenden biblischen Bezeugung, daß (wie Orig., De princip. III, 5, 3 wollte) der Erschaffung dieser gegenwärtigen sichtbaren Welt ein Hervorbringen andrer unsichtbarer Welten durch Gottes Machtwillen von Ewigkeit an vorhergegangen sei. Also erst beim Werden der Zeit, nicht erst innerhalb der Zeit hat Gott die Welt erschaffen; die Welt ist geworden nicht „in tempore", sondern cum tempore (nach Augustin, De civitate Dei XI, 6). Doch galt dies nur von der cr. prima, der Erschaffung des kosmischen Urstoffs im ganzen. Die Ausbildung desselben zu den einzelnen Schöpfungsstufen ist in tempore erfolgt, nämlich innerhalb der als Sechszahl dargestellten Schöpfungsepochen des Hexaëmeron.

Der streng buchstäblichen Fassung der „sechs Tage" 1 Mos. 1 pflegt man neuerdings bei kirchlich-apologetischer Erörterung des Lehrstücks von der Schöpfung gewöhnlich — und mit Recht — die sogenannte Periodendeutung oder Konkordanztheorie (harmonistische Theorie) zu substituieren. Doch ist dieselbe nur für den Fall, daß bei Behauptung einer allgemeinen oder idealen Übereinstimmung der „Tage" mit den geologischen Entwicklungsperioden stehen geblieben wird (also als ideal-konkordistische Theorie) wissenschaftlich durchführbar. — Zur Kritik zweier andrer Hypothesen in betreff der biblischen Schöpfungstage: der sogenannten Restitutionstheorie und der Sintfluts-Hypothese, vgl. Kübel, Apologetik (unten — S. 245 der 2. Aufl.).*)

3) Urheber der Weltschöpfung ist der dreieinige Gott, jedoch so, daß dieses Werk Gott dem Vater als oberstem Urgrund alles Wirklichen (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8,6) vorzugsweise als ein opus attributivum (s. ob., S. 98) zugeschrieben wird, während der Sohn als vermittelnde, der heil. Geist aber (nach 1 Mos. 1,2 rc.) als innerlich vollendende und belebende Weltursache in Betracht kommt. Also: Causa creationis principalis efficiens est solus Deus triunus, und: causa impulsiva est bonitas Dei sola, qua Deus se ut summum bonum communicare voluit (Quenstedt). Wird dieser Bestimmung noch der Satz beigefügt: „Causa instrumentalis creationis nulla fuit" (ebenda), so wird damit die Mitwirkung nicht des Sohnes und des heiligen Geistes, sondern diejenige etwaiger kreatürlicher Mittelsmächte (Engel) ausgeschlossen.

4) Zweck der Schöpfung. Finis ultimus creationis est Dei gloria ..., finis intermedius est hominum salus (Quenstedt); vgl. fürs erstere besonders Ps. 19,2, fürs letztere Ps. 115,16; Jes. 45,18. In diesem doppelten Weltzweck, sowie in zahlreichen sonstigen Schriftzeugnissen (1 Mos. 1,31; Ps. 8,5; Akt. 17,26 f.; 1 Kor. 15,46; 2 Kor. 3,18. 4,16) liegt die Gewähr dafür, daß die von Gott erschaffene Welt die „beste", d. h. die ihrem Zweck einzig entsprechende ist. Der im Sinne dieses „Optismus" gefaßten Formel von Leibniz (mundus fini, quem per creationem Deus intendit, maxime convenit et accomodatus est)

*) Über die richtige Fassung der „Tage" des Hexaemeron vgl. bes. Rud. Schmid, Die Tage in Genes. 1—2,4 (Jahrbb. f. prot. Theol. 1887, I), sowie Delitzsch, Neuer Kommentar zur Genesis, Lpz. 1887, S. 39 ff. auch P. Schanz, Apologetik, I, 263 ff. (bes. S. 292 f.).

hat Schleiermacher die Forderung gegenübergestellt, daß man, statt von einer „besten“, lieber nur von einer „guten“ Welt rede. Aber dem טוֹב מְאֹד 1 Mos. 1, 31 dürfte eher die Leibnizsche Formulierung entsprechen.

Der Materialismus, sowie der naturalistische Pantheismus leugnen die zweckmäßige Beschaffenheit der Welt überhaupt und werfen zugleich mit der Teleologie den persönlichen Schöpfer und Ordner des Alls über Bord. Entweder blinder Zufall oder eine der Materie immanente unpersönliche Kraft, ein kosmisches Entwicklungsprinzip soll die Ursache des Weltganzen sein. So wird der Schöpfungsbegriff vollständig aufgehoben und die Ewigkeit der mit Gott identifizierten Welt vorausgesetzt. Vgl. J. G. Fichte („Die Annahme einer Schöpfung ist der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre“), D. F. Strauß („Dreieinigkeit und Schöpfung sind, spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur das einemal rein, das anderemal empirisch betrachtet“), sowie den modernen Spencer-Darwinschen Evolutionismus und Häckelschen Monismus. Als Gegensatz zu diesem Rückfall in altheidnischen Wahn gewährt lediglich der Glaube an die ganze und volle Offenbarung Gottes in Christo Jesu einen festen Halt. Die Heilsgewißheit des durch Christum von der Herrschaft der Sünde erlösten christlichen Bewußtseins verleiht unmittelbar Gewißheit auch über das fürs Erlösungswerk des Sohnes grundlegende Werk Gottes des Vaters; sie verurteilt jene Phantasien von einer Welt ohne Weltanfang, einer Schöpfung ohne Schöpfer, einer Selbstzeugung der Natur &c. als thörichte Hirngespinnste. Vgl. die unten angeführte monographische Literatur.

2. Die **Vorsehung** ist das thätige Verhältnis Gottes zur geschaffenen Welt, ein Verhältnis der Immanenz, gleicherweise wie der Transcendenz, kraft dessen eben derselbe Schöpfer, dem die Kreatur ihr **Entstehen** verdankt, auch ihr **Bestehen** sichert. Im Gegensatze zum vorsehungleugnenden, das Geschehen in der Welt dem Zufall preisgebenden Wahnglauben des Epikureismus (vgl. Cic. de nat. deor. I, 20; II, 66; III, 35; Plin. H. nat. II, 7; Orig. c. Cels. IV, 23) und des Hobbesschen Deismus bezeugt die hl. Schrift die Thatsächlichkeit einer göttlichen Vorsehung durch zahlreiche Aussprüche Alten und Neuen Testaments. Den Namen *πρόνοια* (lat. providentia) dafür bietet allerdings nur die alttest. Apokryphenliteratur dar (Weish. 14, 3. 17, 2; vgl. 6, 7; Makk. 4, 20. 5, 27). Aber die Sache selbst, das vorsorgliche Walten des Höchsten als Erhalters, Ordners und Lenkers seiner Welt, ist aufs reichlichste bezeugt, wie im Alten Testament (besonders vielfach und auf eindringlich trostreiche Weise im Psalter: Ps. 1, 6. 17, 7 f. 33, 18 ff. 36, 8. 37, 18 ff. 55, 24. 56, 9. 73, 23 f.; aber auch Hiob 10, 8 ff. 14, 5 f. 34, 21; Spr. 3, 2. 4, 10; 1 Mos. 47, 29; 2 Sam. 7, 12), so im Neuen (hier besonders durch den Herrn in der Bergpredigt: Mt. 6, 26 ff.; vgl. Luk. 12, 6. 12, 32 f.; Mt. 10, 29 f.; ferner Akt. 17, 27 f.; Röm. 8, 28; 2 Kor. 1, 8; Hebr. 1, 3. 14 &c.).

Die Kirchenlehre bestimmt das Wesen und Walten der göttlichen Vorsehung in entsprechender Weise trinitarisch (hierin durch gute spezielle Schriftgründe getragen — vgl. in betreff des Vaters bes. Joh. 5, 17 ff.; Mt. 6, 26. 10, 29; in betreff des Sohnes Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3; in betreff des hl. Geistes Ps. 104, 30; Mt. 12, 28. 30; 1 Kor. 12, 4 &c.), wie sie dies beim Schöpfungsbegriffe thut. Vgl. Königs Definition: Prov. est opus Dei unitrini, quo res

a se conditas universas ac singulas potentissime conservat, inque earum actiones et effectus suavissime confluit, ac sapientissime omnia gubernat ad nominis sui gloriam et universi huius atque piorum inprimis utilitatem. Spezielle Folgerungen aus dieser Begriffsbestimmung betreffen:

1. die Objekte der Vorsehung, als welche in Betracht kommen a) die gesamte Kreatur als Gegenstand von Gottes providentia universalis s. generalis (Ps. 104. 147; Mt. 6,26 ff.); b) die Menschheit insbesondere als Objekt der prov. specialis s. particularis Hi. 10,9 f. 33,4 f.; Ps. 139,15; Weish. 6,7; Akt. 17,27); c) die frommen Menschen als Objekt der prov. specialissima (Ps. 1,6. 33,18 f. 34,16 f.; Röm. 8,28);

2. die einzelnen Akte der Vorsehung, eingeteilt (nach Baier) in a) immanente Vorsehungs-Akte, nämlich α) πρόγνωσις, praescientia, i. e. actus intellectus, quo Deus praecognoscit, quid creaturis sit conducibile, β) πρόθεσις, decretum, actus voluntatis, quo, quae conducibilia praevidit, ordinare ac disponere vult; b) transeunte Akte, bestehend in der Ausführung (διοίκησις, executio) jenes Vorher-Erkannten und -Beschlossenen. Als biblische Grundstelle für diese Lehrbildung — welche wohl ähnlich wie die Unterscheidung einzelner Funktionen des göttlichen Wissens (oben S. 92), nämlich als auf erlaubter anthropomorphischer Betrachtungsweise beruhend, zu beurteilen ist — kommt besonders Röm. 8,28–30 in Betracht.

3. Hinsichtlich der Form ihres Handelns oder ihrer Thätigkeitsweisen umschließt die göttliche Vorsehung nach den katholischen Scholastikern und nach einem Teil auch der protestantischen Dogmatiker (Quenstedt, Holl., Buddeus, auch Leibniz, Wolff, Schleiermacher) außer Erhaltung und Regierung der Welt auch den concursus (auch συγχώρησις, confluxus, cooperatio) oder das Mitwirken Gottes zu den freien Handlungen der Menschen (Quenstedt: actus providentiae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscuiusque suaviter influit; vgl. die obige Königsche Definition). Doch reichen Stellen, wie Akt. 17,28 und ähnliche, nicht dazu hin, die Notwendigkeit der Statuierung eines solchen göttlichen Mitwirkens als von der Welterhaltung verschiedener Thätigkeitsform zu begründen; auch verwickeln bei der Frage, wie der concursus sich zu den bösen Handlungen verhalte, die Vertreter der Lehrweise sich leicht in unerquickliche Spitzfindigkeiten.*) Daher ist — mit Gerhard, Calov, Baier &c. und den meisten Neueren — lediglich eine Zweiheit göttlicher Vorsehungsweisen anzunehmen, die sich wie immanente (in Gott ruhende) und transeunte (aus Gott hervortretende und in die Geschicke der Welt eingreifende) Selbstbethätigung Gottes, oder wie die sub-

*) Neuester kath.-scholastischer Verteidiger der Annahme eines göttl. Concursus (u. zugleich einer scientia Dei media) ist Cardinal Joseph Pecci, Bruder Leos XIII.; vgl. sein Werk: Die Lehre des h. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die sc. media. Aus dem Ital. von G. Triller, Paderborn 1888. — Protestantischerseits suchten neuerdings namentlich W. Beyschlag (Zur Verständigung über den göttl. Vorsehungsglauben, Halle 1888) und Fr. Nitzsch (Theol. Lit.Z. 1888, Nr. 5, und: Lehrbuch der evang. Dogmatik, 1889) die Notwendigkeit der Annahme eines besonderen göttl. concursus darzuthun. Dagegen hat W. Schmidt in der oben (S. 92 f.) angef. Monogr. über die göttl. Vorsehung (S. 8 f. 66 ff.) sich in scharfer Kritik gegen das Concursusdogma erklärt.

stantielle zur operativen Seite der göttlichen Allgegenwart (vgl. oben S. 92), bezw. wie die göttliche Heiligkeit zur Gerechtigkeit 2c. zu einander verhalten:

a) die Welterhaltung, conservatio. Sie ist nicht eine bloße Fortsetzung der Schöpfung (wie nach dem Vorgang mancher Scholastiker, z. B. Baumgarten, v. Ammon, de Wette, auch Schleiermacher sie fassen), sondern gemäß dem, was das Alte Testament vom göttlichen Schöpfungssabbat berichtet (1 Mos. 2, 1 ff.; 2 Mos. 20, 11), eine Aufrechterhaltung und Sicherstellung des ins Dasein gerufenen Universums. Also providentiae modus, quo rerum universitas sustentatur, oder: actio Dei externa, qua omnia, quae sunt, sustentat pro voluntatis suae arbitrio (Calov). Vgl. Hebr. 1, 3: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ; Jes. 40, 26; Ps. 119, 90. Sie ist nicht bloß ein feierndes Ruhen, sondern ein Thun, eine reelle Kraftäußerung Gottes, eine actio divina, welche (nach Baier) importat influxum indesinentem rebus creatis pro sua cuiusque natura convenientem ac necessarium, ut in esse suo ac vi operandi persistere possint (ähnlich Calov 2c.).

Die Zerlegung der Welterhaltung in eine conservatio rerum simplicium als Gegenteil der annihilatio, und in eine cons. nexus cosmici als Gegensatz zur destructio findet sich erst bei Neueren, z. B. Reinhard; sie kann als minder wesentlich für das christliche Frömmigkeitsinteresse wohl entbehrt werden. Dagegen wird dieses Interesse ziemlich wesentlich berührt durch die bei älteren Dogmatikern wie Gerhard, Baier, Hollaz ausführlich behandelte Lehre von der Erhaltung des menschlichen Einzellebens, der prolongatio, abbreviatio und abruptio termini vitae. Es hängt damit zusammen die soteriologische Frage nach dem term. peremptorius salutis, welche im s. g. Terminist. Streit (um 1710) zwischen Orthodoxen und Pietisten verhandelt wurde (II, 671).

b) Die Weltregierung, gubernatio, d. i. die auf Verwirklichung des höchsten Gutes abzielende Leitung des Lebens und Thuns der Kreaturen durch das weise, gerechte und gütige Walten Gottes (actus div. prov., quo Deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur et ad fines suos dirigit, secundum sapientiam, justitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem (Cal.). Hauptbeweisstellen dafür im Alten Testament: Ps. 46, 10. 66. 145, 13; Jes. 10, 5 ff. 43, 11 ff.; im Neuen Testament: Akt. 4, 28. 17, 26; 1 Kor. 12, 6.

Als besondere Funktionen der provid. gubernatrix oder des weltregierenden Thuns Gottes nehmen einige ältere Dogmatiker, z. B. Quenstedt, folgende vier an:

α) permissio, d. h. die Zulassung auch böser Handlungen (Ps. 18, 13; Röm. 1, 24. 28. 13, 25) — eine gegenüber dem schroffen Prädestinatianismus, welcher Gott als Ursache auch der Sünde denkt, notwendige Bestimmung (vgl. Augsb. Konf. A. 19; Art. Smalc. III, 3, 319; F. C. a. 11 2c.), von nicht geringer Wichtigkeit besonders als Mittel zur Lösung der mancherlei s. g. Rätsel der Vorsehung (vgl. die unten S. 113 zit. Schrift von Kreibig).

β) impeditio, d. h. die Verhinderung gottwidriger Selbstbestimmungen der Kreaturen (1 Mos. 20, 6; 3 Mos. 22, 12 ff.; Jos. 10, 12; 2 Sam. 17, 7; 2 Kön. 6, 26 2c.).

γ) directio, die Lenkung sowohl guter als böser Handlungen zu gottgemäßen Zielen (1 Mos. 50, 20; 1 Sam. 9, 17. 10, 21. 1 Sam 16, 7 ff.; Akt. 4, 28; Röm. 8, 28).

δ) determinatio, die Setzung und Wahrung bestimmter Grenzen für das Thun und Leiden der Kreaturen (Hiob 14, 5; Ps. 66, 7; Pred. 3, 2; Joh. 2, 4; Akt. 17, 26; Hebr. 12, 10).

An biblischen Anhaltspunkten mangelt es, wie man sieht, diesem Schema allerdings nicht. Aber im ganzen hat man es dabei doch mit einem schwerfälligen und fürs relig. Interesse entbehrlichen Produkt des scholast. Bildungstriebes zu thun (vgl. W. Schmidt, a. a. O., S. 28 ff.) Die drei letzten der vier Funktionen (β—δ) kehren mutatis mutandis in der scholastisch-dogm. Formulierung des Inspirationsbegriffs wieder (s. unten Abschn. IV).

Auf der Anerkennung der Thatsächlichkeit von Gottes Weltregierung beruht das persönliche Verhältnis der Menschen zu Gott als freier und vernünftiger, ihm ebenbildlicher Kreaturen, die nicht im Verhältnis des Thons

zum Töpfer (Jes. 45, 9; Röm. 9, 21), sondern in dem der Knechte zum Herrn, der Unterthanen zum Herrscher, der Kinder zum Vater stehen. Eben hieraus fließt die Möglichkeit der Gebetserhörung, also Pflicht und Segen des Gebets, sowie der Ausschluß aller solcher Gegensätze zur christlichen Weltansicht, welche auf Leugnung des persönlichen höchsten Weltregierers hinauslaufen, wie des Fatalismus, des physikalischen Determinismus, des Mechanismus, einer deistischen oder atheistischen Zufallsdoktrin &c. Nicht minder beruht auf der Anerkennung eines die Welt wirklich regierenden Gottes der Glaube an Wunder, d. h. an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit derjenigen göttlichen Vorsehungsakte, die vom gewöhnlichen Gang des Geschehens im kreatürlichen Bereiche auf mehr oder minder auffallende Weise abweichen (Wirkungen nicht der provid. ordinaria, sondern der extraordinaria sive miraculosa).

Als Gegenstand dogmatischer Erörterung gehört das **Wunder** entschieden ins Kapitel von der Weltregierung Gottes, nicht ins Gebiet seiner welterhaltenden Thätigkeit. Aufs Bereich dieser letzteren verpflanzt, würde die Annahme wunderbarer, nicht naturgesetzlich vermittelter Wirkungen Gottes zur Zugrundelegung des bedenklichen, weder empirisch begründbaren, noch logisch durchführbaren Systems der Occasionalursachen (Cartesius, Malebranche, Bayle) führen, welchem schon die Leibnizsche Schule als Verteidigerin des welterhaltenden Wirkens Gottes mittelst überall wirksamer Mittelursachen (causae secundariae) siegreich entgegentrat. Richtiger schon wird ein wunderbares, der Vermittlung von Sekundärursachen entbehrendes Walten Gottes im Bereiche seiner weltschöpferischen Thätigkeit, und zwar nicht bloß der creatio prima, sondern auch der cr. secunda angenommen. Das biblisch Begründete dieser Annahme erhellt aus der Benennung בְּרִיאָה „Schöpfung", womit 4 Mos. 16, 30 göttliches Wunderwirken in der Geschichte bezeichnet wird, einem Synonymum der bekannten übrigen Wundernamen der hl. Schrift, welche bald mehr das in ihnen offenbar werdende Kraftwirken Gottes bezeichnen (so גְּבוּרָה *δύναμις*, auch „Werke Gottes", oder „Werke" schlechthin &c.), bald das auf menschlicher Seite durch sie hervorgerufene Staunen vorzugsweise betonen (פֶּלֶא oder נִפְלָאוֹת, *θαυμάσιον*, oder מוֹפֵת, *τέρας* [monstrum]), bald endlich das Bedeutsame des betreffenden Vorgangs, sein Hinweisen auf etwas Außerordentliches in Gegenwart oder Zukunft hervorheben (אוֹת, *σημεῖον*; vgl. die mehrerlei lateinischen Bezeichnungen hiefür, wie signum, portentum, ostentum, prodigium). Dieser biblischen Grundlage entsprechend, wird in der Kirchenlehre der Wunderbegriff, als notwendig zwei Momente in sich schließend, gefaßt: das Gewirktsein direkt durch göttliche Kraft und das Hinausgehen über den gewöhnlichen Naturverlauf. Vgl. Baiers Definition von miracula: „opera aut effectus praeter ordinem totius naturae producti quique non nisi divina virtute produci possunt."

In Gemäßheit dieser Auffassung statuiert die kirchl.-scholast. Überlieferung zunächst einen Stufenunterschied zwischen relativen und absoluten Wundern (mirabilia und miracula) sodann im Anschluß daran noch mehrere andere Distinktionen.

1. Miracula proprie dicta, i. e. eventus, quorum ratio e naturalibus viribus omnino repeti nequit; dagegen mirabilia. i. e. insoliti artis et naturae effectus, qui admirationem s. stuporem spectantibus movent. Jene können nur von Gott, diese auch von Kreaturen, z. B. Engeln oder (permittente Deo) von bösen Geistern, vollbracht werden.
2. Miracula suspensionis, bestehend in Sistierung gewisser Naturgesetze, um dem beabsichtigten Wunder selbst den Weg zu bahnen, und mirac. restitutionis, Ausgleichungs-

wunder zur Wiederherstellung der gestörten Naturordnung. Eine der älteren Kirche (vgl. Aug. de Civ. D. 21, 8) noch unbekannte scholastische Distinktion, zuerst eingeführt von Thomas, welcher sogar dreierlei Suspensionswunder unterscheiden zu müssen meinte; von den neueren ev. DD. und Apologeten als unnatürliche und schriftwidrige Subtilität mit Recht wieder fallen gelassen, doch bei Einigen wenigstens dem Grundgedanken nach konserviert (vgl. z. B. W. Schmidt, Vorsehg. 2c., S. 123—142).

3. Miracula potentiae, äußere oder sinnfällige Wunderakte, und mir. praescientiae, Weissagungswunder, Prophetien: beide im Wirken der Propheten wie Christi und der Apostel vielfach Hand in Hand gehend, oder (wie Jes. 38, 8; Mt. 21, 19 2c.) ganz in Eins zusammenfallend.

4. Miracula naturae, sichtbare Wunder, und mir. gratiae d. i. innerliche Wunder der Bekehrung und Lebenserneuerung; die ersteren überall den letzteren zu dienen bestimmt, die letzteren in der Schrift sowohl (s. bes. Mt. 11, 5; Joh. 1, 51. 14, 12) wie in der Kirchenlehre (Aug., Luth. 2c.) als die wichtigeren hervorgehoben. Der äußerliche Mirakelglaube oder vielmehr -Aberglaube des Katholizismus beruht wesentlich auf Verkennung und Versäumung dieser allein richtigen Wertschätzung der Wunder. Ebenso unbiblisch freilich wie die kathol. einseitige Bevorzugung der Naturwunder vor den Gnadenwundern ist es, wenn die naturalistische Denkweise neuerer protestantischer Religionsphilosophen (z. B. H. Lotzes — s. Bartels, Lotzes relig.-philos. Gedanken, Hannover 1884, S. 28 ff.) dazu neigt, die objektiven Natur- und Machtwunder Gottes überhaupt für unmöglich zu erklären, bzw. in ihrer Thatsächlichkeit zu bezweifeln, und wesentlich nur Gnadenwunder u. Wunder der prophetischen Vision u. Inspiration als thatsächlich u. möglich gelten zu lassen. Eine Parallele dazu bildet das in der Leben-Jesu-Litteratur seit Strauß u. Renan mehrfach sich bemerklich machende Streben, in der Hauptsache nur die Heilungswunder der evangel. Geschichte festzuhalten, dagegen die übrigen Wunder der naturalistischen Skepsis zu opfern (so Schenkel im „Charakterbild Jesu" und mehr oder weniger auch Weiß u. Beyschlag in ihrem Leben Jesu).

In der antinaturalistischen Wunderapologetik der Neueren begegnet man häufig einem Gegensatze zwischen präteritaler Fassung der Wunder, als bestehend in Akten oder Phänomenen der Rückkehr zum weltschöpferischen Thun Gottes und zur inkorrupten Naturordnung des Paradieses (vgl. 3 Mos. 16, 30; auch Jes. 11, 35. 65; Mk. 1, 13 2c.), und zwischen futurischer Fassung, wonach die Wunder momentane Antizipationen der Zustände des himmlischen Jenseits oder „Kräfte der zukünftigen Welt" sind (Hebr. 6, 5; vgl. Joh. 1, 51, sowie Hugos v. St. Viktor Definition: „Prodigium est, quod porro indigitat palingenesiam"). Welche dieser Auffassungsweisen man bevorzugen möge: ein Hereinwirken höherer Gotteskraft in unser, ob des Sündenfalls in seiner Entwicklung gestörtes und geschädigtes irdisches Naturleben findet bei jedem Wunder statt. Wunder auf Erden sind Naturgesetze im Himmel" (Jean Paul); in ihnen erfolgt „der Durchblick einer höheren Ordnung der Dinge durch die niedere Ordnung derselben, die Herauskehrung einer anderen, nach der Seligkeitswelt hingewendeten Seite der Naturwelt" (Vilmar). Die Ereignisse, die wir Wunder nennen, sind nur „Eruptionen des Vulkans, aus welchem Ewigkeits- oder Himmelskräfte einströmen in die Endlichkeit der Welt" (Kübel, Über den christl. Wunderglauben, 1883; vgl. denselben unten in der Apologetik, I, III, 4). Das Zentralwunder aber, in welchem die Gesamtheit der Wunder der Heilsgeschichte ebensowohl ihren festen Grund, wie ihren krönenden Abschluß besitzt und welches für das geschichts- und religionsphilosophische Denken der Christenheit den absolut unentbehrlichen, alles in sich begreifenden Orientierungspunkt bildet, ist die Thatsache der Auferstehung Jesu Christi von den Toten (Apg. 1, 22. 2, 24. 17, 31; 1 Petr. 1, 3; 1 Kor. 15 2c.).

---

Im Anschluß an das Lehrstück von der Vorsehung Gottes wird herkömmlich und mit Recht die Lehre von den Engeln dargestellt, d. h. jener un-

sichtbaren Geistwesen (*ἀόρατα*, invisibilia, Kol. 1,16), deren Erschaffung das Nicän. Symbolum gleich derjenigen alles Sichtbaren auf Gott zurückführt und deren übermaterielles, rein geistiges Wesen (vgl. auch Conc. Nic. II, 787: *ἀσώματοι ἄγγελοι*, und Conc. Lat. IV, 1215: natura spiritualis, im Gegensatz zur nat. corporalis s. mundana) bei den kirchlichen Dogmatikern verschiedentlich definiert wird. So z. Baier: „Angeli sunt substantiae spirituales, intelligentes, completae et finitae" (wo das Prädikat completae den Gegensatz der Engelnatur zur menschlichen Seele als einer an den Körper gebundenen subst. incompleta ausdrückt, das finitae aber auf das geschöpflich Beschränkte ihrer Existenzform hinweist); ähnlich Hollaz: „.... spiritus finiti, completi, conditi a Deo, intelligentes, voluntate liberi et ordinati ad obeundum grata Dei ministeria." Die letzte der hier aneinandergereihten eigenschaftlichen Bestimmungen charakterisiert die welt-, wie heilsökonomische Mission und Bedeutung der Engel, gemäß dem Sinn der biblischen Namen מַלְאָכִים, *ἄγγελοι* (Boten) und *λειτουργικὰ πνεύματα*, Hebr. 1,14 (vgl. überhaupt für das Biblisch-theologische: Hdb. I, 1, 433 f., 454 f., 473). — Während die an Stellen wie Eph. 1,21. 3,10; Kol. 1,16; Röm. 8,38 anknüpfende, aber das darin Angedeutete willkürlich fortbildende pseudodionysianische Einteilung der Engelwelt in drei dreistufige Rangordnungen: (1. *θρόνοι, χερουβίμ, σεραφίμ;* 2. *ἐξουσίαι, κυριότητες, δυνάμεις*, 3. *ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι*) zwar seitens der katholischen Scholastik und Mystik festgehalten, aber evangelischerseits als Produkt müßiger Spekulation verworfen wird, haben gewisse dogmatische Bestimmungen über Eigenschaften, Zustände und Funktionen der Engel auch in unserer kirchlichen Überlieferung bleibende Aufnahme gefunden.

1. Natura s. attributa angelorum (im einzelnen mit passenden Citaten aus der h. Schrift und biblischen Geschichte belegt):

a. Attr. negativa: indivisibilitas s. simplicitas, invisibilitas, immutabilitas, incorruptibilitas, illocalitas.

b. Attr. affirmativa: vis intellectiva, voluntatis libertas, facultas loquendi, potentia (i. e. vis operandi non miracula quidem, sed mirabilia, s. o.), duratio aeviterna (d. h. nicht anfangsloses, aber doch unvergängliches, dem Tode entnommenes Sein), ubietas definitiva, agilitas summa.

2. Status angelorum:

a. Stat. originalis, der uranfängliche gottbildliche Unschuldsstand (vgl. Hi. 38,7), das angelologische Analogon zum Stat. integritatis auf anthropologischem Gebiete;

b. Stat. originalem secutus, nämlich *α*) für die guten Engel: st. gloriae s. confirmationis; *β*) für die gefallenen Engel: st. indurationis s. damnationis (Joh. 8,44; Jud. 6; 2 Petr. 2,4).

3. Actiones angelorum, und zwar

a. ang. bonorum. Das Thun der guten Engel schließt in sich 1) actiones ad beatitudinem pertinentes: das selige Schauen Gottes und die anschauende Teilnahme an den Fortschritten seiner Heilsoffenbarung (nach Luk. 2,13 f. 15,7. 10; 1 Petr. 1,12 rc.); 2) actiones quae ad ministerium (Hebr. 1,14) spectant, bezüglich auf pii singuli, auf den stat. ecclesiasticus, politicus, oeconomicus, sowie aufs jüngste Gericht (Mt. 24,31. 25,31. 13,41 ff.; 1 Thess. 4,16 ff.);

b. ang. malorum. Auch den gefallenen Engeln oder dem Satan und seinen Dämonen werden, außer den sie quälenden Strafen (α. poena privativae s. damni, und β. poenae positivae s. sensus) gewisse operationes zugeschrieben, unter göttlicher Zulassung vor sich gehend und betreffend entweder α) einzelne Menschen, als Objekte ihrer Verführung oder gar ihre Besitzergreifung (obsessio diabolica); β) den Stat. eccl., polit. oder oecon. (vgl. oben). — Näheres hierüber im folg. Abschn.

Die modernen kritischen Angriffe auf den Locus von den Engeln gehen von ähnlichen Voraussetzungen eines naturalistischen Unglaubens aus, wie die auf die Wunder, weshalb der christlichen Apologetik hier ähnliche Aufgaben gestellt sind, wie bei jenem angrenzenden Lehrstück. Beim Preisgeben des Offenbarungsglaubens überhaupt wird selbstverständlich auch der Glaube an unsichtbare Geistwesen außer und über der Menschheit hinfällig. Der moderne Pantheismus eines Strauß oder Hartmann weiß sie mit seiner Weltansicht ebensowenig in Einklang zu bringen, wie der Materialist oder der Pyrrhonist, der nach Dubois-Reymonds Beispiel „furchtlos hineinblickt in das unbarmherzige Getriebe der entgötterten Natur“. Eine nicht minder schwere Verirrung, wie diese nackte Negation des Engelglaubens, bilden die schwindelhaften Versuche des Spiritismus zur praktisch-empirischen Bewahrheitung der Existenz des Geistesreiches mittelst unlauterer nekromantischer Künste. Möglichst enger nüchterner Anschluß an die Zeugnisse der heil. Schrift ist der dem Vertreter des christlichen Theismus in dieser Frage einzig geziemende Standpunkt. Und in betreff umfassender biblischer Bezeugung steht das Lehrstück von den Engeln, mag es immerhin nicht zu den fundamentalen Artikeln des kirchlichen Systems gehören, hinter keinem andern Dogma zurück. Zwar nicht als Offenbarung, aber „als eine auf Thatsachen religiöser Erfahrung ruhende Überzeugung“ (Kahnis) tritt die Engellehre der heil. Schrift A. und N. T.s uns entgegen. Ein vielstimmiger consensus gentium et philosophorum läßt sich wie fürs göttliche Dasein, die Trinität, die wesentlichen Haupteigenschaften der Gottheit und ihr weltschöpferisches Thun, so auch für dieses wichtige Stück des Glaubens an die Vorsehung Gottes erbringen. Philosophen ersten Ranges, wie Locke und Leibniz, haben ihnen eine wichtige Stelle in ihren Systemen der Gottes- und Weltbetrachtung angewiesen, und hochverdiente Entdecker auf naturwissenschaftlichem Gebiete, wie der Chemiker Humphry Davy und der Zoologe A. R. Wallace, haben sie für unentbehrlich zum Vollzug einer in sich abgerundeten harmonischen Gesamtansicht vom göttlich erschaffenen und von Gott geleiteten Universum erklärt. Es ist vollständig richtig, was ein neuerer evangelischer Dogmatiker in betreff ihrer sagt: „Gesetzt, sie existierten nicht, so müßte man sie erfinden.*)

*) A. Gretillat (siehe oben S. 44), p. 450: Ce que la spéculation chrétienne a le droit d'ajouter à la doctrine scripturaire des anges, c'est que bien loin que leur existence soit un hors d'oeuvre dans le vaste plan de l'univers, s'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer ... Il est de toute convenance qu'entre l'individualité unique et supreme, qui est Dieu, d'une part, et l'individualité humaine encore engagée dans la vie spécifique de l'autre, se place un type d'êtres inférieurs à Dieu et supérieurs à l'homme, l'individualité pure, mais créée. — Über Leibniz als Zeugen f. den Glauben an Engelwesen s. Merz, Leibn., (Heidelb. 1886), S. 147 ff. 160 ff.; auch Zöckler, Geschichte der Bezieh. ꝛc. II, 67. Über Wallace ebend. S. 634 f. Über Davy: Gottes Zeugen im R. d. Natur, Gütersl. 1881, II, 136 ff.

**Monographische Literatur.**

Gottesbeweise (vgl. z. Tl. schon oben, S. 87 f.): Sam. Clarke, On the existence and attributes of God (Boyle-Vorless., 1704; auch lat. als Beigabe zu J. Thomas' Historia Atheismi, 1713; später deutsch: Braunschweig 1756). Kant, Krit. der reinen Vernunft, 1781, und: Religion innerhalb der Grenzen der bl. Vernunft, 1793. Garve, Über das Dasein Gottes, Breslau 1802. K. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit, Stuttg. 1839. Bouchitté, Hist. des preuves etc. (oben, II, 649). Fortlage, Darstellung u. Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes, 1840. Fricke, De argum. pro Dei existentia, 1846. J. Köstlin, Die Beweise fürs Dasein G.s, Theol. Stud. u. Kr. 1875, IV u. 1876, I. Carl Schulz, Die Beweise f. d. Das. G.s und die Gotteserkenntnis, Halle 1879. O. Bertling, Die Erkennbarkeit Gottes; Grundlinien einer philos. Apologie des chr. Glaubens, Leipz. 1885. || Von kath. Seite: J. Wieser (S. J.), Die natürl. Gotteserkenntnis (Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1879, IV). H. Roberfeld, Von der objektiven Beweisbarkeit und den Beweisen für Dasein Gottes (Tübinger theol. Quartalschr., 1881, II. IV). C. M. Schneider, Natur, Vernunft und Gott &c. nach Thom. v. Aquin), Regensburg 1883. A. L. Jouve, Etudes historiques et scientifiques sur les preuves de l'exist. de Dieu. T. I. Paris 1887. Chr. Pesch (S. J.), Der Gottesbegriff in den heidn. Religg. des Altertums, Freibg. i. Br. 1886 (nebst Forts.: Der Gottesbegriff &c. der Neuzeit; ebd. 1888). C. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen, in Briefen an Prof. D. C. Gutberlet, Stuttgart 1888. Vgl. auch Ulrici, Gott u. die Natur a. a. O. (oben S. 88); Ebrard, Apologetik, I, 198 ff.; Kahnis, Luther. Dk. I, 118 ff. (2. A.); Frank, System der christl. Wahrheit I, 98 ff.; O. Pfleiderer, Religionsphilos. &c., S. 384 ff.; G. Runze, Grundriß &c. I, S. 48 ff.

Über den ontologischen Beweis insbesondere: F. Fischer, Der ontol. Beweis u. seine Geschichte, Bas. 1852. Joh. Huber, Die cartesian. Beweise vom Dasein Gottes, München 1854. R. F. Grau, in Vilmars Past.-th. Blätt. 1862, I. Elvenich, Die Bew. fürs Dasein G.s nach Cartesius, 1868. J. Döderlein, Gottes Dasein bewiesen am Wissen u. Sein, Erlangen 1871. G. Runze, in den Jahrb. f. prot. Theol. 1881, IV; und: Der ontolog. Gottesbeweis. Krit. Darstellung seiner Geschichte, Berlin 1882.

Kosmolog. Beweis: bes. Ulrici, S. 385 ff.; Pfleiderer, S. 389 ff.; Isenkrahe, in der Tüb. kath.-theol. Viertelj.Schr. 1887, III.

Teleolog. Beweis: Conr. Hermann, Philos. der Geschichte, Lpz. 1870; vgl. dens. im „Ausland“ 1884, Nr. 32. J. Stuart Mill, Three Essays: on Nature, on the Utility of Religion, on Theism, Lond. 1874. P. Janet, Des causes finales. Paris 1876. K. E. v. Baer, Über Zielstrebigkeit (Studien &c. II, S. 171 ff.). A. Mühry, Über die exakte Naturphilosophie, 2. A. 1880. Fr. Reiff, Gibt es einen Weltzweck?, Heilbronn 1881. Arthur König (kath.), Schöpfung u. Gotteserktn. oder das Zeugnis der Schöpfung für den Schöpfer, Freibg. 1885.

Moral. Beweis: Heman, Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbeweises, Jahrb. f. d. Theol., III. Katzer, Der mor. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, Leipz. 1877. J. Gottschick, Kant's Beweis für das Dasein Gottes. Torgau 1878 (vgl. dazu: B. Pünjer, Gesch. der Religionsphilos., Bd. II, 1883, S. 23 f.). Killen, The conscience as a witness for Christ (Princeton Review, 1879, I). Alfr. Barry, Die natürl. Theologie (Bampton-Vorless.), Gotha 1882 (Vorl. VII u. VIII).

Histor. Beweis: Engelb. Lor. Fischer, Heident. u. Offenbarung, Mainz 1878; Pesch, l. c. (s. oben).

Eigenschaften Gottes. Clarke (s. o.). Fénélon, Traité de l'exist. et des attributs de Dieu, 1718. 1732 u. ö. P. J. Andreae, Comment. de attributorum divinorum variis divisionibus earumque commodis et incommodis. Lugd. Bat. 1824. Elwert, Versuch einer Deduktion der göttl. Eigensch., Tüb. Ztschr. 1830. Bruch, Die Lehre v. d. göttl. Eigensch., Hamb. 1842. C. B. Moll, De justo attributorum Dei discrimine. P. I. Hal. 1854. A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre v. Gott, Jahrb. f. deutsche Theol. 1865, II. W. Bender, Schleiermachers theol. Gotteslehre in ihrem Verh. zur Philos. untersucht &c., ebendas. 1873, IV.

Trinität. Alex. Alesius (schott. Scholastiker, Freund Melanchthons), Contra horrendas Serveti blasphemias. Lips. 1544. Bull, Defense of the Nicene Faith, 1685. Stillingfleet, Vindication of the Trinity, 2. edit., 1697 (gegen die Socinianer und Locke). Waterland, A crit. Hist. of the Athanas. Creed., 1724 (gegen Clarke). Jul. Sperber, Erkenntnis des dreieinigen Gottes n. der ganzen Natur. Berleburg 1731. W. Jones, On the Trinity. 1770. Tholuck, Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients, 1826. F. Ch. Baur, Die Lehre von der Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes in geschichtlicher Entwicklung, 2 Bde., 1841–43. Meier, Die Lehre v. d. Trinität in hist. Entwicklung 1844. Auch Dorner, Entwicklungsgesch. &c. 2. Aufl. 1845–1856. Zöckler, Theol. nat. I (Frkf. 1860), S. 660 ff. W. Hanne, Die Idee der absol. Persönlichkeit,

2 Bde. Hannover 1865. Löwe, Gesamtertrag der neueren Forschungen über die Trinitätsl., JDB. f. d. Theol. 1863, I. Die Lehre v. d. h. Dreieinigkeit, Ev. KZtg. 1863, Nr. 56—60. L. Schöberlein, Die hl. Dreieinigkeit Gottes (in der Schrift: Die Geheimnisse des Glaubens, Heidelb. 1872). A. Scholkmann, Die Idee Gottes als des Dreipersönlichen, Berlin 1875. Gretillat, Théol. syst. III, p. 167 sq. 290 ss. Jul. Döderlein, Philosophia divina: Gottes Dreieinigkeit bewiesen an Kraft, Raum u. Zeit. Erlangen 1889. || Neuere römisch-kath. Darstellungen: Herm. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (spekul. Dogm. auf trinitar. Grundl.) Mainz 1886. J. H. Oswald, Die dogmatische Theol. II: Die Trinitätslehre. Paderb. 1888.

Vom hl. Geist insbes.: Kahnis, Die Lehre vom hl. Geist, I, 1848. E. Guers, Der hl. Geist nach seiner Lehre und seinem Werk, für die Lehre und das Leben dargestellt, Bern 1866. Vgl. die dogmengesch. Werke von Pichler, Werner, Langen, Swete 2c. (II, 146. 624).

Lehre v. d. Schöpfung. Apologet. Darstellungen der Schöpfungsgeschichte in den Werken von F. W. Schultz (1865), Pfaff (2. A. 1877), Zollmann (1869), Reusch (4. Aufl. 1876), Güttler (1878) 2c. Für die spekulat. Behandlung des Schöpfungsdogmas bes. wichtig: Frank, Syst. d. chr. Wahrheit, I, 271 ff.; Dorner, System der chr. Glaubenslehre, I, 459 ff. Gretillat, Th. system. III, p. 397—424. || Von kath. Seite: Arth. König (s. oben, b. Teleol. Bew.); J. H. Oswald, Die Schöpfungslehre im Allg. u. in bes. Bez. auf den Menschen, im Sinn der kath. K. dargestellt, Paderb. 1885. || Für das Dogmenhistorische und Auslegungsgeschichtliche: Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturw., 2 Bde., 1877—79, sowie überhaupt desselben Art. „Schöpfung" in PRE.[2]

Welterhaltung u. -Regierung. H. Sander, Über die Vorsehung, 3 Bde. 4. A. 1801. M'Cosh, The Method of Divine Government, physical and moral, 1850, 10. ed. 1870. W. Woods-Smith, The Government of God, Lond. 1882 (methodistisch). Duke of Argyll, The Unity of Nature, Lond. 1884. Ders., The Reign of Law u. a. Schriften. Vgl. Frank, Dorner u. Gretillat a. a O. (bes. den letzt., p. 598 - 647). || G. Kreibig, Die Rätsel der göttl. Vorsehung, Berl. 1886 (Vortr.). W. Schmidt u. W. Beyschlag, a. a. O. (S. 92. 106). E. Haupt, Der chr. Vorsehungsglaube (Bew. d. Gl. 1888, S. 201 ff.). E. Meuß, Die Gewißheit von der göttl. Vorsehung (Kirchl. Monatsschr. 1889, H. I).

Wunder. A. F. C. Vilmar, Über den Begriff des Wunders, Past.-theol. Blätter 1862, S. 65 ff. R. Rothe, Zur Dogmatik, Goth. 1863. S. 54 ff. J. Köstlin, Zur Frage über das Wunder, Jahrbb. f. d. Th. 1864, S. 205 ff — Güder, Über d. Wunder, Bern 1868. U. Stutz, Über Wunder vom naturw. Standpunkte, 1882. Fr. Lütze, Über das Wunder (Programm), Chemnitz 1882. R. Kübel, Über den chr. Wunderglauben, Stuttg. 1883. P. Gloatz, Wunder u. Naturgesetz (Th. Stud. u. Kr. 1886, III). Zur älteren hieher gehör. Literatur vgl. J. Alb. Fabricius, Delectus et syllabus (siehe oben, S. 89), p. 750 ff. Zöckler, Gesch. der Bez. II, S. 70 f., 416 ff., 566.

Angelologie. Ode, Tractat. de angelis, 1739. Schmidt, Hist. dogmatis de angelis tutelaribus (in Illgens Denkschrift der hist.-theol. Gesellschaft 1817, Nr. 2). Keil, Opusc. acad. (1821), p. 531 ff. Chr. Blumhardt, Über die Lehre v. d. Engeln (in Vilmars Past.-th. Blätt. 1865, I). Sim. Newcomb, The Course of Nature, St. Louis 1878. J. H. Oswald (kath.), Angelologie, Paderb. 1883. Gretillat, Theol. syst. III, p. 435 - 450. 515—548. O. Everling, Die paul. Angelologie u. Dämonologie, Göttingen 1888 (krit.-skeptisch). C. v. Orelli, Die himml. Heerschaaren, Basel 1889 (apol.-erbaul. Vortrag). Sonstige hieher gehör. Literatur: Gesch. der Bez. 2c. II, 67 ff., 427 ff.

## 2. Der Glaubenslehre zweiter Teil: Die Lehre vom Menschen und von der Sünde (Anthropologie).

Der Mensch ist laut 1 Mos. 1,26 ff., vgl. 2,7, als Abschluß der Organismenschöpfung, somit als Ziel und Krone der gesamten irdischen Kreaturenwelt von Gott ins Dasein gerufen worden. Gottbildlichkeit und Herrscherberuf in Bezug auf die niedere Natur bilden sein Eigentümliches nach jenem ersten (elohistischen) Bericht über seine Erschaffung; unmittelbare Wesensverwandtschaft mit Gott als dem Urheber seines Natur- und Geisteslebens hebt der zweite (jahvistische) Bericht als für sein Werden und Wesen charakteristisch hervor. Es gilt diesen gottähnlichen und gottverwandten Wesensbestand des

Menschen zunächst an sich zu betrachten, sodann die durch die Sünde an ihm hervorgebrachte Störung und Trübung ins Auge zu fassen. Als integrierende Hauptteile der christlichen Anthropologie ergeben sich sonach die Lehrstücke vom Urstand und von der sündigen Verderbnis des Menschen.

I. **Vom Urstand (De statu integritatis).** Der erste Mensch ist nach 1 Mos. 2, 7 zur „lebendigen Seele" (נֶפֶשׁ חַיָּה) dadurch geworden, daß Gott ihn als „Staub von der Erde" (עָפָר מִן־הָאֲדָמָה) bildete und ihm „lebendigen Odem" (נִשְׁמַת חַיִּים) einblies. Es liegt hierin

a) was des Menschen Leiblichkeit betrifft, der Hinweis auf eine substantielle Wesensgemeinschaft unserer Natur mit derjenigen der niederen Erdengeschöpfe (vgl. 1 Kor. 15, 47: *ἐκ γῆς χοϊκός;* auch Joh. 3, 6: *σὰρξ ἐκ τῆς σαρκός;* 2 Kor. 5, 1: *ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους;* Hiob 10, 8 ꝛc.). Die evolutionistische Betrachtungsweise des Darwinismus findet in diesem Erdenursprung des Menschen nach seiner Leibesseite einen gewissen Anknüpfungspunkt. Aber sowohl darin, daß Gott selbst der Bildner des Menschen ist, wie in der allgemeinen Bezeichnung dessen, woraus des letzteren Bildung erfolgt, als „Staub von der Erde" und nicht etwa als Tierleib oder gar als bestimmtes Tier vom Bereich der Wirbeltiere (als „schmalnasiger Affe", gemäß jener Theorie), liegt der tiefgreifende Unterschied zwischen dem biblischen und dem modern naturalistischen Evolutionismus. — Ferner ergibt sich aus 1 Mos. 2, 7

b) für das Geistwesen des Menschen ein direktes Ausgegangensein desselben von Gott, übereinstimmend mit 1 Mos. 6, 3; Hiob 27, 3; 32, 8. 33, 4. 34, 14 f.; Pred. 3, 19. 12, 7 (vgl. auch das Apostolische: „in Ihm leben, weben und sind wir" ꝛc. Akt. 17, 28). Nicht ohne weiteres identisch mit dem schaffenden und belebenden Gottesgeiste ist der Geist des Menschen. Er wird vielmehr von jenem bestimmt unterschieden als geschöpfliche Lebensmacht im Menschen (3 Mos. 16, 22. 27, 16; 1 Kor. 2, 11; Röm. 8, 26; Hebr. 12, 9; Jak. 2, 26 ꝛc.). Mit seiner Bezeichnung als *πνεῦμα* (רוּחַ) wechselt der Name *ψυχή* (נֶפֶשׁ) als gleichbedeutend vielfach ab (Mt. 10, 28. 27, 50. Akt. 20, 10: 1 Petr. 2, 11 ꝛc.), wird aber andererseits auch wieder vom *πνεῦμα* unterschieden; so nicht bloß in jener Grundstelle 1 Mos. 2, 7, sondern auch 1 Thess. 5, 23; Hebr. 4, 12. Als substanziell verschieden dürften aber Seele und Geist auch an diesen letzteren Stellen kaum gefaßt sein, vielmehr nur als zwei verschiedene Seiten (eine niedere und eine höhere) des nämlichen geistigen Innenlebens. Hier erhebt sich nun die wichtige Frage: Ob Dichotomie oder Trichotomie? — Das Übergewicht der Schriftzeugnisse scheint zu Gunsten nicht einer tricho-, sondern einer dichotomischen Auffassung des Menschen zu sprechen; vgl. Ausdrücke wie „Leib und Seele" (Mt. 10, 28) oder „Leib und Geist" (1 Kor. 5, 3. 6, 20), sowie die Entgegensetzung eines *ἔσω ἄνθρωπος* und eines *ἔξω ἄνθρωπος*, 2 Kor. 4, 16. Nichtsdestoweniger liegt in jenen an den Schöpfungsvorgang 1 Mos. 2, 7 erinnernden Aussprüchen des 1. Thess.- und des Hebr.-Briefs ein gewichtiges Zeugnis dafür vor, daß die Psyche, als niederer, in den somatischen Organismus tiefer verflochtener Faktor des menschlichen Innenlebens, vom Pneuma als höherem, mehr dem Göttlichen zugekehrtem und direkter gottverwandtem Faktor unterschieden werden kann und für gewisse Fälle von ihm unterschieden werden muß. Es gibt Zustände des *ἔσω ἄνθρωπος,* Entwicklungsphasen des menschlichen Innenlebens, wo noch der psychische

Faktor vorwiegt, und gibt andere Zustände, wo, dank göttlicher Gnadenwirkung, der pneumatische Faktor vorwiegt. Aus einem psychisch gearteten soll der Mensch mehr und mehr zu einem geistig gearteten werden: vgl. 1 Kor. 15, 46 mit K. 2, 14 f. desselben Briefs; auch die Distinktion zwischen πνεῦμα und νοῦς (Luther: „Geist und Sinn" ebendas. 14, 14. 15). Insbesondere der feierlich zusammenfassende, an trinitarische Formeln wie 2 Kor. 13, 13; Eph. 4, 4–6 ꝛc. (vgl. oben S. 96) erinnernde Ausspruch 1 Thess. 5, 23 sichert der trichotomischen Betrachtungsweise ihr Recht neben der Dichotomie, mag dasselbe immerhin ein bedingtes und beschränktes Recht sein.

Der Mensch ist laut 1 Mos. 1, 26 „im Bilde und nach der Ähnlichkeit" seines Schöpfers gemacht. Es liegt im Hinblick auf diese, das ursprüngliche Verhältnis des geschöpflichen Abbilds zu seinem himmlischen Urbilde hervorhebende Stelle unmittelbar nahe, den menschlichen Wesensbestand wenn nicht trinitarisch, doch trichotomisch zu denken. Und in der That hat diese Betrachtungsweise, wie sie an jenen Schriftzeugnissen ihre Stütze findet, so auch in der kirchlichen Überlieferung von jeher ihre Anhänger gehabt. In vornicänischer Zeit erscheint die trichotomische Betrachtungsweise noch als die vorherrschende; Justin, Tatian, Irenäus, die Alexandriner huldigen ihr. Nur Tertullian (adv. Hermog. 11; De anim. c. 10 etc.) stellt ihr, wohl wegen der vom häretischen Gnostizismus aus ihr gezogenen sittlich bedenklichen Folgerung vom Vorhandensein dreier Menschenklassen: der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, eine streng dichotomische Betrachtungsweise entgegen. Eben dieser wandten seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die griechischen Väter überwiegend sich zu, um des Mißbrauchs willen, welchen Apollinaris v. Laodicäa auf christologischem Gebiete mit der Trichotomie getrieben hatte (vgl. DG., S. 609). Von Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Nemesius, Joh. v. Damaskus im Morgenlande, sowie von Hilar., Ambros., Hier., Aug., Greg. im Abendlande bevorzugt, gelangte der anthropologische Dualismus in der Scholastik des Mittelalters zur Alleinherrschaft. Auch durch die nachreformatorische Zeit hindurch behauptete er sich in entschiedener Vorherrschaft. Dies jedoch nicht, ohne daß auch die Trichotomie immer wieder von Zeit zu Zeit angesehene Vertreter gefunden hätte. So schon im Mittelalter einen Joh. Tauler („Der Leib sollte der Seele Knecht sein, diese aber die Magd des Geistes, und der Geist ein Abdruck Gottes ꝛc."); so unter den Reformatoren Melanchthon und auch Luther, aus dessen Schriften, neben manchen dichotomischen Aussprüchen, auch bedeutsame Vota zu Gunsten der Trichotomie sich entnehmen lassen; so besonders aus seiner Auslegung das Magnifikat (E.A. 45, 220 f.): „Die Schrift teilt den Menschen in drei Teil, da St. Paulus 1 Thess. sagt: „Gott, der ein Gott des Friedens ist, mache euch heilig durch und durch" ꝛc. Und ein jeglicher dieser dreier, sampt dem ganzen Menschen, wird auch geteilt auf eine andere Weise in zwei Stück, die da heißen Geist und Fleisch, wilch Teilung nit der Natur, sondern der Eigenschaft ist", d. i. „die Natur hat drei Stuck: Geist, Seel, Leib und mugen allesampt gut oder bos sein, das heißt dann: Geist und Fleisch sein, davon jetzt nit ist zu reden" ꝛc. — Auch noch unter den neueren positiv gerichteten Theologen steht einer Mehrzahl von Verteidigern der Dichotomie (wie Hahn, Harleß, Hofmann, Thomasius, Ebrard, Tholuck, Nitzsch, Beck ꝛc. — in England beson-

ders Laidlaw, The Bible doctrine of Man, Edinb. 1880) eine beachtenswerte Majorität warmer Trichotomisten gegenüber, welche entweder unter Zurückgehen auf 1 Thess. 5 und auf die mystisch-theosophische Tradition (Paracelsus, J. Böhme, Pascal, G. Arnold, Zierold, Swedenborg) die Auffassung des menschlichen Wesensbestands als einer Dreifaltigkeit entschieden bevorzugen — so J. F. v. Meyer, Olshausen (De nat. hum. trichot., 1825), Usteri, Meyer, Neander, J. P. Lange, Göschel, Delitzsch, Rudloff, Martensen — oder doch ähnlich wie Luther die trichotomische Auffassung als neben der Dichotomie berechtigt und mit ihr vereinbar zu erweisen suchen (so bes. Frank, Syst. d. chr. Wahrh., I, 369 ff.).

Gleich der Frage: ob Dichotomie oder Trichotomie? hat die nach der Art der Fortpflanzung des Menschengeschlechts bis herab in die neueste Zeit eine verschiedene Beantwortung gefunden. Drei Hauptansichten hierüber sind aufgestellt worden:

1. Der Präexistenzianismus, die Annahme eines Hineinerschaffenwerdens vorzeitlich existierender Seelen in die werdenden Erdenleiber, hatte wichtige vorchristliche Vertreter an Plato (im Phaed., in B. VII der Polit., ꝛc.) und Philo, wurde in der altchristl. Tradition bes. durch Origenes, Synesius und Nemesius vertreten, später u. a. durch Jos. Glanvil, H. More († 1678) und die Cambridger Platonikerschule, durch die russische Sekte der Duchoborzen (seit ca. 1740), durch Lessing (Erz. d. Menschengeschl. § 94), Kant (Relig. innerh. der Grenzen der bl. Vernunft), bedingterweise selbst Schopenhauer (vgl. dessen Ausspruch: „Wir haben gewacht und werden wieder wachen. Das Leben ist eine Nacht, die ein langer Traum füllt“ ꝛc.); ferner durch Schelling, J. H. Fichte, Jul. Müller (L. v. d. Sünde), J. Sécrétan (Philos. de la liberté, 1872), C. Piper (Ein mathematischer Bew. der Unsterblichk. des M., Lemgo 1888), die reincarnationistischen Spiritisten (Anhänger Allan Kardecs, † 1869), ꝛc. Die orthodox-kirchliche Tradition hat diese des Schriftgrundes entbehrende, mit 1 Mos. 3; Röm. 5, 12 ff. unvereinbare Spekulation stets mit Entschiedenheit von sich gewiesen. Vgl. die Verurteilung des Origenismus durch das 5. ökum. Konzil 553, sowie neuere luth. Kontroversschriften, wie die gegen H. More gerichteten von Chr. Sandius (De orig. animae) ꝛc., S. überh. Schomer, Colleg. novissimum controversiarum (Rost. 1711), p. 154; Harnack, Lehrb. der DG., 2. A., I, S. 707—719.

2. Der Traducianismus, oder die Lehre vom Sichfortpflanzen der Seelen mit den Leibern, auf zahlreichen Schriftzeugnissen beider Testamente fußend (1 Mos. 5, 3; Ps. 51, 7; Hi. 14, 4; Röm. 5, 12; Hebr. 7, 10; Akt. 17, 24 ff.), hatte im kirchlichen Altertum an Tertullian, Athanas., Greg. v. Nyssa entschiedene Vertreter, an Augustin und Gregor d. Gr. wenigstens bedingte und teilweise Anhänger. Er wurde, nachdem im MA. ausschließlich creatianische Anschauungen geherrscht hatten, durch Luther und die luth.-dogmatische Tradition wieder in seine Rechte eingesetzt und ist noch jetzt die bei rechtgläubigen Lutheranern überall bevorzugte Annahme: s. bes. Frank I, 383 ff.

3. Creatianisch, eine jedesmal neue Hineinerschaffung der Seelen in ihre Leiber beim Moment der Empfängnis behauptend (unter Berufung auf Schriftstellen wie Jes. 57, 16; Jerem. 38, 16; Ps. 119, 73; 139, 13 ff.; und bes. auf Joh. 5, 17), lehrten im Altertum außer den Häuptern des Pelagianismus

(insbes. Julian v. Eclan.) auch orthodoxe Väter wie Lactanz, Ambrosius, Hieronymus ꝛc. Da Augustin und Gregor d. Gr. der Annahme keinen entschiedenen Widerspruch entgegensetzten, gelangte dieselbe im MA. zur Alleinherrschaft, die sie auch in der neueren röm. Tradition behauptet hat. Auch die meisten Reformierten (im Anschlusse an Calvin und bes. an Beza, der die traducian. Ansicht eine doctr. perabsurda nannte) lehren creatianisch. — Neuestens hat das schon bei Aug. (Ep. ad Optat. Mil., c. 6. 7) gelegentlich hervortretende, von Calixt (De animae creatione) wieder aufgenommene Streben, die Wahrheiten des Traducianismus und des Creatianismus beide in eins zusammenzufassen, viele Anhänger gefunden (Nitzsch, Rothe ꝛc.). Wesentlich das Gleiche wollen St. Martin, Günther, Baader (Werke, Bd. XII, S. 226), Frohschammer (Über den Urspr. der Seelen 1854) u. a. Katholiken mit ihrem Versuche einer Fortbildung des Traducianismus zu einem rationelleren, mehr natürlich vermittelten „Generatianismus", behufs dessen Begründung z. Tl. auch an die moderne biologische Forschung angeknüpft wird. Wie denn allerdings der auf naturw. Gebiete jetzt herrschende Evolutionismus mit der traducian. (generatian.) Denkweise mehr Fühlung hat als mit der schroff supranaturalistischen des Creatianismus, aber freilich nur dann seine von Haus aus materialistische Färbung abstreift, wenn auch ein gewisses creatianisches Element, bestehend in Anerkennung eines individualisierenden Mitwirkens der göttlichen Schöpfermacht bei jedem Zeugungsakte (nach Ps. 139, 15—17) ihm einverleibt wird.

Voraussetzung übrigens sowohl des Traducianismus wie des Creatianismus ist die Annahme einer ursprünglichen Einheit oder einpaarigen Erschaffung des Menschengeschlechts, seines Entstammtseins von Einem Blute (Akt. 17, 26) und Ausgegangenseins von Einem Schöpfungsherde (vgl. 1 Mos. 1, 28; 2, 21; 4, 1 ff.; 5, 1 ff.). An diesem biblischen Monogenismus hält die rechtgläubige Tradition sämtlicher Kirchenparteien entschieden fest, im Gegensatze sowohl zum Präadamitismus Peyreres (1655) wie zu den verschiedenen neueren Formen des Coadamitismus oder Polygenismus. Eine besonnene evolutionistische Biologie (vertreten z. B. durch Quatrefages; auch selbst durch bedingte Anhänger des Darwinismus wie Peschel, Huxley, W. Smyth) kommt auch auf diesem Punkte der offenbarungsgläubigen Theorie begünstigend entgegen. Jedesmaliges Handinhandgehen von naturwissenschaftlichem Descendenzglauben und monogenistischer Theorie des Menschheitsursprungs findet freilich keineswegs statt; denn Schaaffhausen, Caspari, Vogt u. a. lassen ihre Transformation der Simiaden zu Menschen nicht in bloß Einem, sondern in mehreren oder gar vielen Individuen zumal vor sich gehen (vgl. Gesch. der Bezieh. II, 773 f.). — Annehmbar für das christl. Bewußtsein ist keine Form des Polygenismus, weder die rohere transformistische des darwin. Materialismus, noch die apologetisch vermittelnde des Präadamitismus. Dem Einen gottmenschlichen Heiland kann nur Ein Menschheitsstammvater entsprochen haben; der Eine letzte Adam vom Himmel fordert notwendig Einen ersten Adam von der Erde (1 Kor. 15, 22. 45—47; Röm. 5, 12 ff.).

Unsre bisherige Betrachtung des Menschen nach seinem Integritätsstande sah vom Gegensatz desselben zum sündig infizierten Zustande der Menschheit, wie sie sich geschichtlich entwickelt, noch ab. Dagegen behandelt der kirchl.-

dogmatische Locus De statu integritatis (unter Zurückstellung der Fragen nach den menschlichen Wesensfaktoren Leib, Seele, Geist, nach Traducianismus 2c.) wesentlich nur den Urstand als heiligen, im vollen Sinn gottbildlichen und noch nicht sündig verderbten, also die religiös-ethische Urbeschaffenheit des Menschen oder seine ursprüngliche Gerechtigkeit.

Justitia originalis (wofür Augustin, De peccatorum meritis et remissione II, 37 noch „just. prima" setzt) ist nach Apol. der A. C. p. 80 jene höhere, seit dem Sündenfall verlorene Ausrüstung des Menschen, kraft deren er außer einer vollkommeneren Leibesbeschaffenheit (aequale temperamentum qualitatum corporis) die Geistesgaben einer höheren Gotteserkenntnis, Gottesfurcht und vertrauenden Hingabe an Gott oder wenigstens das volle, ungestörte Vermögen zu dem allem besaß (haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi). Diese vollkommene Urbeschaffenheit des Menschen identifiziert Melanchthon ebendaselbst durch Verweisung auf 1 Mos. 1, 27 mit dem göttlichen Ebenbilde, zu welchem der Mensch ursprünglich erschaffen worden. Und zwar thut er dies, ohne zwischen den Ausdrücken imago und similitudo (= צֶלֶם εἰκών, und דְּמוּת ὁμοίωσις) einen Unterschied zu machen.— Er weicht hierin ab von der römischen Kirchenlehre und einigen Reformierten (Petr. Martyr, Zanch., Ursin., Fr. Junius 2c.), welche der durch Irenäus, Clem., Orig., Aug. aufgebrachten willkürlichen Distinktion sich anschließen, wonach imago den natürlichen oder unverlierbaren Faktor des Gottesbildes, similitudo seine höhere geistliche Seite, die seit dem Falle verloren wäre, bedeuten sollte.

Diesen grundlegenden Bestimmungen der Apologie sowie den noch etwas ausgeführteren der F. C. (p. 519. 579 M.) folgend, beschreiben die orthodox-lutherischen Dogmatiker die ursprüngliche Vollkommenheit oder Gottbildlichkeit in wesentlicher Übereinstimmung so wie Hollaz: Status integritatis fuit prima, eaque felicissima hominis ad imaginem Dei creati conditio. Imago Dei est perfectio naturalis, in excellente conformitate cum Deo prototypo, sapientia, justitia, puritate, immortalitate et maiestate consistens, primis hominibus concreata, ut Creatorum vere agnoscerent pieque coierent etc. Vgl. Quenstedts noch subtileren Schematismus, wonach zur just. orig. gehören

1) principalis conformitas c. Deo, sita in anima,
a) conformitas intellectus (1 Mos. 2, 19. 23; Kol. 3, 10);
b) conformitas voluntatis (Eph. 4, 24);
c) conf. appetitus sensitivi (1 Mos. 2, 25).

2) secundaria conformitas, sita
a) in hominis corpore: impassibilitas et immortalitas (1 Mos. 2, 17. 25);
b) extra hominem: dominium in creaturas inferiores (1 Mos. 1, 26; 2, 19).

Das Anerschaffensein (concreatum esse) des göttlichen Ebenbilds wird, übereinstimmend mit F. C. l. c. (auch Con. Saxon. 2, p. 53; vgl. Luther Comm. in Gen. c. c. 3 etc.) gegenüber der römischen Theorie betont, wonach nur jenes niedere oder natürliche Gottesbild, die imago divina oder die pura naturalia der Scholastiker, dem ersten Menschen anerschaffen, die höhere Gottbildlichkeit oder similitudo Dei oder iustitia originalis aber als eine übernatürliche Gnade oder ein donum superadditum (Cat. R. I, 2, 18: „admirabile donum") ihm hinzugeschenkt worden sei, um nach dem Sündenfalle ihm wieder entzogen zu werden. Wird sonach jene unnatürliche, ursprünglich aus Mißdeutung der Stelle בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ geflossene Spaltung des Begriffs der Gottbildlichkeit in der römischen (und griechischen) Kirchenlehre lutherischerseits und ebenso von den meisten Reformierten verworfen, so wird darum doch ein mehrfacher Sprachgebrauch hinsichtlich des göttlichen Ebenbilds eingeräumt,

wonach dasselbe teils substantiell, zur Bezeichnung des Sohnes als des absoluten Bildes der Gottheit (2 Kor. 4, 4; Kor. 1, 15; Hebr. 1, 3), teils accidentell oder relativ gebraucht werde; in letzterem Falle stehe es wieder bald allgemeiner, von der auch nach dem Falle uns noch verbliebenen allgemeinen Gottähnlichkeit (wie sie 1 Mos. 5, 7; 1 Kor. 11, 7; Jak. 3, 9 erwähnt wird), bald spezieller, von unserer einstigen paradiesischen Vollkommenheit. Vgl. Hollaz: Imago Dei accidentalis sumitur generaliter et abusive pro generali quadam analogia aut convenientia cum Deo, specialiter et proprie pro excellenti et simillima conformitate cum Deo archetypo.

Unvereinbar mit dem lutherisch-kirchlichen Begriffe vom göttlichen Ebenbilde ist die naturalistische Einschränkung desselben auf eine gewisse naturbeherrschende Machtstellung (dominium in bruta) bei den Socinianern und Arminianern; desgleichen seine Abschwächung zu einem nur relativ reineren und besseren (ethischen) Zustande des Menschen in der Urzeit, wie bei den meisten Rationalisten. Dagegen dürfte gegen eine mehr potentielle (anlagemäßige) als essentielle Fassung der einzelnen im göttlichen Ebenbild enthaltenen Vollkommenheiten, insbesondere der intellektuellen und der des religiösen Bewußtseins, nichts Wesentliches einzuwenden sein. Für diese seitens supranaturalistischer Dogmatiker (z. B. Reinhards) vollzogene Modifikation des Begriffes spricht vieles in der biblischen Urgeschichte selbst; vgl. auch Mel. in obiger Stelle der Apol.: „aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi". — Gegenüber der materialistischen und darwinistischen Natur- und Geschichtsauffassung, welche jede ursprüngliche Vollkommenheit überhaupt leugnet, also das ganze Lehrstück vom Urstande über Bord wirft, ist der Traditionsbeweis ex consensu gentium, wie er in den Sagen fast sämtlicher außerchristlicher Kulturvölker der älteren wie neueren Zeit, betreffend ein goldenes Zeitalter oder einen paradiesesähnlichen Glückszustand an der Spitze der Menschheitsentwicklung, zu Tage tritt, von nicht geringer Bedeutung. Vgl. die von mir (Lehre v. Urstand d. M., S. 84 ff.) gebotene Zusammenstellung; desgl. Lüken, Pressel, Lenormant u. A. m.

II. **Vom Sündenzustand (De statu corruptionis).** Den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit und den Eintritt des gegenwärtigen, der Macht der Sünde und des Todes unterworfenen und erlösungsbedürftigen Zustandes der Menschheit bewirkte der Übertretungsakt des ersten Menschenpaares, den man als den Sündenfall oder den Fall schlechtweg (*παράπτωμα*, Röm. 5, 15 u. ö.) bezeichnet. Vgl. Hollaz: Peccatum primum hominum sive lapsus est transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, a diabolo persuasi et voluntatis libertate abusi, violarunt inque se et posteros suos, amissa imagine divina, grandem culpam et reatum poenae temporalis et aeternae derivarunt. Wie aus dieser Definition und den ähnlichen Darstellungen der übrigen Dogmatiker hervorgeht, wird die biblische Erzählung vom Sündenfalle zu Grunde gelegt, in der nämlichen, streng thatsächlichen, selbst an den Details ihrer äußeren Einkleidung festhaltenden Auffassung, welche auch das N. T. durch Aussprüche wie Joh. 8, 44 (vgl. auch Mt. 23, 35: das Blut Abels des Gerechten); Röm. 5, 12; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 14; Apok. 12, 9 bethätigt. Hieraus ergeben sich folgende nähere Bestimmungen hinsichtlich der

Ursache, des Wesens, der Wirkungen und der verschiedenen Formen oder Arten der Sünde:

*1.* Ursache der Sünde ist nicht etwa Gott selbst, wie der supralapsarische Prädestinationsglaube lehrt (vgl. u.), sondern der Mensch selbst kraft seiner verkehrten, von Gott sich abwendenden Willensbestimmung, welche durch den verführenden Einfluß des Satans hervorgerufen wurde. Vgl. zunächst die Schriftzeugnisse wider die Annahme einer Urheberschaft Gottes in Bezug auf die Sünde (Ps. 5, 5; Jes. 45, 12; Sach. 8, 17; 1 Joh. 1, 5; Jak. 1, 13 f.), sowie für die verführende Thätigkeit des Satans und seiner Dämonen (Hauptstellen für den Sündenfall Satans als dem des Menschen bereits vorhergegangen: Joh. 8, 44, womit zusammenzunehmen 1 Mos. 3, 14 f.; Hi. 1 und 2; Luk. 10, 18; Mt. 25, 41; Jud. 6; 2 Petr. 2, 4; Apok. 12, 9). Sodann die im gleichen Sinne gehaltenen Erklärungen der Symbole, vor allen Augsb. Konf. a. 19: Tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo (vgl. A. Sm. III, p. 319; F. C. a. II u. XI) und der Dogmatiker; s. besonders Hollaz: Causa peccati primi non est Deus, sed diabolus suasor et homo transgressor legis divinae, persuasione diaboli victus.

*2.* Das Wesen der Sünde erläutern schon die biblischen Namen חֵטְא, חַטָּאת = *ἁμαρτία, ἁμάρτημα;* שְׁגָגָה, מַעַל = *παράβασις, παράπτωμα;* עָוֹן, רֶשַׁע, *ἀνομία, ἀδικία;* פֶּשַׁע, *ἀσέβεια*, u. s. f. (Handb. I, 1, 436 ff.), sowie die übrigens nicht als eigentliche Definition zu fassende Erklärung des Apostels: *Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, 1 Joh. 3, 4. Im Begriff des Ungehorsams gegen den heiligen Gotteswillen vereinigen sich alle Hauptmerkmale, welche zum Wesen der Sünde gehören. Vgl. schon Tertull. adv. Marc. II, 2: electio suae potius, quam divinae sententiae; ferner Melanchthon: defectus, vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei; Calov: illegalitas s. difformitas a lege etc. Sodann von den Begriffsbestimmungen der Neueren, besonders die von J. Müller: „Abwendung von der Liebe Gottes zur Selbstsucht" (ähnlich Weizsäcker: „Weltliebe statt Gottesliebe, als Selbstsucht und Sinnlichkeit erscheinend"). — Hauptsitz der Sünde ist das von Gott abgewendete und selbstsüchtig gewordene Geistesleben des Menschen; aber infolge desselben ist ebenso auch das Leibesleben zum beständigen Sitz und Herd sündiger Regungen geworden. Also: primaria sedes peccati est anima, — —, secundaria corpus. Schon bei der ersten Sünde im Paradiese wirkten (nach 1 Mos. 3, 5. 6) sie beide zusammen: der falsche Zug nach oben und der falsche Zug nach unten, oder Selbstsucht in Gestalt des Hochmuts und Selbstsucht in Gestalt der bösen Lust (vgl. 1 Joh. 2, 16). Entschieden verwerflich sind die modernen Begriffsbestimmungen, welche die Sünde als in ihrer Urform ganz und gar in der Sinnlichkeit wurzelnd fassen, sie also für einen notwendigen Durchgangspunkt der menschlichen Geistesentwicklung erklären. So die Hegelsche Schule mit ihrer Darstellung der Sünde als der „notwendigen Selbstentzweiung des endlichen Geistes", durch welche jeder hindurchgehen müsse; Schleiermacher (Sünde sei „eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes"); Rothe, nach welchem alle Sünde notwendig zuerst in Form der Sinnlichkeit und dann erst in Form der Selbstsucht auftritt; Lipsius (Sünde sei der „aus dem Wesen des end-

lichen Geistes überhaupt sich erklärende unvermeidliche Hang zum Sündigen" 2c.). Es sind das lauter Einseitigkeiten, wodurch unter Preisgebung der biblischen Grundlage das ethische Schuldmoment des menschlichen Sündezustandes, wenn nicht im Einzelnen, doch in Bezug aufs Ganze, ungehörig und nicht ohne bedenkliche Konsequenzen verringert wird. Verwandter Art waren unter den älteren Heterodoxien auf diesem Gebiete einerseits Zwinglis Abschwächung des Erbsündebegriffs mittelst Darstellung des menschlichen Sündeverderbens als eines an sich schuld- und harmlosen moralischen Erbübels („Presten", morbus), andrerseits des Flacius, der Katharer, sowie der alten Manichäer Auffassung der Erbsünde als zur Substanz des Menschen gehörig. Der letzteren Irrlehre liegen freilich nicht (wie jenen modernen philosophischen Theorien) pantheisierende, sondern dualistisch gerichtete oder überspannt diabolologische Voraussetzungen zu Grunde.

*3.* Als **Folge** oder **Wirkung** des Sündenfalls gibt die KLehre zunächst im allgemeinen oder unter Hervorhebung des formalen Gesichtspunkts das Verhaftetsein unter Gottes Zorn an (vgl. Röm. 1, 18; Eph. 2, 3 2c.), welches sich darstelle als Verschuldung (reatus culpae) und als Straffälligkeit (reat. poenae). Vgl. Hollaz: Reat. culpae est obligatio, qua homo propter actum legi morali difformem sub peccato et macula (quae peccatori adhaeret) quasi constrictus tenetur, ut ab illo actu peccator detestabilis censeatur et denominetur. Und ferner: Reat. poenae est obligatio, qua peccator a Deo judice irato obstrictus tenetur ad sustentandam vindictam culpae non remissae. — Nach ihrer materialen Seite oder in ihrer historischen Erscheinungsform stellt die Folge des Sündenfalls sich dar als von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzender sündeverderbter Zustand der Gesamtmenschheit oder als **Erbsünde** (Geschlechtssünde — malum haereditarium [F. C. I, 9], oder peccatum originale s. vitium originis, nach einem zuerst bei Tertullian De anim, c. 41 vorkommenden Ausdruck). Für die biblische Begründung dieses Begriffs vgl. besonders 1 Mos. 6, 5. 8, 21; Ps. 51, 7; Hi. 14, 4; Spr. 20, 9; Pred. 7, 20; Mt. 15, 19; Joh. 3, 6; Röm. 5, 12 ff. 7, 7 ff.; Eph. 2, 3; 1 Joh. 1, 8 ff. Wegen der evangelisch-orthodoxen Ausführung des Lehrstücks siehe (außer den lehrreichen, obschon keine eigentliche Definition bietenden Symbolstellen C. Aug. a. 2; Apol. p. 77 ff.; AA. Sm. III, 1; F. C. a. I) besonders Hollaz: Pecc. orig. est privatio justitiae originalis, cum prava inclinatione coniuncta, totam hum. naturam intime corrumpens, ex lapsu primorum parentum derivata et per carnalem generationem in omnes homines propagata, ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis. — Hierin sind als speziellere Lehrbestimmungen enthalten

a) Aussagen über die **beiden Seiten** oder **Teile** der Erbsünde:

1. **Pars negativa**, s. **formale** peccati orig., est imaginis divinae **privatio** (s. **carentia**) qua homo ad spiritualia ineptus redditur (vgl. das „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum" der C. A., a. 2).
2. **Pars affirmativa**, s. **materiale** pecc. orig., est **concupiscentia**, ea sc. naturae humanae depravatio, qua homo ad pessima quaeque rapitur; vgl. Apol. p. 81: „Neque vero concupiscentia tantum corruptio quali-

tatum corporis est, sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus", etc.).

Auf diesem doppelseitigen Wesen der Erbsünde, diese ihrem Sine et Cum, ihrem defectus und affectus (vgl. Sartorius, Soli Deo gl., S. 21) beruhen ferner

b) die drei Haupteigenschaften oder Affektionen der Erbsünde:

1. ihre propagabilitas universalis oder ausnahmslose Allgemeinheit, d. h. ihre unbegrenzte Vererbungsfähigkeit, kraft deren kein auf natürliche Weise empfangenes und gebornes Menschenkind, auch nicht Maria, trotz Pius' IX. Dogmatisierung der immaculata conceptio (8. Dezbr. 1854), von ihr ausgenommen ist;
2. ihre naturalis inhaerentia, kraft deren sie nicht als Substanz (wie Flacius wollte), sondern bloß als Accidens im Menschen wohnt (vgl. Röm. 7,17: ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία);
3. ihre tenacitas s. pertinax inhaesio usque ad mortem, also ihre bleibende Besitzergreifung vom Menschen, kraft deren dieser, auch wenn die Erbschuld (reatus pecc. originalis) mittelst der Wiedergeburt durch die Taufe in ihm getilgt wird, doch mit der bösen Lust, als dem Materiale der Erbsünde, behaftet bleibt bis an sein Lebensende.

Diese gleichsehr schrift-, wie erfahrungsgemäße Lehre ist aufrechtzuerhalten sowohl gegenüber ihrer Leugnung durch Pelagianer, Socinianer, Rationalisten, wie gegenüber den semipelagianischen Abschwächungen des Erbsündebegriffs, welche aus der mittelalterigen Scholastik in das römische und orientalisch-orthodoxe Dogma übergegangen sind. Was die letzteren betrifft, so haben der griechische und der römische Semipelagianismus gemein die Behauptung einer bloßen Schwächung nicht Ertötung des sittlichen Vermögens, insbesondere der Willensfreiheit, durch die Nachwirkung von Adams Fall, sowie ferner die eines völligen Wiederhergestelltwerdens des Unschuldsstands mittelst der Taufe. Aber der griechische Lehrbegriff prägt die hieraus sich ergebenden Konsequenzen mit geringerer Schärfe aus, legt also a) auf den im römischen System eine wichtige Rolle spielenden Satz: concupiscentiam poenam esse, non peccatum (s. Apol. C. A., p. 84; vgl. Trid. Sess. V, decr. 1) einen geringeren Wert, unterscheidet auch b) zwischen dem durch den Fall ganz verloren gehenden donum superadditum der justitia orig. und den in etwas geschwächtem Zustande bleibenden pura naturalia minder scharf, als dies römischerseits geschieht, und c) weiß dabei nichts von einer auf unbefleckter Empfängnis beruhenden Exemtion Mariä vom allgemeinen erbsündlichen Verderben (vgl. Symb., Hdb. II, 719 f.).

Wie gegenüber diesen beiden Formen des kirchlich ausgeprägten Semipelagianismus der evangelisch-lutherischen Kirche für ihren strengeren und tiefer erfaßten Erbsündebegriff ein reicher Vorrat von Schriftzeugnissen — zumal aus Röm. 5—7, wie überhaupt aus den paulinischen Briefen (s. bes. auch Eph. 2,8; Phil. 2,13; 1 Kor. 1,17—2,16 ꝛc.) — samt der besseren altkirchlichen Tradition bis auf Augustin und über denselben hinaus (Leo I., Gelas., Bonifaz II., Fulgentius, Avitus, Cäsarius ꝛc.) zur Seite steht, so hat dieselbe da, wo ihr überhaupt Verteidigung der Thatsache des allgemeinen und erblichen Sündenverderbens gegenüber den älteren und neueren Erbsünde-

leugnern obliegt, außer der Schriftwahrheit auch eine Fülle von Erfahrungsbeweisen aus dem physiologisch-anthropologischen Bereiche und von gewichtigen Zeugnissen philosophischer Geister ersten Ranges für sich. Für drei Wahrheiten legt die moderne biologische Wissenschaft, soweit sie unbefangen zu forschen und zu urteilen vermag, ihr bekräftigendes Zeugnis ab: 1) für den Satz, daß im Blute des gesamten Menschengeschlechts als Eines spezifisch einheitlichen sozialen Organismus (vgl. Akt. 17, 26) eine gewisse, demselben organisch inhärierende und sich fortvererbende sittliche und physische Korruption ihren Sitz hat; 2) für die Erfahrungsthatsache, daß dieser Zustand das menschliche Leben von der Wiege bis zum Grabe umfängt und auf keine Weise von den Nachkommen, welche mit den übrigen Eigentümlichkeiten der Eltern auch ihn (keimweise) mit überkommen, abgewehrt werden kann; 3) daß, wo das sittliche Bewußtsein im Menschen zur Entwicklung gelangt, auch die Erkenntnis von einer eigenen Mitschuld des Individuums an diesem ethischen Korruptionszustande, sowie von einer dadurch bewirkten Verantwortlichkeit und Straffälligkeit gegenüber dem göttlichen Urheber des Sittengesetzes und Weltrichter sich entwickelt. Also ungefähr ebendas, was die kirchlich-dogmatische Formel mit jenen drei affectiones der Erbsünde besagen will: das ausnahmslos Allgemeine, das Bleibende (nicht Wegzutilgende) und das Verschuldete (Mitverschuldete) dieses Sündezustands, es wird auch im weltlichen Erfahrungs- und Spekulationsbereiche weithin anerkannt. Ein vielstimmiger consensus gentium, poetarum et philosophorum, tam vetustiorum quam recentiorum läßt auch für diese Wahrheiten sich erbringen. Vgl. fürs Altertum Sophokl. Antig. 1023; Hesiod. Op. et d. 174 ff.; Eurip. Hippon. 615; Thukyd. III, 45, 2; Isokr. V, 35; Horaz Sat. I, 3, 68; Seneca De clem. ꝛc. (überhaupt R. Schneider, Christl. Klänge aus griech. u. röm. Classik. 1865, S. 133 ff.; Spieß, Logos Spermatikos, 1871, S. 218 ff.), aus neuerer Zeit aber neben Dichtern wie Goethe (Tasso V, 2; das Epigr.: „Man könnte erzogene Kinder gebären" ꝛc.), Lenau, Platen, Heine ꝛc.; auch philosophische Zeugnisse, wie die eines Kant (vom „radikalen Bösen"), Schopenhauer (vom „grenzenlosen Egoismus der menschlichen Natur"), v. Hartmann (von der „nur künstlich durch die Deiche des Gesetzes eingedämmten Bosheit und Selbstsucht der Menschen"), Th. Ribot (in der Schrift: „Die Erblichkeit", deutsch durch Hotzen, 1877) ꝛc. Selbst der moderne britische Evolutionismus (Herb. Spencer, Darwin, Galton ꝛc.) legt sein Zeugnis für die Thatsächlichkeit des Sichvererbens sittlicher Anlagen, Neigungen und Zustände von Geschlecht zu Geschlecht ab, läßt also die biblisch-paulinische Zurückführung der Sünde und des Todes der Menschen auf eine schon von ihren frühesten Stammeltern herrührende wurzelhafte Urkorruption als prinzipiell wohlbegründet erscheinen und thut damit solche Zweifel an der verderbenbringenden Wirkung von Adams Fall, wie z. B. die von Biedermann (Chr. Dogm. § 668) oder von Ritschl (Rechtf. u. Verf. III, 316), als ungerechtfertigt dar (vgl. Kübel, Üb. den Untersch. zwisch. der posit. u. der lib. Richtung in der mod. Theologie, Nördl. 1881, S. 83 f.).

4. Die verschiedenen Formen oder Arten der Sünde begreifen in sich: als oberste Hauptkategorien die Erbsünde oder Zustandssünde (pecc. habituale, hereditarium) und die Thatsünden oder persönlichen Sünden (pecc. actualia, personalia), letztere als eine unübersehbare Vielheit und Man-

nigfaltigkeit der ersteren, als dem gemeinsamen Urgrunde, woraus sie entsprungen, gegenüberstehend (vgl. C. A. a. 3, 3: Christus ist gestorben, — ut hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis). Innerhalb der Zustandssünde oder der erbsündlichen Korruption werden (durch die neuere dogmatische Tradition, seit der pietistischen Zeit) mehrere Stufen der Verderbtheit, im Bereiche der Thatsünden aber eine größere Zahl besonderer Klassen oder Gruppen unterschieden.

a) Stufen des status corruptionis (nach S. J. Baumgarten und verschiedenen Supranaturalisten; vgl. auch Rothe, Eth. § 505—513. 708. 711):

1. Status servitutis (Joh. 8, 34; Röm. 6, 16 ff.; 2 Petr. 2, 19) — die allgemeine Grundform aller sündigen Verderbnis; in übertriebener Schroffheit aufgefaßt und dargestellt bei Aug., Calv., den Jansenisten, auch Luther De servo arbitr. 1525; Mel. in den Loci v. 1521 und bes. Flacius seit 1561; dagegen ungehörig abgeschwächt bei Mel. (Loci seit 1525) sowie bei seinen synergist. Anhängern (Pfeffinger, Strigel &c.); richtig vermittelnd zwischen beiden Extremen, dem Flacianismus und dem Synergismus, geschildert in der Form. Conc. a. I u. II.
2. Status securitatis s. carnalis (Röm. 7, 14; 2 Tim. 2, 26) Jak. 1, 14 f. — Zustand des kecken Sündigens mit Behagen und des fortgesetzten Provozierens sündiger Akte durch Lüsternheit;
3. Status hypocriseos Lk. 18, 11 ff.; 2 Tim. 3, 5: Tit. 1, 16) — davon als höchste Potenz nach Einigen zu unterscheiden der st. pharisaeismi (Mt. 23 u. Par.).
4. Status indurationis, der unheilbare Verhärtungszustand frechster Sünder, im A. wie im N. T. gewöhnlich als direkte Strafwirkung des gerechten, Sünde mit Sünde strafenden Gottes dargestellt: s. Ex. 4, 21 ff. 7, 3; Jes. 6, 9 ff.; Mt. 13, 14; Röm. 1, 24 ff. 9, 17. 11, 7 ff.; 2 Kor. 3, 14 &c.

Etwas vereinfachend verfährt Rothe a. a. O., wenn er mittelst Zusammenziehung von Nr. 3 u. 4 nur die drei Stufen der „sittlichen Schwäche," der „bösen Lust" und der „Sucht" unterscheidet.

b) Arten der peccota actualia. Die Haupteinteilungsweisen sind (frei nach Hollaz aufgezählt):

1. Ratione obiecti: pecc. in Deum, in proximum, in nosmetipsos (vgl. Mt. 22, 37 f. u. Par.).
2. Ratione legis, quae migratur: pecc. commissionis (s. positiva) et omissionis (negat.).
3. Rat. ambitus actionis: pecc. interna et externa (Jak. 4, 17); vel pecc. cordis, oris, operis (Mt. 5, 21 f. 15, 19).
4. Rat. personae peccantis: pecc. propria et aliena (Röm. 1, 32; vgl. 1 Kor. 6, 18; 1 Tim. 5, 22).
5. Rat. culpae: pecc. voluntaria (*προαιρετικά*) und involuntaria. Die letztere wieder zerfallend in
   α) pecc. ignorantiae (שְׁגִיאוֹת Ps. 19, 113; *κατ' ἄγνοιαν*, Akt. 3, 17), und zwar entweder ignorantiae vincibilis (Akt. 13, 27. 17, 30; 1 Tim. 1, 13) oder ignor. invincibilis (Joh. 15, 22 ff.; 2 Kor. 3, 14);
   β) pecc. praecipitantiae. Übereilungssünden (Gal. 6, 1);
   γ) pecc. infirmitatis, Schwachheits- oder Temperamentssünden (Mt. 26, 41).
6. Rat. effectus: pecc. muta (Weish. Sal. 14, 26) und clamantia (1 Mos. 4, 10. 18, 20. 19, 13; 2 Mos. 3, 7. 22, 23; 5 Mos. 5, 6; Jak. 5, 4). Solcher himmelschreiender Sünden werden bes. vier angenommen, nach dem Memorialvers:
   Clamitat ad coelum vox sanguinis et Sodomorum,
   Vox oppressarum mercesque retenta laborum.
7. Rat. adjunctorum: pecc. leviora und graviora; oder: occulta und manifesta; oder absoluta (pecc. per se.) und relativa (pecc. per accidens).
8. Rat. poenae: pecc. venialia et mortalia (mortifera), läßliche und Tod-Sünden, die ersteren alle um Christi Verdienstes willen vergebbare Sünden begreifend, die letzteren nach 1 Joh. 5, 16 (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*) benannt und die das Entfallen aus dem Glauben (1 Tim. 1, 19) oder den Verlust des geistlichen Lebens bewirkenden Sünden umfassend (pecc., quae fidem excludunt et vita spirituali privant).

Die wichtigste und folgenreichste dieser Distinktionen ist die letzte der auf die Arten der Thatsünden bezüglichen (b, 8), betreffend den Gegensatz zwischen läßlichen und unverzeihlichen, d. h. den Tod (den Untergang des geistlichen Lebens des Menschen) herbeiführenden Sünden. Freilich will diese Unterscheidung in korrektem Anschluß an die biblische Grundlage und unter

Vermeidung des Verfallens in falsche Moraltheorien heidnischen (oder auch pharisäisch-jüdischen) Ursprungs gefaßt und formuliert sein. Unschriftgemäß und ihrer Tendenz nach pelagianisch ist die römisch-katholische Definition der Todsünden, als zum Verluste zwar nicht des Glaubens aber doch der Rechtfertigungsgnade führend und als genau sieben bestimmte Laster oder Sünden (superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, accedia — enthalten in der vox mem. SALIGIA) in sich begreifend; vgl. unten die Ethik. Bei richtiger, an jene biblischen Grundstellen 1 Joh. 5, 16; 1 Tim. 1, 19 sich haltender evangelischer Fassung ergibt sich der Begriff der Todsünde und der der läßlichen Sünden als wesentlich den nämlichen Gegensatz ausdrückend, wie der zwischen dem pecc. irremissibile und den pecc. remissibilia. Ersteres ist laut Mt. 12, 31 f. und Parall. (vgl. auch Hebr. 6, 4—6. 10, 26—29) das pecc. in Spiritum S., die „Lästerung des hl. Geistes" oder der definitive und beharrliche Abfall von dem vorher im hl. Geiste erkannten und ergriffenen Gotte der Liebe. Vgl. Augustins Defin.: Obstinata ad mortem usque pertinacia cum veniae diffidentia. Ferner Luther, Enarr. in Gen. II. 164: Quando autem illud etiam accedit, ut sanam doctrinam non sustineat et verbum salutis repellat ac resistat Spiritui Sancto, tunc fit, adjuvante libero arbitrio, hostis Dei et blasphemat Sp. Sanctum et simpliciter sequitur mala desideria cordis sui, etc., sowie die von Hollaz gegebne Begriffsbestimmung der Sünde wider den hl. Geist: Veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia adprobatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio.

Über das **Gewissen** nach seinen Beziehungen zum Sündezustand des Menschen und zu der Grundlegung und dem Fortgang des Heils in ihm s. die Ethik.

**Lehre vom Menschen im allgem.** M. F. Roos, Fundamenta psychologiae ex Scr. S. collecta, 1769. **Beck**, Bibl. Seelenlehre, 1843; 2. A. 1871. **Hausmann**, Die bibl. Lehre vom Menschen, 1848. **Delitzsch**, System der bibl. Psychologie, 1856, 2. Aufl. 1861. **Göschel**, Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, 1856. **Phil. Fr. Keerl**, Der Mensch das Ebenbild Gottes; sein Verh. zu Christo und zur Welt. 2 Tle. Basel 1861—1866. **v. Rudloff**, Die Lehre vom Menschen, 1858. 2. A. 1863. **Ulrici**, Gott und Mensch. I. Leib und Seele. Grundzüge einer Psychol. rc. 1866. **John Laidlaw**, The Bible Doctrine of Man. Edinb. 1880. **Edm. de Pressensé**, Les Origines. Par. 1883 (deutsch durch Fabarius: Die Ursprünge rc., Halle 1884). **J. H. Oswald**, a. a. O. (S. 113), sowie in der unt. zit. Schrift.

**Trichotomie insbes.** **H. Olshausen**, De naturae hum. trichotomia N. Ti. scriptoribus recepta, 1825. (**G. C. Bartels**), Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, Düsselthal 1844 (2. Aufl. Barmen 1871, unter dem Titel „Ansichten eines Freundes der Bibel u. Naturbetrachtung"). Vgl. auch **A. Hahn**, Dk. I, 300 ff., II, 615 ff. **Auberlen**, Die göttl. Offb. II, 72 ff.

**Traducianismus, Creatianismus rc.** Über die ältere Lit. hierüber (bis gegen 1700) s. **J. Alb. Fabricius**, Delectus et Syllab. etc., p. 443—451. Vgl. ferner **Chr. Sandius**, De nat. animae (oben, S. 116). **J. Frohschammer**, Über den Ursprung der Seele, 1854. **Kleutgen** (S. J.), Über den Ursprung der menschl. Seele (Ztschr. f. kath. Theol. 1883, II, 197 ff.). Vgl. auch **Delitzsch**, Bibl. Psychol. S. 106 ff. **Staudenmaier**, Dk. III, 146 ff. **Frank**, System der chr. W., I, 383 ff.

**Gottbildlichkeit, Urspr. Gerechtigkeit.** **Sell**, Die Lehre von der Gottbildlichkeit des Menschen, Friedberg 1856. **Ruckgaber**, Die natürl. Integrität des Menschen, Tüb. kath. Quartalschr. 1869, I. **W. Engelhardt**, Die Gottbildlichkeit des Menschen, JBB. f. d. Theol. 1870, I. **Zöckler**, Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtl. und dogm.-apologetisch untersucht. Gütersl. 1879. **J. H. Oswald**, Relig. Urgeschichte der Menschheit, d. i. der Urzustand des Menschen, der Sündenfall im Parad. u. d. Erbsünde, n. d. Lehre der kath. Kirche dargestellt. Paderborn 1881 (streng tridentin.). **Rüetschi**, Gesch.

u. Kritik der Lehre v. d. urspr gl. Vollkommenheit, 1881. H. Wendt, Die chr. Lehre v. d. menschl. Vollkommenheit untersucht, Gött. 1882.

Sünde im allgemeinen. G. Calixti, Tractatus diversi de peccato, in unum cong. a. F. Ulr. Calixto, Helmst. 1659. Franc. Senault, L'home criminel, Amsterdam 1665 [streng augustinische Darst. der L. v. Ursprg. u. Wes. der Sünde). J. G. Walch, Hist. doctr. de pecc. orig., 1738 (in Miscell. sacr. Amstel. 1744). Tholuck, Die chr. Lehre v. der Sünde u. dem Versöhner 1823, 7. A. 1851. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde und dem Tode, 1833. Klaiber, Die L. v. d. Sünde und dem Erlöser, 1836. Jul. Müller, Die Lehre v. d. Sünde, 1839, 6. A. in 2 Bdn., Bremen 1889. (Vgl. dazu auch: J. G. Huch, Das nichtige und vernichtende Wesen des Bösen. Eine Theodicee durch Widerlegung der Müllerschen Lehre vom Bösen. Zeitz 1863). — Zur Theodicee vgl. noch: W. Beyschlag, D. paulin. Theodicee (Röm. 9—11), 1869. E. Naville, Le problème du mal, 2. édit. 1879. Engelb. Lor. Fischer (kath.), Das Problem des Übels u. die Theodicee, Mainz 1883. Steude, Beiträge zur Apologet. (1884), S. 193 ff. (Vgl. die ältere Lit. bei Fabric., Del. et syllab. p. 381 sq., u. bei Hase, Ev. Dogm., 4. Aufl., § 132 z. E.).

Sündenfall: Keerl, Zöckler, Oswald a. a. O. H. F. Th. L. Ernesti, Vom Ursprg. der Sünde nach paulin. Lehrgehalte. 2 Bde. Gött. 1862. Auch Delitzsch, Komm. z. Genesis 2c.

Erbsünde. G. P. Fischer, The Augustinian and the Federal Theories of the Orig. Sin compared (in: Discussions in Hist. et Theol., New-York 1880, p. 355 ss.). — Fr. Braun, Bemerkung zur luth.-symbol. Lehre v. Erbsünde u. Taufe (Stud. der Württemb. Geistlichkeit 1881, I). — Vgl. auch Philippi, Kchl. Glaubenslehre, III; Frank, Syst. der chr. Wahrh. I, 400 f.; B. Wendt, Symbolik der röm.-kath. Kirche I, S. 75 ff. E. Preuß, Die röm. Lehre v. d. unbefl. Empfängnis, Berlin 1865.

Unfreiheit des Willens. E. Sartorius, Die luth. Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höh. Sittlichkeit, 1821. Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verh. zur Sünde u. Gnade, 1842. Luthardt, Die Lehre v. freien Willen 2c. 1863 (vgl. Hdb. II, 289). Waldemar Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens u. die sittl. Verantwortlichkeit des Menschen (Stud. u. Kritt. 1885, I, 67 ff.). Ders., Die Wahlfreih. des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt, Gotha 1887. G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, Paris 1887 (dazu Ch. Levêque, im Journ. des Sav. 1887, Sept.). Runze, Art. Willensfreiheit in PRE.[2] G. Hüpeden, Die menschl. Freiheit u. ihre Beziehung zum christl. Glauben, Leipz. 1889.

Todsünden u. läßl. Sünden. S. wider den hl. Geist. Jo. Cassian: Advers. octo principalia vita (Bd. V—XII der 12 Bde. De coenobiorum Institutione; vgl. Hdb.[1] III, 15). E. Steitz, Die Bußdisziplin der abendl. Kirche, Jahrbb. f. d. Theol., Bd. VIII, S. 105 ff. Vgl. Gaß, Symb. der griech. Kirche, S. 369 ff. G. v. Zezschwitz, Syst. der Katechet. I, 385 ff. || Ph. Schaff, Über die Sünde wider den hl. Geist, 1841. Tholuck, Vermischte Schriften, II (auch Stud. u. Kritt. 1836, II.). Alex. ab Oettingen, De peccato c. Spiritum S. qua cum eschatologia christiana contineatur ratione disp., Dorp. 1856. L. Lemme, Die Sünde wider den hl. Geist, 1883. Vgl. auch J. Müller, Die Sünde, II, 576 ff.

Gewissen, s. Ethik, Abschn. 6 a. Ende.

## 3. Der Glaubenslehre dritter Teil: Die Lehre vom Erlöser (Christologie, Soteriologie).

Soll die Menschheit von ihrem Sündenverderben befreit und mit Gott versöhnt werden, so muß Gottes Gnade rettend eingreifen. Es geschieht dies durch die Sendung des Sohnes Gottes oder durch die Heilsoffenbarung in Jesu Christo dem Gottmenschen. Als jenseitige (übergeschichtliche) Voraussetzung liegt dieser Offenbarung der göttliche Ratschluß der Erlösung der gefallenen Menschheit oder ihrer Erwählung zum Heil in Christo zu Grunde. Von diesem innergöttlichen Erlösungs-Ratschlusse oder vom barmherzigen Liebeswillen Gottes des Vaters ist an der Spitze des christologischen Hauptteils der Dogmatik zuvörderst zu handeln. Daran schließt sich die Lehre vom menschgewordenen Sohne Gottes als dem Verkünder und Vollstrecker des

väterlichen Heilsratschlusses. Sie zerfällt in zwei Hauptabteilungen: von der Person und dem Werk des Gottmenschen. Zum letzteren, der in sich wieder dreiteilig nach dem Schema vom dreifachen Amte Christi gegliedert ist, leitet hinüber das als ein Anhang zur Lehre von Christi Person zu behandelnde Dogma von den beiden Ständen des Gottmenschen; dem Erniedrigungs- und dem Erhöhungsstande. — Der Zusammenfassung der drei Lehrstücke vom Erlösungsratschlusse, vom Erlöser und vom Erlösungswerke zum Ganzen der Christologie liegt die in der ersten Hälfte des Wortes Christi an Nikodemus (Joh. 3, 16) gebotene Andeutung zu Grunde; gleichwie der Inhalt der zweiten Hälfte dieses Spruchs („auf daß alle, die an ihn glauben" 2c.) auf die hauptsächlichen Lehrpunkte der Soteriologie: die Lehren vom Heilsweg, von den Heilsmitteln und vom Heilsziel hindeutet. Wollte man mit der älteren lutherischen Dogmatik die in Joh. 3, 16 enthaltenen Motive in der Weise verwerten, daß man ein dreiteiliges (ökonomisch-trinitarisches) Schema konstruierte: 1) De benevolentia Dei patris erga hominem lapsum; 2) De fraterna Jesu Christi reconciliatione s. redemtione; 3) De gratia Spiritus S. applicatrice (vgl. König, Quenst., Holl. 2c., auch Hase im Hutt. red. und H. Schmid, Luth. Dk., 6. A., S. 195), so würde damit eine Einteilung nicht bloß der Christologie, sondern der gesamten Heilslehre, der Soteriologie im weiteren Sinne geboten, zugleich aber dem Dogma vom Heilsratschlusse oder von der Prädestination eine wichtigere Geltung zugeschrieben, als der Natur der Sache zufolge ihm zukommen kann. Das Lehrstück von der Gnadenwahl ist der christologischen Dogmengruppe nicht zu co-, sondern zu subordinieren. Es bildet die von der Theologie und der Anthropologie aus zur Lehre von Christi Person und Werk hinüberführende Eingangspforte zum gesamten soteriologischen Lehrbereich, kann aber, da es ein fürs menschliche Erkennen unergründliches, auch in der hl. Schrift nur sehr teilweise enthülltes Mysterium des innergöttlichen Lebens betrifft, nicht die Bedeutung eines selbständigen Hauptfaktors jenes Lehrbereichs für sich beanspruchen.

I. **Der göttliche Heilsratschluß (die Prädestination).** Den göttlichen Liebeswillen, auf welchem das Heil in Christo beruht, bezeichnet die hl. Schrift bald als Gnade (*χάρις* Eph. 1, 7. 2, 7), bald als Erbarmung (*ἔλεος* Eph. 2, 4; Tit. 3, 5; vgl. *σπλάγχνα ἐλέους*, Lk. 1, 78), bald als Liebe (*ἠγάπησε*, Joh. 3, 16), bald als Huld und Freundlichkeit (*φιλανθρωπία καὶ χρηστότης*, Tit. 3, 4). Besondere Beachtung verdient der Ausdruck *τὸ θέλημα* schlechtweg in Eph. 1, 3-11 V. 9: *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος*; V. 11: *ἡ βουλὴ τοῦ θελήματος αὐτοῦ*). Bestimmter wird das Moment des freien Vorsatzes in diesem göttlichen Liebeswillen hervorgehoben durch den Ausdruck *πρόγνωσις*: Eph. 1, 11 (vgl. 3, 11: *πρόθεσις ἐν Χριστῷ*: auch 2 Tim. 1, 9), womit *πρόθεσις* Röm. 8, 29 wesentlich gleichbedeutend ist, nur daß es zugleich den Begriff der liebenden Aneignung in sich schließt (nach alttest. Gebrauch von *γινώσκειν*, *προγινώσκειν* wie Ps. 1, 6; Hos. 13, 5; Am. 3, 2; vgl. Röm. 11, 2 2c.). Mit Rücksicht auf sein schließliches Ziel gestaltet der ewige göttliche Liebeswille sich zur Vorherbestimmung (*προορισμός* Röm. 8, 29; Eph. 1, 5. 11); und im Verhältnis zu den gottentfremdeten, zur eignen Beschaffung ihres Heils schlechthin unfähigen Sündern als seinen Objekten erscheint er als Wahl oder Auswahl (*ἐκλογή* Röm. 9, 11). Diese Wahl erfolgt aber „in Christo" (Eph. 1, 4:

ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ) und bezeichnet nicht ein willkürliches Herausgreifen Einzelner aus der Masse, sondern die gnädige Erwählung vorheriger gottentfremdeter Kinder der Welt zur Gemeinschaft Gottes in Christo. Vgl. Joh. 15, 16, sowie die öftere Zusammenstellung dieser ἐκλογή mit der κλῆσις zum Reiche Gottes (2 Petr. 1, 10; Mt. 22, 14; Apok. 17, 14 ꝛc.).

Der Liebeswille Gottes ist ein universeller, gerichtet nicht aufs Verlorengehen, sondern aufs Gerettetwerden der sündigen Menschen Ezech. 18, 23. 32. 33, 11; 2 Petr. 3, 9), und zwar ihrer aller (1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11), der ganzen Welt (Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2). Für diesen allumfassenden Gnadenwillen Gottes, die allgemeinste Grundlage des Heils der Menschen, hat die ältere Dogmatik den Namen benevolentia Dei universalis (auch voluntas universalis, oder — im Gegensatze zu dem speziellen und bedingten Heilswillen [vgl. u.]: vol. antecedens). Eigenschaften oder Affektionen dieser benev. universalis; sie ist

a) gratuita et liberalis (Gal. 3, 22; Röm. 8, 32. 11. 32);
b) aequalis, auf alle Sünder zumal sich beziehend (Röm. 3, 22);
c) seria, i. e. sincera, non simulata (Ezech. 18, 23. 32, 33, 11);
d) efficax, d. h. ihr Ziel wirklich erreichend (Röm. 2, 4);
e) non absoluta, sed ordinata et conditionata, d. h. überall durch die Rücksicht auf Jesum Christum als alleinigen Mittler des Heils bedingt (Joh. 3, 16; 1 Tim. 2, 5 f.; Röm. 5, 8; 1 Joh. 1, 4. 9 f.).

In der letzteren dieser eigenschaftlichen Bestimmungen liegt schon mit enthalten, daß der göttliche Gnadenwille, obschon die Beseligung aller Menschen anstrebend, doch durch deren sittlich-religiöses Verhalten bedingt ist; denn nur diejenigen, welche das in Christo dargebotene Heil annehmen und darin verharren, werden wirklich selig. Mit Rücksicht auf dieses sein Bedingtsein durch menschliches Verhalten wird der allgemeine Liebeswille Gottes zum speziellen, die voluntas universalis s. antecedens zur voluntas specialis s. consequens (quae peccatores oblata salutis media amplectentes aeterna salute donare constituit, Holl.); vgl. Eph. 1, 1; Jak. 2, 5; Apok. 2, 10; 1 Tim. 1, 16 ꝛc. Dieser spezielle oder bedingte Heilswille schließt zweierlei Äußerungen in sich: in Bezug auf die Gerettetwerdenden die Prädestination im engeren Sinne oder die Erwählung zum Leben; in Bezug auf die Gottlosen oder Verlorengehenden die Verwerfung.

1. Die Erwählung. Praedestinatio stricte dicta s. electio est actus voluntatis divinae consequens, quo Deus ex genere humano lapso solos et singulos homines, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, segregavit et ordinavit ad salutem aeternam consequendam (Holl.). Diese gnadenreiche Erwählungsthat setzt sich zusammen aus den (gemäß Röm. 8, 29 f. angenommenen, aber freilich eine schiefe Deutung dieser Stelle, insbes. des προγινώσκειν, in sich schließenden) drei Akten a) der πρόθεσις, b) der πρόγνωσις, d. i. des Vorauserkennens derer, welche an Christum glauben werden; c) des προορισμός, d. i. der definitiven Bestimmung zum Heil (praed. sensu strictissima) oder der Eintragung ins Buch des Lebens (Phil. 4, 3; Apok. 3, 5). Aus dieser Lehrbildung, — welche auch wohl in Gestalt eines Syllogismus praedestinatorius mit der πρόθεσις als major, der πρόγν. als minor und dem προορ. als conclusio ausgedrückt wird — fließt die Annahme eines

speziellen, eine bestimmte abgegrenzte Zahl von Menschen umschließenden Erwählungsratschlusses.

Dieses Decretum electionis wird in der altprot. Dogm. des Näheren bestimmt als
a) non absolutum, sed ordinatum et respectivum (1 Kor. 1, 21);
b) non conditionatum, sed categoricum et simplex (Röm. 11, 29);
c) immutabile et irrevocabile – so daß nicht etwa der Erwählte dennoch schließlich verloren gehen könnte (Mt. 25, 34. 24, 24; 1 Petr. 1, 2. 4; Jak. 2, 5).

Auch werden (bei Quenstedt) gewisse attributa electionis (aeternitas; particularitas; immutabilitas), sowie desgleichen gewisse attributa electorum unterschieden — letztere bestehend in a) paucitas, nach Mt. 20, 16. 22, 14; b) possibilitas excutiendi ad tempus totaliter gratiam inhabitantem, nach Ps. 51, 13; 1 Kor. 10, 12; c) certitudo electionis, nach Lk. 10, 20; Röm. 8, 38; 2 Tim. 4, 8 ꝛc.; d) persistentia in fide finalis, nach Mt. 10, 22; Apok. 2, 10.

2. Die Verwerfung, d. h. die Verurteilung der mit unverbesserlicher Hartnäckigkeit bei der Sünde Beharrenden und die göttliche Gnade Verschmähenden zu dem von ihnen verdienten ewigen Tode. Reprobatio est aeternum Dei decretum de condemnandis omnibus et singulis peccatoribus, quorum finalis meriti Christi reiectio ab aeterno praevisa est (Holl.), oder: actio Dei liberrima, qua is .... ex iusto iudicio vindicativo, ob praevisum Christi meriti repudium finale, quosdam sua culpa ad interitum aptatos in aeternum damnare constituit, in laudem gloriosae iustitiae suae (Kön.).

Bei schärferer scholastischer Distinktion wird für diesen Verwerfungsakt ein inneres und ein äußeres Motiv Gottes statuiert (1. causa movens interna: die göttl. Strafgerechtigkeit, just. Dei vindicativa, Röm. 2, 8); 2. causa movens externa: der vorausgesehene beharrliche Unglaube, praesiva ἀπιστία seu incredulitas finalis Mk. 16, 16; Joh. 3, 36). Desgleichen werden bei (Quenst.) gewisse attributa oder adiuncta der Reprobation (aeternitas; immutabilitas) und der reprobi aufgezählt (letztere: a) pluralitas; b) possibilitas essendi ad tempus in statu renatorum; c) perseverantia in infidelitate finali).

Bei der Überordnung der vol. universalis über die vol. specialis, wie man sie hier vollzogen sieht, und bei der daraus resultierenden streng bedingten Fassung sowohl des Erwählungs- als des Verwerfungsratschlusses, wird der Universalismus des Heilsbegriffes, wie die hl. Schrift A. und N. Ts. ihn verkündigt, aufrechterhalten, der soteriologische Partikularismus aber ausgeschlossen. Was diese letzte Theorie betrifft, so besteht sie in der Verdrängung der benevol. Dei universalis durch die Annahme eines absoluten Ratschlusses, wodurch Gott von Ewigkeit her eine festbestimmte Anzahl von Menschen zur Seligkeit, eine andere, ebenso bestimmt festgesetzte zur Verdammnis vorherbestimmt habe (decretum absolutum, quo Deus pro aeterno suo arbitrio alios saluti, alios damnationi aeternae destinavit). In schroffster Schärfe formuliert schließt dieses decret. absolutum, oder die Prädestination schlechtweg (absol. Gnadenwahl), einen doppelten Akt göttlicher Erwählung: eine Gnaden- und eine Zornwahl (decr. electionis und decr. reprobationis) in sich, stellt sich also als praedestinatio duplex s. gemina dar. In dieser Weise zuerst aufgestellt von Augustin im Gegensatz zu den erbsündeleugnenden Lehren der Pelagianer, dann im Mittelalter erneuert durch Gottschalk, Bradwardina, Wicliff, fand das Prädestinationsdogma anfangs an allen Reformatoren begeisterte Anhänger, wurde aber von Melanchthon und Luther seit Mitte der 20er Jahre des 16. Jahrhunderts (vgl. Melanchth., Kolosserkomm. 1527, und Luther, Trostschrift vom J. 1528) fallen gelassen und mit jener vorsichtigeren, die Allgemeinheit der Gnade in Christo und die zuverlässige Trostkraft der Gnadenmittel betonenden Lehrweise vertauscht, welche bereits in der Augustana (bes. a. 12 u. 19) ihren Ausdruck gefunden hat. Für die

reformierte Kirche wurde durch Calvin, Petr. Martyr, Beza, Zanchius 2c. der entschiedene Prädestinatianismus oder Partikularismus zur Kirchenlehre erhoben. Es geschah dies durch die Genannten sogar in der schroffen Gestalt des Supralapsarismus (wornach die Fassung des decr. absol. als schon vor dem Sündenfall erfolgt, also diesen mit einschließend gedacht wird), welche freilich seit der Dortrechter Synode 1618 der milderen Form des Infralapsarismus weichen mußte und auch in dieser gegen immer neue Angriffe und Gegenwirkungen universalistischer Art innerhalb des reformierten Kirchengebiets selbst zu kämpfen hatte: zuerst den entschiedenen und unbedingten Universalismus der Arminianer; dann den hypothetischen oder idealen der Schule v. Saumur; die arminianische Lehrweise der Generalbaptisten, der Wesleyaner, der meisten Deutschreformierten seit dem 17. Jahrhundert 2c. Lutherischerseits hat zur Zurückweisung des calvinischen Partikularismus bereits die Konkordienformel (a. XI) den Unterschied zwischen göttlichem Vorherwissen und Vorherbestimmen betont, jenes auf alle Menschen zumal, gute wie böse, dieses auf die Guten und zur Seligkeit Gelangenden allein beziehend. Praescientia Dei simul ad bonos et malos pertinet, sed non est causa mali, neque causa est quod homines pereant; hoc sibi ipsi imputare debent. Praedestinatio vero s. aeterna Dei electio ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et haec est causa ipsorum salutis etc. (F. C. p. 554). In Bezug auf die ewige Gnadenwahl müsse überhaupt der Kanon gelten: aeterna praed. in Christo et nequaquam extra Christum consideranda. Daß zwar Viele berufen aber nur Wenige auserwählt seien, habe seinen Grund darin, daß letztere das zu Christo und seinem Heil berufende Wort verachten und so dem hl. Geist den Zugang zu ihrem Herzen verschließen (ib. p. 555). — Gegenüber dem anscheinenden Widerspruche zwischen der nicht völligen Universalität des Gelangens der Menschen zum Heil und zwischen der Thatsache, daß sie infolge des erbsündlichen Verderbens doch allesamt unfähig zum Ergreifen des Heiles sind, ist im Auge zu behalten, daß wenigstens eine Sehnsucht nach dem Heile als Anknüpfungspunkt für die erlösende Gnade auch im sündig verderbten Menschen noch vorhanden ist. Wie denn auch die F. C. in bedeutsamer Weise auf diese Heilssehnsucht einmal hinweist (p. 718 f.: „Qui aeternae salutis vero desiderio tenentur, non excrucient sese cogitationibus et imaginationibus de arcano Dei consilio", etc.), überhaupt aber das Grübeln über die Frage nach dem Zahlenverhältnis zwischen den Erwählten und Nichterwählten als unstatthaft und schädlich abweist (p. 706).

Bei dieser milden, biblisch präzisierten Fassung des soteriologischen Universalismus ist stehen zu bleiben, denn sie ist die einzig schriftgemäße. Nur bei ihr bleiben die oben angeführten Aussagen über Gottes allumfassenden Liebeswillen wie 1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9 2c. in Geltung. Wo in der Schrift vom Verstocktwerden der Bösen durch Gott die Rede ist (wie 2 Mos. 4, 21 2c.; Jes. 6, 9; Röm. 1, 21 f. 9, 17 2c. — vgl. oben, S. 124), oder wo der Einzeichnung in das „Buch des Lebens" (Dan. 12, 1 f. — s. o.) gedacht wird, da handelt es sich um Maßregeln nicht der ewigen Vorherbestimmung, sondern der innergeschichtlichen Lohn- oder Strafwirkungen Gottes. Auch in der Hauptstelle Röm. 9, 7 ff., der vermeintlich festesten und unangreifbarsten sedes doctrinae des abstrakten Prädestinationsglaubens, stehen nicht etwa vorzeit-

liche, sondern innerzeitliche Erwählungsakte Gottes in Rede (so bes. auch in Bezug auf Jakob und Esau, v. 11; vgl. Beck, Beyschlag, Godet ꝛc. z. d. St., sowie neuestens bes. W. F. Geß [Bibelst. z. Br. an die Röm. Bd. II, 1888, S. 48 ff.]). Obendrein handelt es sich hier nicht um einzelne Individuen, sondern um sündige Gemeinschaften als Gegenstände des verstockenden und verwerfenden göttlichen Thuns (so namentlich bei den σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα κτλ. v. 22, welche nicht auf Einzelpersonen aus allen möglichen Völkern zu deuten, sondern als Bezeichnung der Gesamtheit Israels, des mit selbstwillig übernommener Blutschuld [Mt. 27, 25, Par.] belasteten und darum zeitweilig verstoßenen atl. Bundesvolks zu fassen sind). — Auf die oben aufgeführten dogmatischen Formeln, betreffend die vol. Dei antecedens und consequens, den Syllogismus praedestinatorius etc. ist kein Wert zu legen, da sie über die Lehrbildung der Konkordienformel zum Teil unnötigerweise hinausgehen und des ausreichenden Schriftgrundes entbehren (wegen προέγνω in Röm. 8, 29 f. schon ob.). — Die im wesentlichen korrekte Fassung des Dogma vertreten unter den Neueren besonders Thomasius, Kahnis, Luthardt, Frank, Gretillat.*) Abzuweisen sind einerseits der Rückgang zum partikularistischen Gnadenwahldogma, wie ihn die nordamerikanische Missourisynode seit Ende der 70er Jahre vollzogen hat (moderner „Kryptokalvinismus“, nach der Bezeichnungsweise ihrer Gegner wie Schmidt, Fritschl ꝛc.), andererseits die verschiedenen schriftwidrigen Formen des Universalismus, wie a) der Synergismus Melanchthons (seit 1535) und der Philippisten; b) die sozinianische Leugnung nicht bloß der Prädestination, sondern auch der Präscienz Gottes (vgl. oben S. 92 f.), c) die Apokatastasislehre oder Behauptung des endlichen Seligwerdens aller (Origenes, Ötinger, M. Hahn, Schleiermacher, Alex. Schweizer, die nordamerikanischen Universalisten ꝛc.).

Anm. Die Frage nach dem Seligwerdenkönnen der Heiden muß auf dem Standpunkte des lutherischen Universalismus, wie er hier dargelegt wurde, nicht notwendig verneint werden. Mag immerhin Luthers großer Katechismus (p. 460) im Anschluß an die bekannten harten Aussprüche Augustins sowie an die Verdammungsformeln des Symb. Quicunque, über die sämtlichen Nichtchristen („quicunque extra Christianitatem sunt, s. gentiles, s. Turcae s. Judaei“) das schroffe Urteil fällen, daß sie gleich den falschen Christen und Heuchlern „unter ewiger Zornwirkung und Verdammnis verbleiben“ (in perpetua manent ira et damnatione): eine unbedingte Einstimmigkeit herrscht hierüber bei den Begründern der lutherischen Lehrtradition keineswegs. Zwar die Bestimmtheit, womit Erasmus (siehe über ihn Ad. Müller, Leben ꝛc., Hamburg 1828, S. 226 ff.) und Zwingli, sowie später die Socinianer, Quäker, Swedenborgianer, Rationalisten ꝛc. ein Seligwerdenkönnen auch der Heiden behaupten, wird lutherischerseits mit Strenge getadelt (siehe besonders Luthers Enarr. in Gen. XI, 76, gegen Zwingli). Aber in betreff einzelner edlerer Repräsentanten der Heidenwelt neigte doch auch Luth. zu milderen Annahmen, z. B. in betreff Ciceros, von dem er Tischr. VI, 597 sagt: er hoffe, „Gott werde dem theueren Mann wohl gnädig sein, werde ihn und seinesgleichen wohl dispensieren von dem Wort: Wer da glaubet und getauft wird ꝛc. und werde ihn wohl etliche Stufen höher stellen, als des Papsts Kardinäle und als den Erzbischof von Mainz“. Ähnlich desgleichen Melanchthon, sowohl als Ausleger der St. 1 Petr. 3, 19 (vgl. unten beim Lehrstücke v. Christi Hadesfahrt), wie anderwärts, z. B. in der Apol. der A. C. p. 133, wo er die Frage, wiefern der Prophet Daniel dem Könige Nebukadnezar (Dan. 4, 24) Vergebung seiner Sünden verheißen konnte, dahin beantwortet: Norat Daniel, promissam esse remissionem peccatorum in Christo, non solum Israelitis sed etiam omni-

*) Vgl. des Letzteren Bemerkung über die Notwendigkeit, den Partikularismus überall nur als Durchgangspunkt und pädagogisches Mittel für das heilsoffenbarende Thun Gottes zu betrachten, dagegen als das Ziel, worauf dasselbe hinstrebt, den Universalismus der Erlösung (Théol. syst. III, p. 360): Le particularisme, qui préside au cours de l'histoire du Royaume de Dieu sur la terre, est le moyen; l'inégalité est le fait actuel; l'universalisme est, sinon le terme, du moins le but: ἵνα, Rom XI, 32 (vgl. ebend. p. 366).

bus gentibus; alioqui non potuisset regi polliceri remissionem peccatorum etc. Bei den Dogmatikern seit Joh. Gerhard wird für die Annahme vom Verlorengehen der Heiden bald diese bald jene Milderung anzubringen versucht. Bald werden die Heiden im allgemeinen der Barmherzigkeit Gottes befohlen (Gerh., Bengel rc.); bald wird edleren Heiden eine fides implicita an Christum, wenigstens für ihre Sterbestunde, zugeschrieben, bald wenigstens den Heidenkindern ein milderes Los im jenseitigen Strafzustande (poenae damni, non sensus) in Aussicht gestellt. Die neuere supranaturalistische Dogmatik geht in der Frage unbedenklicher zu Werke, nicht selten bis zum extrem humanistischen Standpunkte Zwinglis fortschreitend oder wenigstens mancherlei Ungeschicklichkeiten der Schriftbeweisführung begehend (z. B. wenn Stellen wie Akt. 10, 34 f. oder Lk. 12, 47, die mit der Frage gar nichts zu thun haben, zu Gunsten des Seligwerdens der Heiden aufgeführt, dagegen aber solche vorzugsweise gewichtige Zeugnisse wie die Herrenworte Mt. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 41 f. unberücksichtigt gelassen werden).

Zur ält. Litteratur über diese, bes. im Zeitalter des Wiederauflebens der klass. Studien (15. u. 16. Jahrh.) zwischen Humanisten u. kirchl. Orthodoxen viel verhandelte Kontroverse gehört die interessante Schrift des Jansenisten Ant. Arnauld, De la necessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé (ein op. posth., aufgenommen in die Mignesche Sammlung: Démonstrations évangéliques, t. III, p. 177 sq.). -- Über eine Reihe weiterer Schriftsteller über das Thema (Curcelläus, Joh. Musäus, Barthol. Niemeyer, Chr. Matth. Pfaff rc.) handelt J. Alb. Fabricius im Delectus et Syllab., p. 753 f. Vgl. ferner Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, 1772.

II. **Die Person des Gottmenschen** (De persona Christi, s. de duabus naturis in Christo). Als spezielle Vorfrage zur Lehre von Christi Person wird vielfach die Frage nach dem Grunde der Menschwerdung oder nach der „Notwendigkeit des Gottmenschen" erörtert: Würde auch ohne das menschliche Sündeverderben der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen sein? War die Menschwerdung Gottes an sich oder nur um der Sünde willen notwendig? — Der Annahme einer Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes auch ohne die Sünde (so Irenäus, Tertull., Athanas., Greg. v. Nyssa; mehrere mittelaltr. Mystiker wie Rupert v. Deutz und Joh. Wessel, aber auch Scholastiker wie Duns Scotus und sein Nachfolger; ferner Andr. Osiander, die Socinianer; neuerdings theosophierende Religionsphilosophen wie Baader, Steffens, Göschel, K. Ph. Fischer, Hamberger, Chalybäus, und Theologen wie Liebner, Martensen, Lange, Ebrard, van Osterzee, Ewald, Dorner rc.) ist die orthodoxe Tradition der Kirche stets entschieden entgegengetreten, unter Zurückgehen auf Augustin („Si homo non periisset, filius hominis non venisset") und auf Anselmus im Dial. Cur Deus homo (vgl. unten). Vgl. Hollaz: Filius Dei non assumsisset carnem, si homo non peccasset. Quia docente Scr. sacra finis incarnationis est redemtio generis humani. In der That geben Schriftzeugnisse wie Joh. 3, 16. 12, 47; Luk. 15, 1—10. 19, 10; 2 Kor. 5, 19 rc. das Sündenverderben der Menschheit als alleinigen Bestimmungsgrund für die Entsendung des Sohnes so deutlich als nur möglich zu erkennen. Weder aus Eph. 1, 10, noch aus den Stellen, wo Christus als zweites Menschheitshaupt dem ersten Adam gegenüber gestellt wird (Röm. 5, 12 f.; 1 Kor. 15 rc.), läßt sich die Annahme einer schlechthinigen Notwendigkeit des Kommens des Sohnes (zur Vollendung des menschheitlichen Organismus, oder zum krönenden Abschlusse der Schöpfungswerke Gottes rc.) genügend begründen. Vgl. als neuere Kritiker des betr. Theologumenon bes. Jul. Müller (Deutsche Ztschr. 1850, Nr. 40 ff.) und Frank (Syst. d. chr. Wahrh. II, 79 ff.), welche beide nur sehr bedingterweise die Notwendigkeit des Gottmenschen lehren; auch Ed. Böhl (Von der Inkarnation des göttlichen Worts, Wien 1883, S. 36 ff. 106).

Ein gottmenschliches Wesen oder eine göttliche und eine menschliche Seite setzt die heil. Schrift sehr bestimmt als in Jesu Christo vorhanden

voraus. Will man nicht bis auf die messianische Weissagung des A. Bds. zurückgreifen — wo zwei Linien der theokratischen Zukunftsverkündigung, eine auf die Gottheit und eine auf die Menschheit des Erlösers abzielende, nebeneinander hergehen und gegen den Schluß der alttestamentlichen Zeit sich immer mehr einander nähern (vgl. Hdb. I, 1, 461 ff.) — so liegt es jedenfalls im N. T. aufs Klarste zu Tage, daß der Heiland dem Menschengeschlechte ebenso wahrhaft und vollständig angehört wie der ewigen Gottheit. Unter den Evangelien heben die Synoptiker (εὐ. σωματικά) mehr die menschliche, Johannes (εὐ. πνευματικόν) mehr die göttliche Wesensseite hervor; doch dies keineswegs so, daß jenen öftere bedeutsame Hinweise auf das Göttliche in des Herrn Erscheinung und Wirkungsweise fehlten, oder daß dieser etwa bis zu doketischer Verflüchtigung des menschlichen Faktors fortschritte. Im Gegenteil ist die Tendenz Johannis, wie in seinen Briefen so im Evangelium, eine bestimmt antidoketische (vgl. 1 Joh. 2, 18. 4, 3 mit Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο: auch 1 Joh. 5, 6 mit Joh. 19, 34. 20, 20. 27; sowie ferner Joh. 6, 33 ff. 8, 40 rc.). Und was die Synoptiker als Zeugen für das Göttliche in Christo betrifft, so vgl. einerseits ihre Berichte über seine wunderbare Geburt und über seine Bezeugung als Gottessohn bei der Taufe, bei der Verklärung, bei vielen seiner Wunder, ja selbst beim Leiden am Kreuz Mk. 15, 39; Mt. 27, 51 f.; Lk. 23, 45) und zumal bei seiner Auferstehung und den ihr gefolgten Erscheinungen bis zur Himmelfahrt; andererseits die von ihnen mitgeteilten Selbstzeugnisse Jesu über sich als den ewigen Gottessohn, die persönlich erschienene Weisheit Gottes (Mt. 11, 19; Lk. 11, 49), den Bringer alles Heils (Mt. 11, 3 f. 11, 27; Lk. 10, 23. 19, 9), den allwaltenden, überall nahen König des Gnadenreichs (Mt. 18, 20. 28, 20), den himmlischen Fürsprecher bei Gott, den Weltrichter (Lk. 23, 43; Mt. 7, 21 f. 10, 32 f. 25, 31 ff.). Mit dem allen stimmt das Zeugnis der Apostel genau überein; vgl. was die menschliche Wesensseite des Erlösers betrifft: 1 Pet. 3, 18. 4, 1; Akt. 17, 31 (ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε κτλ.); Röm. 5, 15; 1 Tim. 2, 5 (ἄνθρωπος), was aber die göttliche angeht, sowohl die paulinischen Aussagen über seine Präexistenz und göttliche Sohneswürde (Röm. 1, 3. 8, 3; 1 Kor. 8, 6. 15, 47; 2 Kor. 4, 4. 8, 4; Gal. 4, 4; Eph. 1 u. 4; Kol. 1, 17. 29; Phil. 2, 5 ff.; 1 Tim. 3, 16; Tit. 2, 11), wie auch die entsprechenden Zeugnisse im Hebräerbrief (1, 1-4. 1, 8. 9. 3, 4-6), bei Johannes (I, 1 f. 5, 19), Petrus I, 1, 11. 20. 2, 20. 3, 18 f.; II, 1, 1. 2, 3), Jakobus (1, 1. 2, 1. 5, 7) und Judas (1, 1. 21). Von den neutestamenlichen Namen Jesu hebt „des Menschensohn" (nicht ohne weiteres = Messias [siehe Joh. 12, 34; Mt. 16, 13. 16], aber doch wohl aus Dan. 7, 13 herzuleiten und gewiß auch in Beziehung zu Ps. 8, 4 stehend, vgl. Hebr. 2, 5 ff.) überwiegend die menschliche Wesensseite hervor, während die Benennungen „Gottessohn" oder „Sohn" schlechtweg (Joh. 5, 22-26; Hebr. 1, 1 rc.), oder „eingeborner Sohn" (Joh. 1, 14. 18. 3, 16; Röm. 8, 32) oder auch „der Geist" (2 Kor. 3, 17; vgl. 1 Petr. 3, 18) das Göttliche überwiegend hervortreten lassen.

Was die kirchlich-dogmatische Entwicklung der Lehre von den beiden Naturen in Christo betrifft, so umschließt dieselbe drei Hauptperioden: die Zeit der eigentlichen christologischen Produktivität in der alten Kirche; die Zeit der dialektisch-formalen Weiterbildung des christologischen Dogma durch die Scholastik des Mittelalters sowie der späteren Reforma-

tionsepoche; endlich die Zeit der Apologetik gegenüber moderner Negation und Skepsis.

a) Die christologisch-produktive Lehrthätigkeit der alten Kirche bemüht sich zunächst α) um Feststellung der Realität von Christi göttlicher Natur gegenüber dem Ebionitismus und dynamistischen Monarchianismus (Theodotus, Artemon, Paul v. Samosata), sowie um Verteidigung der Realität seiner menschlichen Natur im Gegensatze zum Doketismus der Gnostiker und Manichäer; weiter β) seit dem 4. Jahrhundert um Verteidigung der ewigen Präexistenz und vollwahren Gottheit (Homousie) des Sohnes gegenüber dem Arianismus, sowie um Erweisung der vollen Wahrheit und Integrität der menschlichen Natur desselben gegenüber den seine menschliche Seele leugnenden Arianern (ἄψυχοι) und dem wenigstens die Existenz eines menschlichen νοῦς oder πνεύμα in ihm bestreitenden Apollinaris; endlich γ) seit dem 5. Jahrhundert um Wahrung der wirklichen (nicht bloß scheinbaren, moralischen oder habituellen) Einheit beider Naturen gegenüber dem Nestorianismus (ἀσύγχυτος ἕνωσις statt der nestorianischen συνάφεια: Konzil zu Ephesus 431), sowie weiterhin um Zurückweisung des diese Einheit zur physischen Vermischung oder völligen Vereinerleiung (σύγχυσις, συγκρᾶσις, μῖξις, μεταβολή) steigernden und so in doketische Häresie verfallenden Monophysitismus (Konzil zu Chalcedon 451: ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως κτλ.), samt seiner späteren abschwächenden Reproduktion im Monotheletismus (Konzil zu Konstantinopel 680: δύο φυσικαὶ θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι ἀδιαιρέτως κτλ.). — Nachdem so bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts das Lehrstück vom Θεάνθρωπος oder von den beiden in Christo vereinigten Naturen in materieller Hinsicht seinen Abschluß gefunden, beginnt

b) die dialektisch-formale Weiterbildung, zu Anfang des Mittelalters besonders gefördert durch die grundlegende Lehrthätigkeit des Damasceners einerseits und Alkuins (als siegreichen Bekämpfers des Nestorianismus redivivus der Adoptianer) andererseits, während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters dann keine wesentliche Fortbildung mehr erfahrend. Im Reformationszeitalter veranlaßte der Rückfall der für ihre spiritualistische Abendmahlsdoktrin streitenden Reformierten in die nestorianische Lehrweise auf seiten ihrer lutherischen Gegner den Versuch einer vertiefenden Fortbildung des chalcedonensischen Dogma. Gegenüber Zwinglis ziemlich kraß nestorianisierender Theorie von einer ἀλλοίωσις entwickelte bereits Luther die Grundgedanken der aus der ephesinisch-chalcedonensischen unvermischten Union der Naturen hervorgebildeten Idiomenkommunikation. Diesem Dogma erteilte die Konkordienformel seinen materiellen Abschluß, während gewisse mehr nur formale Fortbildungsversuche noch jenseits ihrer Feststellungen (besonders im kryptisch-kenotischen Streit) hervortraten.

c) Die Zeit der neueren christologischen Apologetik hebt an mit der wider die socinianische Leugnung und die arminianische Abschwächung der wahren Gottheit Christi auftretenden Lehrthätigkeit orthodoxer Lutheraner und Reformierten seit Mitte des 17. Jahrhunderts (Calov, Oeder, Turretin, Bull, Lardner rc.). Zu gesteigerter Intensität und Wachsamkeit ihres Kämpfens und zu zunehmender Mannigfaltigkeit ihrer Kampfesweisen wird seit

Ende des vorigen Jahrhunderts die orthodoxe Christologie durch die immer radikalere Gestalt genötigt, welche der ungläubige Lehrgegensatz zum Dogma vom Gottmenschen im Heerlager des älteren vulgären und des neueren, in der Gotteslehre pantheisierenden, in der Auffassung der Person Christi aber aufs stärkste ebionitisch (ultrasocinianisch) gerichteten Rationalismus annimmt. Besonders seit den Angriffen von Strauß, Weiße und der Tübinger Schule hat der Kampf durch Hereinziehung des gesamten Thatsachenmaterials der evangelischen Geschichte sowie des gesamten neutestamentlich-theologischen Lehrstoffs, soweit er Christi Person betrifft, eine vorher unerhörte Ausdehnung erfahren. Zu den wichtigsten seit dieser Zeit hervorgetretenen spekulativen Vertiefungs- und Fortbildungsversuchen gehört die bald direkter an das Idiomenkommunikationsdogma der F.C. anknüpfende, bald mehr unabhängig gehaltene Lehre von einer Kenosis des göttlichen Logos bei der Menschwerdung. Um ihre Ausbildung haben Sartorius, Liebner, Thomasius, Hofmann, Luthardt, Kahnis, Ebrard, Geß sich besonders bemüht, während Dorner, Martensen, Althaus, Philippi, Böhl von verschiedenen Standpunkten aus opponiert haben und andere (besonders Steinmeyer und Frank) einen vermittelnden Lehrtropus zu begründen suchen. Die Gewinnung eines solchen von wahrhaft haltbarer Art, sowie überhaupt die gleichzeitige vertiefende Begründung und spekulative Bereicherung des Dogma der Konkordienformel bildet — gegenüber der im modernen Rationalismus hervortretenden Neigung bald zu extrem ebionitischen Anschauungsweisen, bald zu heidnischartiger Verkehrung des Menschwerdungsgedankens in sein Gegenteil (Annahme einer Gottwerdung des Menschen, statt einer Menschwerdung Gottes in Jesu; so im wesentlichen Herm. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1880; ähnlich der anon. Verf. von The Gospel of divine humanity, Lond. 1884) — das wichtigste Problem für die heutige kirchliche Christologie.

Jene dialektische Aus- und Durchbildung des Lehrstücks vom Gottmenschen, wie sie das Luthertum, ausgehend vom Chalcedonense, während der Jahre 1528—1600 (anhebend mit Luthers Gr. Bekenntnis vom Nachtmahl J. Christi; dann in wichtiger Weise bes. durch Chemnitz De duabus naturis in Christo 1570 fortgebildet; vollendet durch die scholastischen Verteidiger der F. C. wie Ägid. Hunnius, Hutter, Hafenreffer, Gerhard ꝛc.) festgestellt hat, schließt folgende Hauptsätze in sich:

1. Unitio naturarum s. unitio personalis heißt der geheimnisvolle Vorgang der Heilsgeschichte, wodurch der Gottmensch **wird**, das in Mt. 1, 18 f.; Lk. 1, 31—35 geschichtlich berichtete, in Joh. 1, 14; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7; 1 Tim. 3, 16 dogmatisch reflektierend erwähnte Wunder der Menschwerdung oder der Annahme menschlichen Fleisches durch den Gottessohn im Leibe der Jungfrau (incarnatio, auch generatio temporalis, conceptio de Spiritu S. [nach Symb. ap. a. 2], assumtio humanae naturae in utero Mariae virginis [nach C. A. a. 3). Vgl. die Definition v. Hollaz: Incarnatio est actio divina, qua filius Dei naturam humanam in utero virginis Mariae in unitatem suae personae assumsit. Inc. formaliter consistit in assumtione carnis in unitatem personae et communionem naturae divinae. — Als „Naturen" werden hier einerseits die göttliche, andrerseits die menschliche Wesenheit Christi bezeichnet, als „Person" ihre Vereinigung zu einem individuellen Ganzen (Natura, φύσις,

οὐσία] in Christo est substantia vel divinitatis vel humanitatis; persona [ὑπόστασις, πρόσωπον] Christi est individuum ex utraque natura, et divina et humana, conjuncta concretum).

2. Unio personalis (ἕνωσις ὑποστατική) heißt das Ergebnis der Naturenvereinigung, der durch die unitio naturarum gesetzte status unionis, kraft dessen Christus eine nicht einfache, sondern aus göttlichem und menschlichem Faktor kominierte Persönlichkeit ist (persona σύνθετος, constans simul divina et humana natura, Gerh.). Aber nicht eine derartige Doppelpersönlichkeit ist der gottmenschliche Heiland, daß seiner menschlichen Natur die göttliche nur eben, gemäß jener nestorianischen Theorie einer συνάφεια oder ἕνωσις κατὰ σχέσιν, nahe wäre oder beiwohnte. Sondern beide Naturen sind als völlig ungeschieden und als im Verhältnis eines wechselseitigen Sichdurchdringens (περιχώρησις) zu einander stehend zu denken. Λόγος ita praesens est carni et caro ita praesens est τῷ λόγῳ, ut nec λόγος sit extra carnem, nec caro extra λόγον (Gerh.). Demnach besitzt die unio personalis folgende, teils negative teils positive Eigenschaften:

a) Proprietates negativae unionis: sie ist α) nicht essentialis s. physica (wie die Monophysiten sie denken); β) nicht accidentalis s. parastatica (keine bloße Schein-Vereinigung, nach kerinthisch-gnostischer Vorstellung); γ) nicht moralis (wie der Bund zweier Ehegatten, nach Theod. v. Mopsuestia), Nestorius ꝛc.); δ) nicht mystica (nach Origenes Vorstellung, der das Einwohnen Gottes im frommen Christen vermittelst des Glaubens Joh. 14, 23 verglich): ε) nicht mere verbalis (als fände eine bloße rhetorische Übertragbarkeit von Eigentümlichkeiten der göttlichen Natur auf die menschliche und umgekehrt statt, gemäß Zwinglis Allöosis-Theorie).

b) Proprietates positivae. Die un. personalis ist α) realis (das Gegenteil eines bloß verbalen oder auch bloß habituellen oder accidentellen Geeinigtseins); β) supernaturalis (nicht auf physische, sondern auf hyperphysische Weise bewirkt); γ) aeterna s. indissolubilis (im Gegensatze zu einer bloß moralischen oder mystischen Vereinigung); — kurz sie ist δ) vere personalis et perichoristica.

Besondere Lehrbestimmungen (bei den spätesten lutherischen Scholastikern, wie Quenstedt, Hollaz ꝛc.) betreffen noch eine jede der beiden Naturen, die göttliche und die menschliche, für sich. Jene wird als wahre Gottesnatur, oder als eins mit der zweiten Person der h. Dreieinigkeit, erwiesen: argumentis 1) ὀνομαστικοῖς (durch biblische Gottesnamen wie Jehova, θεός, κύριος, λόγος, υἱός ꝛc.); 2) ἰδιωματικοῖς (argumentis desumptis ad attributis divinis); 3) ἐνεργητικοῖς (arg. ab operibus divinis deductis); 4) λατρευτικοῖς (arg. ab honore et cultu soli Deo proprio petitis). Diese, die menschliche Natur, wird in antidoketischer Tendenz durch eine Reihe ähnlicher Argumente festgestellt. Es werden ihr außerdem, zur Unterscheidung von der Natur gewöhnlicher sündiger Menschenkinder, mehrere praerogativae s. proprietates individuales beigelegt. Als solche werden aufgezählt: 1) extraordinaria conceptio; 2) impersonalitas (ἀνυποστασία, i. e. carentia propriae subsistentiae, das Vertretenwerden einer besonderen menschlichen Person durch die des göttlichen Logos: auch wohl als ἐνυποστασία gefaßt, d. h. als Subsistenz der menschlichen Person in der göttlichen des Logos nach Joh. v. Damaskus De fide orthod. III, 11 und nach Alcuin, Libri VII adv. Felicem); 3) singularis animi et corporis excellentia (Kol. 1, 18), nempe sapientia et sanctitas in anima (Kol. 2, 9), summa εὐκρασία, immortalitas et pulchritudo in corpore (vgl. die durch den Sündenfall verlorenen Vorzüge unserer Menschennatur, oben S. 118 f.); 4) impeccabilitas s. ἀναμαρτησία inhaesiva, vermöge welcher Eigenschaft er (nach Luthers Gr. Kat. p. 454) „sine omni labe peccati conceptus est et natus, ut esset peccati dominus“. Die letztgenannte Proprietät, biblisch fundamentiert durch Stellen wie Joh. 8, 46; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 7, 26 f. 4, 15; 1 Petr. 1, 19, ist die soteriologisch wichtigste, als Grundlage und Voraussetzung des hohenpriesterlichen Sühngeschäftes Christi (s. unten, III).

3. Communio naturarum, die Art oder Beschaffenheit der Einheit der beiden Naturen. Sie wird laut Obigem beschrieben als bestehend in einer vollständigen Gemeinsamkeit dessen, was jeder von beiden eigen ist, also in einem Durchdrungensein der menschlichen Natur durch die göttliche oder kürzer in ihrer völligen Durchgöttlichung. Communio naturarum est ea naturarum in Christo relatio, qua fit, ut altera alteri per personam sit propria. Es findet hiebei statt eine derartige περιχώρησις s. permeatio, „quae non est mutua, sed talis, ut divina natura permeet humanam". — Kraft dieses Durchdrungenseins der menschlichen Natur durch die göttliche können gewisse Namen, die der einen Natur zukommen, auch der anderen beigelegt werden; oder, wie die scholastische Kunstsprache dies ausdrückt: als consequens verbale der comm. naturarum können die propositiones personales gebildet werden. Es sind dies Sätze, wodurch konkrete Benennungen der einen Natur (concretum est „personae appellatio ab alterutra natura repetita") auf die andere übertragbar sind (enuntiationes, quibus concretum alterius naturae praedicatur de concreto alterius naturae). Beispiele solcher Sätze sind: Deus est homo factus (wo Deus als concretum der göttlichen, homo als concr. der menschlichen Natur in Betracht kommt); Jesus gubernat mundum (wo dem concr. der menschlichen Natur, Jesus, etwas eigentlich nur von der göttlichen Natur Prädizierbares beigelegt ist); Christus mortuus est, 2c. Als biblische Beispiele von proposs. personales auffallender Art (proposs. inusitatae s. singulares) gelten noch u. a.: Jes. 9,6; Jer. 23,5 f.; 2 Sam. 7,19; Ps. 110,1; Mt. 1,21. 16,13; Mk. 15,39; Luk. 1,35. 2,11. 20,24; 1 Kor. 15,47.

Während in diesem consequens verbale der Gemeinschaft beider Naturen das Wahre sich darstellt, was an Zwinglis Alloosis ist, wird durch Aufstellung auch des realen Konsequens jener Gemeinschaft dem nestorianischen Gedanken, welchen die Alloosisdoktrin ausdrückte, mit größtmöglicher Schärfe gegenübergetreten. Dieses reale Konsequenz der communicatio naturarum ist

4. die communicatio idiomatum, d. h. die reale wechselseitige Mitteilung der Eigenschaften oder Kräfte (idiomata s. v. a. attributa, proprietates, notae substantiales) beider Naturen aneinander, kraft welcher (laut F. C. p. 684) una natura agit s. operatur cum communicatione alterius, quod cuiusque proprium est. Oder, gemäß vollständigerer Definition: utriusque naturae consortio vera et realis, qua altera natura alterius idiomata sibi communicata habet, quatenus per divinae naturae aseitatem fieri licet (Hollaz: vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo participatio, ex unione personali resultans). Dieses Verhältnis, das seinem Grundgedanken nach bereits in der Ep. Leonis I ad Flavianum und in jenen vier Adverbialbestimmungen (ἀσυγχύτως 2c.) des Chalcedonense angedeutet war, hier aber nun, in freiem Anschlusse an das von Joh. von Damaskus über den τρόπος τῆς ἀντιδόσεως der beiden Naturen des Gottmenschen Gelehrte, unter voller Ziehung seiner Konsequenzen zum Ausdruck gelangt, schließt mehrere besondere Arten oder Erscheinungsformen des wechselseitigen Austausches der Idiome in sich. Dieselben werden formuliert zu den s. g. propositiones idiomaticae (i. e. modi singulares declarandi communicationem idiomatum), deren die Konkordienformel (a. VIII) und die ihr folgende lutherisch-dogmatische Tradi-

tion im ganzen drei Arten aufstellt. Diese tria genera propositionum idiomaticarum sind:

a) das genus idiomaticum s. *ἰδιοποιητικόν*, complectens eas propositiones, quibus idiomata alterutrius naturae concreto personae tribuuntur. Biblische Beispiele für diese Aussageweise: 1 Petr. 3,18 und 4,6 (Christus hat gelitten nach dem Fleische); 2 Kor. 13,4 (Christus, gekreuzigt in der Schwachheit, lebt doch in der Kraft Gottes); Joh. 6,62 (der Menschensohn war im Himmel); auch Röm. 1,3. 9,5; Gal. 2,20 ꝛc.

Eine Zerlegung dieses genus in die drei Spezies der *ἰδιοποίησις* (oder der Zueignung menschlicher Idiome an die göttl. Natur), der *κοινωνία τῶν θείων* d. i. der Aussage göttlicher Eigenschaften von der menschl. Natur, und der *ἀντίδοσις*, d. i. der beliebigen Übertragung sei es menschlicher, sei es göttlicher Attribute auf die ganze gottmenschliche Person, hat erst die auf die F. C. gefolgte luth. Scholastik für nötig gehalten. Sie ist in der That eine überflüssige Spitzfindigkeit, welche statt verdeutlichend nur verwirrend wirkt.

b) Das genus maiestaticum s. *αὐχηματικόν*, exhibens eas propositiones, quibus natura humana attributis divinis effertur, gelangt zur Anschauung durch biblische Sätze, wie Joh. 3,13 (des Menschen Sohn, der im Himmel ist); 5,27 (dem Menschensohn ist das Gericht übergeben) Mt. 11,27. 28,18. 20; Phil. 2,10; Eph. 1,22. 4,10. Es ist die Art oder Form des Idiomenaustausches, kraft deren göttliche Eigenschaften, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, auch auf die menschliche Natur des Heilands übergegangen erscheinen, so daß insbesondere eine gewisse Ubiquität auch des Leibes Christi, die Prämisse für den streng realistischen Abendmahlsbegriff des Luthertums, behauptet werden kann; — daher reformierterseits gemäß dem Axiom: finitum non est capax infiniti mit besonderem Eifer bestritten (auch neuestens wieder durch Böhl a. a. O., welcher zwar die beiden andren genera der c. id. annehmen zu wollen erklärt, das g. majest. aber um jeden Preis abwehren zu müssen meint).

c) Das genus apotelesmaticum (*κοινωνία ἀποτελεσμάτων* bei Joh. von Dam.), continens eas propositiones, quibus *ἀποτελέσματα* i. e. actiones ad opus redemptorium pertinentes de alterutra tantum natura vel eius concreto praedicantur; z. B. 1 Tim. 2,5 (Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch J. Christus); Hebr. 1,2 (durch den Sohn hat Gott die Welten gemacht ꝛc.); 1 Joh. 3,8 (dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre). Es sind besonders die Lehreinseitigkeiten Osianders und Stancars (von denen jener nur die Gottheit, dieser nur die Menschheit des Erlösers als bewirkende Ursache der Rechtfertigung und Versöhnung gelten lassen wollte), desgleichen diejenige Aepins (der in der Höllenfahrt etwas ausschließlich der menschlichen Natur Christi Angehöriges erblicken wollte), gegen welche die Lehrsätze dieses Genus der C. id. sich kehren. Wie denn überhaupt von den drei Genera das erste eine vorzugsweise antizwinglische, gegen die Alloosis gerichtete, das zweite eine hauptsächlich anticalvinische, das dritte eine besonders gegen jene häretischen Richtungen innerhalb des Luthertums gewendete Tendenz kundgeben.

Die ganze, hier dargelegte Konstruktion der Person des Gottmenschen bringt auf schwerfällige, hie und da spitzfindige, aber doch nirgend des soliden Schriftgrundes ganz entbehrende Weise den Gedanken zu anschaulicher Darstellung, daß aus der innigen Vereinigung beider Naturen in Christi Person

dreierlei resultiere: eine Gemeinsamkeit der (göttlichen und menschlichen) Eigenschaften, eine Gemeinsamkeit der (göttlichen) Ehren und eine Gemeinsamkeit der (gottmenschlichen) Heilswirkungen oder Erlöserfunktionen, oder auch: eine Gemeinsamkeit der Arbeitskräfte, der Arbeitsweise und des Arbeitsertrags dessen, der da Gott und Mensch zugleich ist. Daß sonach ein Übergehen zwar göttlicher Prärogativen auf die Menschheit (im gen. majest.), aber nicht umgekehrt auch ein Übergehen menschlicher Schwachheiten und Unvollkommenheiten auf die göttliche Natur zu bestimmter Hervorhebung gelangt, erscheint als eine Einseitigkeit, die sich aus dem Interesse an der Aufrechterhaltung des luth.-realistischen Begriffs von Abendmahl zwar geschichtlich erklärt, aber nicht genügend rechtfertigt. Das Christusbild, wie die F. C. in ihrer Idiomen-Kommunikation es gezeichnet, leidet an einseitiger Betonung dessen, was der menschlichen Natur Verherrlichendes und Vergottendes widerfuhr, während das, was andrerseits die göttliche Natur Erniedrigendes und Vergewaltigendes freiwillig erlitt (ihr Herabsteigen in unser Sünden- und Todeselend, ihr Preisgeben des unschuldigen Heilandsleibes an die Buben, sowohl am Kreuze, wie in der Abendmahlsfeier ꝛc.) nicht bestimmt genug hervorgehoben wird. Soll die Gedankenreihe, welche zur Bildung der einzelnen Genera der C. i. führt, ihren normalen, das logische Bedürfnis zufriedenstellenden Abschluß erhalten, so muß dem gen. *αὐχηματικόν* auch noch ein genus *κενωτικόν* oder *ταπεινωτικόν* zur Seite gestellt werden. Erst durch den Vollzug dieser weiteren Bildung kann der Schein einer gewissen doketisierenden oder halb monophysitischen Tendenz des hier in Rede stehenden Lehrtropus beseitigt und der seinem Produkte anhaftende Eindruck, ein mehr oder weniger ungeschichtliches, ein das Menschliche in Christo nicht gehörig hervorkehrendes, ein gleichsam zu einseitig johanneisch, zu wenig synoptisch geartetes Christusbild darzustellen, getilgt werden. — Die ältere lutherische Dogmatik empfand den hier gerügten Mangel minder lebhaft, teils wegen ihres Gegensatzes zur nestorianisierenden Christologie der Calvinisten und weil das Bedürfnis nach geschichtlich-entwicklungsmäßiger Gestaltung des Bildes vom Gottmenschen für sie überhaupt in geringerem Maße vorhanden war, teils weil da, wo der betreffende Defekt hauptsächlich fühlbar hervortrat: beim Eingehen auf die einzelnen Hauptmomente der irdischen Geschichte Jesu, ein an das Dogma von der Comm. nat. und C. id. angrenzendes Lehrstück ergänzend eingriff. Dieses Lehrstück, für dessen Ausbildung die ältere Lehrtradition unserer Kirche mehr in orthodox-polemischem, die neuere mehr in biblisch-spekulativem und apologetischem Interesse thätig gewesen ist, bildet in den scholastischen Systemen einen besonderen Locus, dessen Inhalt wir hier als abschließenden Anhang zur Lehre von der Person des Gottmenschen kurz darlegen.

---

**Vom zwiefachen Stande Christi** (De statu Chr. duplici) ist die Überschrift dieses Abschnitts, der kraft seiner eingehenderen Berücksichtigung des Geschichtlichen in der Erscheinung des Gottmenschen die weiterhin folgende Betrachtung von dessen Heilswerk auf wirksame Weise vorbereitet.

Als biblische Grundstelle für die Annahme eines Erniedrigungszustands des Gottmenschen, samt einem auf denselben gefolgten Stande der Erhöhung, kommt Phil. 2, 5–11 in Betracht. Hier sind als allgemeinere Bezeichnung des

Sicherniedrigens die Ausdrücke μορφὴν δούλου λαβὼν und ἐκένωσεν ἑαυτόν (Vulg. exinanivit se) gebraucht, während ἐταπείνωσεν ἑαυτόν (Vulg. humiliavit se) und γεν. ὑπήκοος μέχρι θαν. . . . σταυροῦ die tieferen Grade dieser Erniedrigung angeben, mit dem ὑπερύψωσεν aber (Vulg. exaltavit) zur Schilderung der Momente des Erhöhungszustandes übergegangen wird. Andere hieher gehörige Andeutungen bieten die Stellen Joh. 1,14. 17,5; Mk. 13,32; Hebr. 8,1. 12,2, und besonders 2 Kor. 8,9. Hier ist das δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε bildliche Bezeichnung des Erniedrigungszustands, das Partiz. Imperf. πλούσιος ὢν aber Andeutung des dieser Erniedrigung vorangegangenen und auch wieder auf sie folgenden Herrlichkeitszustands, der göttlichen Doxa (vgl. Joh. 17,5). — Den hierin enthaltenen Andeutungen folgend, entwickelten unter den Kirchenvätern die Idee einer realen zeitweiligen Selbstentäußerung des göttlichen Logos besonders Origenes, Tertullian und Hilarius von Poitiers, die beiden ersteren mehr nur andeutungsweise (Orig. zu Lk. 2,52; De Princ. I, 2,8 und II, 6; Tertull. De carne Chr. 3), Hilarius aber schon volleren Ernst mit der Vorstellung machend: s. in Ps. 65,25: „In forma servi veniens evacuavit se a Dei forma; num in forma hominis existere, manens in Dei forma, qui poterat? und De trin. X, 14: „Accipere formam servi nisi per evacuationem sui non potuit, non conveniente sibi formae utriusque concursu“. An die Stelle dieser Evakuationstheorie ließ die orthodoxe Lehrtradition, bestimmt durch den Gegensatz zum Arianismus, bald mehr und mehr die Annahme einer absoluten Unveränderlichkeit der göttlichen Wesensseite des Heilands treten (denn in Deum nulla cadit mutatio). So wurden nun beiderlei Zustände, der Erniedrigungs- und der Erhöhungszustand des HErrn, bloß auf seine menschliche Natur bezogen. Von dieser Voraussetzung aus handelten Luther, Brenz, Andreä, Chemnitz über das Geheimnis der beiden Naturen in Christo: der göttlichen Natur die Fülle ihrer eigenschaftlichen Vollkommenheit stets unverändert belassend, nur für die menschliche Natur eine zeitweilige Verhüllung oder scheinbare Sistierung des in ihr vorhandenen absolut göttlichen Lebens behauptend. Daher denn die F. C. Epit. a. VIII, p. 608: Christus habe als Menschgewordener oder im Stande der Erniedrigung seine göttliche Majestät zwar stets gehabt, aber nicht beständig sich ihrer bedient; majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit, donec formam servi, non autem naturam humanam post resurrectionem plene et prorsus deponeret et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae maiestatis collocaretur et hoc modo in gloriam suam ingrederetur (Phil. 2,6 sq.). Itaque iam non tantum ut Deus verum etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est et omnia, quae in coelis, in terris et sub terra sunt, sub pedibus suis et in manu sua habet (vgl. Sol. decl. p. 767). Was hier noch einigermaßen unbestimmt gelassen war: die Frage, ob im Erniedrigungszustande eine Enthaltung vom Gebrauche solcher göttlicher Attribute, wie Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, beim Gottmenschen stattgefunden habe, veranlaßte zu Anfang des 17. Jahrhunderts einen kurzen, aber heftigen Lehrstreit zwischen den lutherischen Theologen Gießens und denjenigen Tübingens, die sogen. kryptisch-kenotische Kontroverse (1607—1624), welche durch ein Gutachten der Theologen Kursachsens schließlich dahin entschieden wurde, daß allerdings der Ge-

brauch jener Eigenschaften während der Tage des Erniedrigungszustands Christi geruht habe, mit Ausnahme derjenigen Momente seines Seins und Thuns, wo er Wunderbares wirkte.

Die Gießener (Balthasar Mentzer, Justus Feuerborn) lehrten ein Sichenthalten der Menschheit des Gottmenschen in statu exinanitionis zwar nicht vom Besitz aber doch vom Gebrauch jener göttlichen Eigenschaften; zwar die κτῆσις derselben sei ihm auch als Erniedrigtem verblieben, aber ihrer χρῆσις habe er sich freiwillig secundum humanam naturam enthalten; es habe demnach bis zum Eintritt in den Stand der Erhöhung eine Kenosis der menschlichen Natur des Gottmenschen stattgefunden. Dagegen behaupteten die Tübinger (Lukas Osiander, ein Enkel von Andr. Osiander in Nürnberg und Königsberg; Melchior Nikolai; Theodor Thummius): auch im Erniedrigungszustande sei dem Gottmenschen sowohl die κτῆσις als die χρῆσις aller seiner göttlichen Eigenschaften und Funktionen verblieben. Nur habe er dieselben währenddem insgeheim, ὡς ἐν κρυπτῷ, ausgeübt; statt einer κένωσις habe eine κρύψις χρήσεως stattgefunden, kraft welcher die menschliche Natur nicht offenbarlich, sondern verborgenerweise (occulte, sub forma servili, non gloriose et maiestatice) ihre göttliche Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit bethätigt habe. Das den Streit schlichtende Gutachten der kursächsischen Theologen unter Hoe von Hoenegg (die Decisio Saxonica, 1624) stellte sich überwiegend auf die Seite der Gießener. Es hob jedoch bestimmter als diese gethan hatten, hervor, daß beim Wunderthun der erniedrigte Gottmensch temporär aus dem Kenosiszustände herausgetreten sei, oder m. a. W., daß dann, wenn er Wunderbares wirkte, gleich der κτῆσις auch die χρῆσις jener göttlichen Attribute der Allmacht rc. ihm zukam.

Im Sinne dieser vermittelnden kursächsischen Dezision, also eine κένωσις secund. humanam naturam für die Dauer des Erniedrigungszustandes, jedoch abgesehen von den Momenten des Wunderwirkens, statuierend, sind die weiteren Ausführungen der lutherischen Dogmatiker des 17. und 18. Jahrhunderts über die beiden Stände Christi gehalten. An der Spitze stehen die Definitionen des Erniedrigungs- und des Erhöhungszustandes: Status exinanitionis est ea Christi conditio, in qua secundum humanam naturam, in unione personali consideratam, a maiestatis divinae perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem praestitit. St. exaltationis est, quo Chr. sec hum. naturam, despositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae maiestatis usum obtinuit. Innerhalb jedes der beiden Zustände werden wieder, dem Gang der neutestamentlichen Heilsgeschichte und den Aufzählungen des Symb. apost. a. 2 sowie der C. A. a. 3 entsprechend, mehrere Stufen oder Grade unterschieden (gradus, modi, momenta).

*1.* Als gradus exinanitionis gelten der Mehrheit der Dogmatiker die fünf auch im apostol. Symb. hervorgehobenen: 1) conceptio, 2) nativitas (oder vollständiger: pauperrima nativitas et humilis educatio, Quenstedt), 3) passio, 4) ignominiosa mors, 5) sepultura. J. Gerh. reduziert diese Fünfzahl, indem er Nr. 3 und 4 zur Einheit: obedientia usque ad mortem zusammenfaßt, auf eine Vierzahl. Dagegen bringen Baier und Hollaz mittelst Hervorhebung einiger mehr nebensächlicher Momente es bis zu sieben, bezw. acht Erniedrigungsstufen, nämlich (nach Hollaz): conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, humilis conversatio, passio magna (s. derelictio), mors, sepultura. Man vgl. damit derartige mystische Heptaden, wie des hl. Bernard „sieben Verhüllungen der Majestät Christi" (in seiner Osterpred. über die 7 apokal. Siegel) und Ähnliches aus älterer Zeit.

*2.* Als gradus exaltationis werden von der Mehrzahl der orthodoxen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts (Kön., Quenst., Baier, Hollaz) die vier schon im apostol. Symbolum und in C. A. a. 3 genannten aufgezählt: 1) Descensus ad inferos; 2) ressurrectio; 3) adscensio ad coelum; 4) sessio ad dexteram

Dei — wozu einige Spätere (seit Baumg.), gleichfalls im Anschluß an C. A. und das apostolische Symbolum, als fünftes Moment noch den reditus ad iudicium extremum hinzufügen. In soteriologischer und apologetischer Hinsicht ist das wichtigste dieser Momente das zweite: die Heilsthatsache der Auferstehung, betreffs deren die modern-rationalistischen Richtungen verkehrterweise und in entschiedenem Widerspruch zur h. Schrift (1 Kor. 15, 3 ff.; Röm. 1, 4. 4, 25; Hebr. 1, 5 2c. — vgl. oben, S. 109) behaupten, entweder: es lasse sich ihre Thatsächlichkeit nicht genügend konstatieren (Biedermann 2c.), oder: auch im Fall ihrer strikten Historizität könne von ihrer dogmatischen Verwertung keine Rede sein (Herrmann u. a. Ritschlianer); s. dageg. Kübel, Posit. u. lib. Theol., S. 78 f.; Frank, Syst. der chr. Wahrh. II; H. Schmidt (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1872. 73; Steinmeyer, Apologet. Beiträge, III (1871). — Das für den lutherischen Lehrbegriff zumeist Charakteristische dieser Momente des Erhöhungszustands ist übrigens — neben der Sessio ad dext. Dei, bei welcher im Einklang mit der Annahme einer ubiquitas corp. Christi hervorgehoben wird, daß sie nicht ein räumlich fixiertes Verhältnis (wie die Reformierten lehren), sondern die Teilnahme an der Weltherrschaft und somit an Gottes Allmacht und Allgegenwart bedeute (F. C. p. 540: Dextera Dei est ubique) — der Descensus Christi ad inferos oder die Hadesfahrt, als erste und grundlegende Stufe des Exaltationsprozesses. Während die reformierte Christologie (s. Symbolik, II S. 771), sowie in der lutherischen Kirche der Reformationszeit Äpin in Hamburg († 1553) das „Niedergefahren zur Höllen" des apostolischen Symbolums als angebliches Moment der Leiden des Herrn am Kreuze, bestehend in äußerster Seelenpein oder in stellvertretender Erduldung unserer Höllenstrafen im Geiste, fassen und so das Konkrete seines Sinnes spiritualistisch verflüchtigen, finden die lutherischen Bekenntnisschriften (schon C. A. a. 3; bestimmter F. C. a. IX) durch jene altkirchliche Formel ein thatsächliches, objektives Hinabsteigen Christi nach beiden Naturen, der göttlichen wie der menschlichen, in das Totenreich gelehrt. Und zwar wird diese Höllenfahrt als den Übergang von der Reihe der Erniedrigungsmomente zu der der Erhöhungsmomente bildend, also als grundlegende unterste Stufe der exaltatio gedacht. Was aber ihren Zweck betrifft, so gilt der F. C. und den älteren Dogmatikern als solcher, gemäß Eph. 4, 9; Kol. 2, 15, wesentlich nur die Konstatierung und triumphierende Ankündigung des Siegs Christi über die höllischen Mächte der Finsternis, also eine praedicatio, nicht salutifera, sondern legalis et damnatoria. Dagegen zieht die supranaturalistische Glaubenslehre der Neuzeit (besonders seit Storr, Zweck des Todes Jesu 1789) im allgemeinen, und gewiß mit Recht, es vor, unter Hervorhebung der in der F. C. vernachlässigten Stellen 1 Petr. 3, 18 f. 4, 6 als eigentlicher sedes doctrinae für das Lehrstück, an Melanchthons mildere Lehrweise (Enarrat. in Ev. Jo. 19: „Chr. resuscitavit patres et praedicavit spiritibus, qui erant in carcere") anzuknüpfen. Sie vindizieren demgemäß der Hadesfahrt eine praedicatio salutifera s. evangelica (vgl. 1 Petr. 4, 6; εὐηγγελίσθη) und ziehen sie zur Reihe der Erlösungsakte des Gottmenschen. Vgl. die Lit. am Schl. d. Abschn.

Von der hier skizzierten älteren Lehrweise des Luthertums betreffs der beiden Stände weicht die moderne Kenosistheorie von Sartorius, Thomasius, Liebner, Geß (vgl. oben, S. 135) hauptsächlich darin ab, daß sie die Ent-

äußerung und Erniedrigung nicht auf die menschliche Natur, sondern, gemäß dem offenbaren Sinn der biblischen Aussagen Phil. 2,5 ff.; 2 Kor. 8,9, auf den göttlichen Logos selbst bezieht. Beim Eingang ins irdisch geschichtliche Dasein habe der Sohn Gottes sich seiner höheren göttlichen Daseinsweise geradezu entäußert und entschlagen; insbesondere seien die relativen — nach Geß (1856) sogar auch die immanenten — Eigenschaften der Gottheit von ihm abgelegt worden, so daß nicht der Logos in voller göttlicher Majestät und Machtfülle, sondern ein durch freie Liebesthat depotenzierter, ein freiwillig arm gewordener Logos sich mit dem Menschen Jesus im Leibe der Jungfrau vereinigt habe. Geradezu bis zur Annahme einer Verwandlung des Logos in den Menschen Jesu trieb Geß, gemäß dem eben Bemerkten, diese Entäußerungstheorie; während die Mehrzahl der modernen Kenotiker (Thomasius, Kahnis, Delitzsch 2c., bes. Bodemeyer [s. u. die Lit.], Steinmeyer und Frank 2c.) ein derartiges Verfallen in Doketismus oder wenigstens in Apollinarismus zu vermeiden und dem Vorgang der Kenose des Logos eine weder mit dem *ἀτρέπτως* des Chalcedonense, noch mit F. C. p. 550,39 (Rejector. XX) streitende Gestalt zu erteilen sucht. Eine derartige Ausgleichung der Kenosis mit der seitens der F. C. betonten Forderung, daß die Unveränderlichkeit Gottes gewahrt bleibe, ist möglich, besonders dann, wenn gemäß unserer obigen Andeutung zum genus majestat. der Idiomenkommunion ein gen. *ταπεινωτικόν* oder exinanitivum ergänzend hinzugefügt wird. Sie ist aber auch nötig, damit einerseits die in der biblischen Grundstelle Phil. 2,5—9 liegenden Wahrheiten voll und ganz zur Geltung gelangen und damit andererseits der durch andere Schriftzeugnisse betonten Forderung, ein echt menschliches Werden, Wachsen und Sichentwickeln des Gottmenschen in den Tagen seines Fleisches zu statuieren (Luk. 2,40. 52; Mark. 13,32; Joh. 5,20; Hebr. 5,8), genügt werde. Eine gewisse Annäherung an die das echt Menschliche in Jesu stärker hervorhebende Christologie der Reformierten ergibt sich beim Einschlagen dieses Weges von selbst. Doch bleibt der prinzipielle Gegensatz zu der ein wahrhaftiges Eingehen des Göttlichen in die menschliche Natur grundsätzlich (gemäß jener These: finitum non est capax infiniti) von der Hand weisenden Betrachtungsweise der Letzteren in voller Geltung. Die lutherische Vorstellung vom Gottmenschen, auch wenn sie in kenotischem Sinne fort- oder umgebildet wird, hält an der zu Chalcedon gelegten Grundlage treuer fest. Sie vollzieht die wahre Einigung des Göttlichen und des Menschlichen im Heilande mit schärferer Konsequenz und größerer Innigkeit, als dies von den reformierten Prämissen aus möglich ist.

Daß die vom Standpunkt des Glaubens an die Unveränderlichkeit Gottes aus erhobenen Bedenken wider die Annahme einer Kenose (Dorner u. a.) im Grunde unerheblicher Art sind und der neuen Lehrbildung nicht ernstlich verhängnisvoll werden können, hat auf bes. treffende Weise Frank (Syst. der chr. W. II, S. 142) gezeigt. „Mit der Schrift ist vollkommen einig jene in der Praxis geläufige Vorstellung, die aus dem Glaubensbewußtsein der Gemeinde stammt, wonach man den Eintritt des Sohnes Gottes in die Umschränktheit des menschlichen Daseins als Vertauschung seiner Gottesherrlichkeit mit Knechtsgestalt, als Entäußerung und Erniedrigung faßt. Es kommt auch diesem Glaubensbewußtsein gar nicht zu Sinne, daß damit der ewige Sohn Gottes auf seine Gottwesenheit verzichtet habe, oder daß er damit seiner ewigen unveränderlichen Gottheit Eintrag thue; sondern nur um so viel herrlicher erscheint ihm der Gottessohn darin, daß er aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlecht seiner göttlichen Majestät zeitweilig sich entkleidet und Mensch geworden ist. Halten wir uns an jene Schriftaussage und an diesen unmittelbaren, um die Konsequenzen unbesorgten Ausdruck des kirchlichen Glaubens, so werden wir auch dogmatisch weiter kommen, als wenn wir

mit Voranstellung abstrakt richtiger, aber in ihren Konsequenzen irreleitender Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen die Glaubensthatsachen schädigen." Vgl. auch Steinmeyer, Die Gesch. der Geburt des Herrn &c., bes. S. 76 f.

III. Das **Werk Christi** oder sein **dreifaches Mittleramt** (Munus triplex). — Als Inhalt des messianischen Heilswirkens (opus salutare) Christi oder seiner neutestamentlichen Mittlerthätigkeit (opus mediatorium, *μεσίτεια*, vgl. 1 Tim. 2, 5; Hebr. 8, 6) wird herkömmlich die Ausübung eines dreifachen Amtes bezeichnet. Zunächst als Prophet, d. i. als Urbild alles Prophetentums, sodann als Hohepriester, d. h. als besiegelnder Vollender und Erfüller des gesamten theokratischen Priester- und Opferwesens, endlich als König, d. h. als von Gott bestellter Herrscher des messianischen Gnadenreiches, hat der Gottmensch sich bethätigt — während der Tage seines Fleisches auf grundlegliche Weise, seit denselben in immer wachsender Fülle, Weite und Tiefe der von ihm ausgehenden Heilswirkungen. Diese Annahme eines dreifachen Mittleramtes Christi ist nicht etwa ein Produkt scholastischer oder mystischer Spekulation späterer Zeit, sondern tief in der heiligen Schrift begründet. Sie ist vollbezeugt schon durch das Alte Testament mittelst der dreifachen prophetischen Ankündigung des Messias: als Propheten (besonders 5 Mos. 18, 15; Jes. 40 ff.), als Priesters (Ps. 110; Ezech. 40 ff.; Sach. 6, 9 ff.) und als Königs (Ps. 2. 72. 110; 2 Sam. 7 &c.). Nicht minder deutlich ist sie gelehrt im Neuen Testament, zumal im Matthäus-Evangelium, dessen ganzer Disposition diese Dreiteilung zu Grunde liegt (vgl. außerdem fürs mun. proph. besonders Lk. 13, 33. 24, 49; fürs m. sacerdot. Joh. 17, 19; Mt. 20, 28; fürs m. reg. Lk. 19, 12 ff.; Joh. 18, 33—36; Mt. 25, 31. 34); ferner im Hebräerbriefe (dessen heilsgeschichtliche Spekulation besonders auf Ps. 110 fußt), sowie in der emphatisch zusammenfassenden Stelle Apok. 1, 5 (*ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*). Daher ihr frühzeitiges bedeutsames Hervortreten in der Kirchenlehre: bei Eusebius (H. E. I, 3; Demonstr. ev. IV, 15); Cyrill von Jerusalem Catech. X, 14; XI, 1; Augustin, De Civ. Dei X, 6; Petrus Chrysologus Serm. LIX &c. Fürs katholische Lehrsystem lieferten besonders Thomas Aqu., fürs lutherische Luther selbst in verschiedenen Aussprüchen, sowie später namentlich J. Gerhard (Loci th. IV, 15), fürs reformierte Calvin (Instit. II, 15) die Grundlagen zur dogmatischen Verwertung dieses Lehrtropus. Spielende Veräußerlichung und karrikierende Verzerrung dieses Lehrtropus vom dreifachen Amt fand allerdings hie und da statt (wegen des Arndtianers Egard siehe oben, S. 94), konnte indessen den Vertretern des gesunden Schrift- und Kirchenglaubens ihr Festhalten an demselben nicht verleiden. Selbst der Socinianismus hielt — allerdings mit willkürlich alterierender und abflachender Deutung des Sinnes der Ämter, insbesondere des Priesteramts — an der Theorie des munus triplex fest. Und wenn beim Übergang zur rationalistischen Zeit ein Ernesti (De officio Christi triplici, Opp. theol. p. 413 sq.) das Dogma als wertlos aufzulösen und hinwegzukritisieren suchte, so hat bereits Schleiermacher (Der chr. Gl., II, § 102), gefolgt von Hase, Nitzsch, Dorner, Thomasius, Kahnis &c. seinen bleibenden Lehrwert anerkannt. Dieser Wert, zu Gunsten dessen auch die neueren reformierten Dogmatiker großenteils (Ebr., Lange, v. Oosterzee, de Pressensé, besonders A. E. Krauß in d. Jahrbb. f. d. Theol. 1872, IV) sich ausgesprochen

haben, hat trotz der Einwürfe Franks (Syst. d. chr. Wahrh., II, 194 ff.) um so gewisser als ein bleibender zu gelten, da die drei Ämter oder Erlöserfunktionen des Heilands einerseits in seinem irdisch geschichtlichen Wirken und seinem Selbstzeugnisse aufs Bedeutsamste hervortreten (vgl. die oben hervorgehobenen Stellen aus den Evv.) und da andererseits das übergeschichtliche Walten des erhöhten Gottmenschen eine prophetische, eine priesterliche und eine königliche Seite, als in fortwährender Ausübung nebeneinander begriffen, darstellt. Wie denn den drei letzten Hauptabteilungen der Glaubenslehre: der Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie, in der That nichts anderes als die eingehende Entfaltung dessen obliegt, was dieses fortgesetzte prophetische, hohepriesterliche und königliche Wirken des zur Rechten Gottes Erhöhten in sich schließt (vgl. unten, Tl. IV und V). Auch dem Versuche Ritschls, zwar das mun. proph. und das m. sacerd. (unter den Namen: „königliches Prophetenamt“ und „königliches Priesteramt“) zu konservieren, aber dem m. regium seine selbständige Bedeutung zu nehmen und dasselbe mehr nur „als Dekoration“ zu behandeln (vgl. F. Luther, Die Theol. Ritschls, 1887, S. 26 f.), kann weder Begründetsein in der h. Schrift, noch spekulative Notwendigkeit zuerkannt werden.

I. **Das prophetische Amt Christi** (munus s. officium propheticum), vorbereitet durch das Wirken der alttestamentlichen Propheten sowie Johannes des Täufers (vgl. Mt. 11, 1 ff. und Par.), tritt in Kraft mit seinem öffentlichen Lehrwirken seit der Taufe durch Johannes. Es erweist sich durch die wunderreiche Fülle und Mannigfaltigkeit der lehrenden Selbstzeugnisse Jesu von sich und seinem Reiche (vgl. die ntl. Theologie, Hdb. I, [2], S. 292 ff.); es sichert ihm schon während der Tage seines Erdenlebens die Würde eines *προφήτης μέγας* (Lk. 7, 16. 9, 19. 24, 19), eines *καθηγητής* (Mt. 23, 10) oder *διδάσκαλος* schlechtweg (Joh. 11, 28; vgl. 1, 18. 14, 6. 18, 37), eines vollkommeneren prophetischen Gegenbildes von Mose (Joh. 5, 45; Hebr. 2, 3 ff.); es setzt sich im Walten des zum Vater Heimgegangenen durch die Sendung des Paraklet und dessen gemeindesammelndes, -erleuchtendes und ordnendes Thun (Joh. 14, 26. 16, 13 ff.; Akt. 2, 33 ff.; 1 Joh. 2, 20. 27 ꝛc.) fort bis ans Ende der Tage. Das Wesentliche dieser biblischen Aussagen über Jesu Prophetenamt faßt zusammen die Definition bei Quenst. III, 212: Offic. propheticum est functio Christi *θεανθρώπου*, qua is ex SS. trinitatis consilio divinam de redemtione et salute hominum voluntatem sufficientissime nobis revelavit, ea seria intentione, ut in universum omnes ad agnitionem veritatis coelestis perveniant.

Unterschieden werden, zwar nicht bei allen Dogmatikern (z. B. nicht bei Calov und Baier, welche nur eine irdisch-geschichtliche Ausübung des Prophetenamts anerkennen), aber doch bei der Mehrzahl derselben, die beiden successiv nacheinander in Kraft getretenen Weisen der Ausübung des mun. prophet.:

a) functio immediata, vom fleischgewordenen Sohne Gottes während der Tage seines Fleisches *αὐτοπροσώπως* (Quenst.) bethätigt durch sein 3—3½jähriges für die Kirche grundlegendes Lehrwirken, insbesondere sein Sammeln und Leiten der Apostel.

b) functio mediata, vom erhöhten Christus bethätigt vermittelst des heil. Geistes in der Kirche, „quando vicaria opera usus est apostolorum et eorum successorum, per quos docendi munus continuavit, adhuc continuat et ad finem usque mundi continuabit“ (Quenst., ähnlich König u. die meisten älteren TT.).

II. **Das Priesteramt** oder **Hohenpriesteramt Christi** (munus sacerdotale) wird vom **Herrn selbst** bezeugt in seinem hohenpriesterlichen Gebet

(Joh. 17, 19: ἁγιάζω ἐμαυτὸν ὑπὲρ αὐτῶν), in den Einsetzungsworten seines Nachtmahls (Mt. 26, 26 Par.), sowie überall da, wo er von seinem Todesleiden als einer Sühnethat für die sündige Menschheit redet (λύτρον ἀντὶ πολλῶν Mt. 20, 28; Mk. 10, 45; vgl. Joh. 3, 14. 8, 28. 10, 1—17. 12, 32. 15, 13 ꝛc.). Desgleichen von den Aposteln, welche das priesterliche Mittlergeschäft des neutestamentlichen Bundstifters (Hebr. 7, 22) bald mehr in zusammenfassender Weise besprechen, durch Nennung seines Kreuzes als des segenspendenden Inbegriffs seiner Heilswirkungen (1 Kor. 1, 17. 23; Gal. 3, 1. 5, 11. 6, 12 ꝛc.; vgl. Hebr. 13, 10), bald in genauerer Analyse auf seine einzelnen Seiten eingehen. Geschieht letzteres, so wird entweder a) der Gehorsam hervorgehoben, den der Herr als unters Gesetz Gestellter (Gal. 4, 4) uns zum Vorbilde teils thätig teils leidend, und zwar leidend bis zum Tode am Kreuze, geleistet habe (Röm. 5, 19: ἡ ὑπακοὴ τοῦ ἑνός; Phil. 2: γενόμενος ὑπήκοος κτλ.; vgl. 2 Kor. 5, 21; Hebr. 5, 8); oder es wird b) sein Todesleiden als ein Sterben für die sündige Menschheit, eine Opferung zum Besten derselben und aus Liebe zu ihr dargestellt: Gal. 1, 4. 2, 20; 1 Kor. 15, 3. 5, 7; Röm. 5, 6; Eph. 5, 2; 1 Petr. 1, 19 ꝛc.; — oder es wird endlich c) seinem Todesleiden die Bedeutung eines sühnenden Leidens anstatt unserer, eines stellvertretenden Opfers zur Loskaufung des sündigen Kosmos vom Fluche des Todes erteilt: Gal. 3, 13; Röm. 3, 24—26; 2 Kor. 5, 15—21; 1 Petr. 2, 20—24; 1 Joh. 2, 2 (vgl. auch Röm. 5, 10; Kol. 1, 20; Eph. 2, 66; Hebr. 2, 17 f. 5, 1 f. 9, 14. 10, 10 f.). Beziehungen zum Priestertum und zum Opferwesen des A. Bds. liegen in jeder dieser drei Gruppen apostolischer Aussagen, vorzugsweise konzentrierte und bedeutsam freilich in denen der dritten Gruppe c); denn dadurch wird Christi Leiden weder als bloße Gehorsamsleistung wie bei a), noch als Bundesopfer oder alttestamentliches Passah wie bei b), sondern als eigentliches Sühnopfer, als heilig vollkommenes Gegenbild der Sünd- und Schuldopfer des A. Bds., zumal der am großen Versöhnungstage (Levit. 23; 3 Mos. 29) darzubringenden, charakterisiert. Wichtig sind außerdem noch die das hohenpriesterliche Fürbitten Christi, sein interzessorisches Eintreten für seine Gemeinde betreffenden biblischen Aussagen: Joh. 14, 16; Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1 und besonders Hebr. 4, 14—16.

Ausgehend von diesen biblischen Grundstellen hat die Kirchenlehre vom priesterlichen Thun Christi oder von seinem Versöhnungswerke bis zu ihrem Abschlusse in der Dogmenbildung des 17. Jahrhunderts sich durch drei Hauptstadien hindurch entwickelt. In der alten Kirche wurde das Leiden des Erlösers zwar auch unter dem Gesichtspunkte eines sühnenden und stellvertretenden Opfers betrachtet (bes. bei Justin, Iren., Clem., Orig., Athan., Tert., Aug.), jedoch so, daß die ethische Notwendigkeit dieses Opfers behufs Tilgung der menschlichen Sündenschuld meist nicht entschieden genug hervorgehoben wurde (doch bilden Iren. und Athan. hier bedeutsame Ausnahmen). Obendrein wurde die spielend äußerliche und manches Bedenkliche in sich schließende Betrachtung des Todes Christi als eines Mittels zur Loskaufung von der Herrschaft des Satans, ja als eines denselben überlistenden Tauschobjekts von vielen Kirchenvätern bevorzugt (Orig., Greg. v. Nyss., Ambros., Leo, Gregor d. Gr.). Über diese nach mehreren Seiten hin äußerliche und der gehörigen ethischen Tiefe entbehrende Betrachtungsweise hinaus schritt das

Mittelalter durch die Anselmsche Satisfaktionstheorie (entwickelt in Cur Deus Homo, bes. II, c. 6) zu größerem sittlichem Ernste der Betrachtung und namentlich zu tieferer Erfassung des Begriffs der menschlichen Schuld und ihrer Sühnung als des Kernpunkts im gesamten Erlösungswerke fort (siehe Näheres in der DG., Bd. II, S. 637 f.). Doch blieb auch Anselmus mit seinen Nachfolgern, wie Hugo v. St. Viktor rc., noch teilweise in einer zu äußerlichen, teils ritterlich-kriegerischen, teils juridischen, die altgermanischen Redemtions- und Satisfaktionssitten zur Lösung des christlichen Versöhnungsproblems verwertenden Betrachtungsweise befangen. Er betonte daher das selbstthätige Verhalten des Erlösers beim Vollzug seines Versöhnungsopfers allzu einseitig und auf Kosten seines leidentlichen Verhaltens. Er bahnte obendrein, durch unnötig starke Hervorhebung des Überverdienstlichen von Christi satisfaktorischer Leistung, der späteren Überspannung ebendieses Moments bei Thomas v. Aquin, dem Urheber des Dogma von einem Schatze überverdienstlicher Werke und damit des Unwesens der Ablässe, den Weg. Neben dieser vorzugsweise einflußreich gewordenen Fassung des Versöhnungsbegriffs gelangte eine zuerst von Abälard, später besonders von Duns Scotus und seiner Schule ausgebildete Betrachtungsweise zu Ansehen, welche von pelagianisierenden Voraussetzungen aus das Moment der Satisfaktion oder stellvertretenden Sühnung überhaupt beseitigte und Christi Tod entweder mehr nur als vorbildliche Leistung faßte, oder, seine Notwendigkeit überhaupt leugnend, ihn als von Gott gnadenweise acceptierte Handlung ohne eigentlich verdienstlichen Charakter darstellte (meritum finitum; acceptatio gratuita). — Die Christologie der Reformatoren — von welchen Luther mehr eine mystisch vertiefende, Melanchthon mehr eine ethisch und dialektisch entwickelnde Gestaltung des Versöhnungsbegriffs anstrebte — knüpft im Ganzen an Anselms Satisfaktionslehre an. Sie bemüht sich aber um biblische Läuterung derselben, sowie vor allem um ihre Reinigung von den seit Thomas mit ihr in Verbindung getretenen Anhängseln von menschlichen Satisfaktionen, Bußwerken, Meßopferideen, Ablässen rc. Sie hebt neben dem thätigen auch den leidenden Gehorsam Christi als Hauptmoment in dem von ihm dargebrachten Opfer hervor (C. A. a. 3: ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis etc.), betont als Wirkungen dieses Opfers die Stillung des Zornes Gottes und die Aufhebung der verdammenden Wirkungen des Gesetzes (Apol. a. III, p. 58; Conf. Saxon. etc.) und erklärt den ganzen Gottmenschen, nicht etwa bloß (gemäß Osianderscher Lehre) seine göttliche Natur, für das bewirkende Subjekt dieses Versöhnungswerks in Christi Tod. Die letztere Bestimmung spricht die F. C. im Gegensatze zur Osianderschen Lehreinseitigkeit, sowie zugleich auch zur Leugnung einer satisfaktorischen Wirkung des aktiven Gehorsams durch G. Karg (Parsimonius) in Anspach aus (a. III, p. 612): Itaque justitia illa, quae coram Deo credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et mortis obnoxius. . . . . Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua patri paruit in sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte se legi subiecit eamque obedientia sua

implevit) nobis ad iustitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Chr. agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccato nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet.

Teils durch diese Lehrmotive und Lehrgegensätze des 16. Jahrhunderts, teils durch einige seit Anfang des 17. Jahrhunderts hinzutretende — wie insbesondere die socinianische Leugnung aller satisfactio vicaria und das dem gegenüber von dem Arminianer Grotius versuchte Zurückgehen auf die scotistische Acceptationstheorie (mittelst seiner acceptilatio) — erscheint der ältere dogmatisch orthodoxe Lehrtypus auf dem Gebiet des Versöhnungsdogmas bestimmt. Zum Priesteramt Christi werden überhaupt zweierlei Hauptthätigkeiten gerechnet: die noch im Erniedrigungsstande grundleglich ausgeübte Satisfaktion, bestehend in Darbringung seines aktiven und seines passiven Gehorsams, sowie die dem Erhöhungsstande angehörige hohepriesterliche Interzession zur Rechten Gottes.

a) Satisfactio est prior officii sacerdotalis pars, qua Chr. θεάνθρωπος Deo unitrino pro omnium omnino hominum peccatis, in iudicio divino post voluntariam interventionem sibi imputatis, consummatissimae obedientiae λύτρον solvit, in justitiae et misericordiae Dei laudem et nostri redemptionem (Quenst.). Zur Bewirkung dieser Satisfaktion diente

α) seine obedientia activa, i. e. perfectissima legis impletio vicario nomine pro hominibus suscepta (Mt. 3, 15. 5, 17; Röm. 5, 19; Gal. 4, 4 ꝛc.).

β) seine obed. passiva, i. e. sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutio, per mortem inprimis vicariam — — sponte susceptam (Jes. 53, 4; Joh. 1, 29. 36; Mt. 20, 28; Röm. 5, 6 ff.; 2 Kor. 5, 19 f.; Gal. 3, 13 ꝛc.).

Auf diesen doppelten satisfaktorischen Gehorsam — zusammenfassend ausgesagt durch die Formel: „Agendo culpam expiavit, patiendo poenam nostram sustulit“ (vgl. F. C., p. 612) — beruht des Erlösers Verdienst, meritum Christi, dem die drei Attribute erteilt werden: es sei 1. merit. unicum (1 Petr. 3, 18; 1 Tim. 2, 5; Hebr. 10, 1 ff.), 2. perenne (Heb. 9, 12) und 3. universale (1 Joh. 2, 2; 1 Tim. 2, 6). Das letztere Prädikat ist wider den Partikularismus der Calvinisten gerichtet, dem gegenüber, im Einklang mit dem Universalismus der Arminianer und der Schule Amyraulds, gelehrt wird: Christus sei τελικῶς (finaliter) ὑπὲρ πάντων gestorben, wennschon ἐκβατικῶς (eventualiter) sein Tod nur περὶ πολλῶν erlösend wirke.

b) Intercessio (s. deprecatio s. interpellatio) est posterior officii sacerdotalis pars, qua Chr. pro omnibus omnino hominibus, inprimis vero electis suis, vi universi meriti sui vere proprieque interpellat, ad impetrandum nobis quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit (Quenst.). Das Wesentliche der Annahme eines Eintretens des Gottmenschen mit seiner Fürsprache für die Christenheit gemäß Joh. 14; Röm. 8; Hebr. 4 ꝛc. (s. ob.) sagen schon die symbolischen Bücher von demselben aus. Vgl. C. Aug. a. 21, 2 u. bes. Apol. p. 117 u. 226 (Cum Christus sit constitutus Intercessor et Pontifex, cur quaerimus alios?)

Von dem in jener Quenstedtschen Definition behaupteten Abzielen der Fürbitte auch auf äußeres, nicht soteriologisches Wohlergehen der Menschen ging die spätere dogm. Tradition (seit Budd.) ab. Und bereits Baier verwarf die Versuche zu näherer Bestimmung des hohepriesterlichen Intercessionsmodus durch solche Einteilungen wie
α) interc. terrestris (Joh. 17; Lk. 23, 34) u. coelestis (Joh. 14, 16. 16, 26);
β) interc. generalis (Lk., l. c.) und specialis (pro fidelibus: Joh. 17, 9; 1 Joh. 2, 1);
γ) interc. realis (i. e. muta meritorum ostensio, vgl. Hebr. 9, 14. 12, 24) u. interc. vocalis (verbalis et oralis Heb. 7, 25; Röm. 8, 34 ꝛc.).

Biblische Anhaltspunkte für die Feststellung gewißer besondrer Arten der Interzession sind (wie die beigefügten Stellen zeigen) allerdings vorhanden; doch fehlt es denselben an hinlänglicher Bestimmtheit, um die betreffenden Einteilungen als schlechthin notwendige zu begründen. Und zumal die himmlische Erhabenheit und mysteriöse Jenseitigkeit der Vorgänge, um die es sich hier handelt, verbietet ein näheres klassifizierendes Eingehen auf ihr etwaiges Verhältnis zueinander.

Die hohepriesterliche Fürbitte des Herren leitet hinüber zu seinem dritten Mittleramte.

III. **Das königliche Amt** (munus s. offic. regium) des Heilands wird schon in der hl. Schrift A. T.s (in den messian. Königspss. 2, 45. 72. 110; auch Jes. 9. 11 u. 65; Mich. 4, 1 f.; Dan. 2, 44. 7, 14 ff.) als eine nicht bloß jenseitige, sondern zugleich diesseitige Herrschaft, als ein himmlisches Walten auf der verklärten Erde beschrieben. Dem entsprechen die neutestamentlichen Aussagen, eingeleitet durch den Lobgesang der Engel Lk. 7, 14, und schließend mit der Erklärung des von der Erde scheidenden Heilands: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Mt. 28, 18), sowie mit derartigen Verkündigungen der Offb. Joh. wie 11, 15. 12, 10. Im Einzelnen heben die neutestamentlichen Aussprüche bald mehr die Gegenwärtigkeit des Reiches Christi hervor (Mt. 4, 17. 17, 11 f. 12, 28. 13, 24; Mk. 4, 26 ꝛc.), bald mehr seinen Zukunftscharakter (Mt. 5, 3—10. 6, 10. 8, 11. 16, 28. 26, 29; Akt. 14, 22; 1 Kor. 6, 9 f.; Gal. 5, 21; Hebr. 12, 28; 2 Petr. 1, 11; Apok. 20, 1—6). Überall aber wird gegenüber dem sinnlich-äußerlichen und politischen Charakter der jüdisch-theokratischen Hoffnungen, das Geistige, der ethischen Sphäre Angehörige dieses Reiches betont (Lk. 17, 21; Joh. 18, 36; Röm. 14, 17; 1 Kor. 4, 20; Kol. 1, 13 ꝛc.). Diesen biblischen Grundlagen entspricht die dogmatische Ausgestaltung der Lehre vom königlichen Walten des Herrn. So die Definition: Officium regium est, quo Chr. omnia in coelo et terra gubernat, ac inprimis ecclesiam suam adversus hostes tuetur (J. Gerh.); desgleichen die Einteilung in die drei Machtsphären:

a) regnum potentiae s. naturae, das Machtreich: Mt. 28, 20; Eph. 1, 20; Kol. 1, 18 — gemäß diesen und anderen Stellen bestehend nicht in einer Beherrschung der außermenschlichen Schöpfung als solcher, sondern in einer Lenkung derselben zum Heile seiner Bekenner in der Kirche (vgl. bes. Eph. 5, 23);
b) regnum gratiae, das Gnadenreich, d. i. das Regiment des erhöhten Heilands über seine streitende Kirche auf Erden; gleich dieser von zeitlich begrenzter Dauer laut 1 Kor. 15, 26-28;
c) regnum gloriae, das Herrlichkeitsreich, anhebend schon mit Christi Erhöhung, als jenseitiges Walten an der Spitze der triumphierenden Kirche (Eph. 1, 20; Kol. 1, 18; Hebr. 12, 22 ꝛc.), aber zu voller, auch diesseitiger

Verwirklichung gelangend erst durch seine Wiederkunft zum Gericht und zur Palingenesie (Mt. 16, 28. 19, 28. 26, 29; Lk. 13, 28; Röm. 8, 19 ff.).

Die neueren dogmatischen Kontroversen über Christi Werk, denen neben manchen Abflachungs- und Entleerungsversuchen von skeptisch-rationalistischer Seite auch mancher bemerkenswerte Ansatz zu kritischer Läuterung und theologischer Vertiefung der überlieferten Lehrweise zu danken ist, betreffen hauptsächlich den soteriologisch zumeist bedeutsamen Kern des Lehrstücks: das hohenpriesterliche Amt, und zwar speziell das Versöhnungsdogma. Als bemerkenswerteste heterodoxe Lehrbildungen dieses Lehrstücks traten — wenn wir von Töllners Rückkehr zur Kargschen Bestreitung des satisfaktorischen Wertes der obed. activa (1768), von der vulgärrationalistischen Erneuerung der flachen Beispielstheorie des Socinianismus (Wegscheider ꝛc.), sowie von der symbolischen Umdeutung des kirchlichen Versöhnungsbegriffs in Hegels und Schellings pantheistischer Spekulation hier absehen — seit Ende des vorigen Jahrhunderts hervor:

1) Schleiermachers Versuch einer (verinnerlichen sollenden, in Wahrheit aber doch nur rationalistisch entleerenden) Vereinfachung des Erlösungs- und Versöhnungsbegriffs: „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf, und dies ist seine erlösende Thätigkeit; er nimmt sie in die Gemeinschaft seiner Seligkeit auf, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit" (Glaubensl. II, § 100, 101).

2) Collenbusch, Hasenkamp, Menken, als Verteidiger des Satzes: Christi Gehorsam wirkte nicht eine objektive Versöhnung Gottes, des ob der Sünde Erzürnten, sondern eine durch siegreichen sittlichen Kampf bewirkte innerliche Aufopferung der Sünde, deren Reizungen und Anfechtungen er in sein sündenähnliches Fleisch mit aufgenommen hatte; — ähnlich die Irvingianer (wenigstens anfänglich bis zum Zurücktreten des Einflusses ihres Stifters; s. Hdb. II, S. 807), die Newtoniten (eine kleine engl. Nebensekte der Darbysten), und neuestens besonders Lektor Waldenström in Gefle und sein schwedischer Anhang (vgl. v. Scheele, Verhandl. der Ev. Allianz zu Basel, 1879, S. 226 ff.).

3) v. Hofmanns (teils an Menken teils an Schleiermacher anknüpfende) Opposition gegen das kirchliche Dogma von einer stellvertretenden Strafer-duldung durch Christum, dahin lautend: Statt daß die der sündigen Menschheit gebührende Strafe der ewigen Verdammnis an Christo vollzogen wurde, sei Christus vielmehr eingegangen in die Gemeinschaft des auf der Menschheit lastenden Zornes Gottes, um durch seine heilige Selbstbewährung unter allen Folgen der Sünde, welche Gott ihn erleiden ließ, in seiner Person die neue Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit herzustellen und so einen neuen Anfang der Heilsgeschichte zu setzen (Schriftbew. II, 1, S. 186 ff. und Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren, 1856—59). Vgl. H. Schmid, D. v. Hofmanns Lehre v. d. Versöhnung, 1856, sowie als Kritiker Hofmanns bes. Thomasius, Ebrard, Philippi, Frank (s. u. die Lit.).

4) G. Ad. F. Ecklins Beseitigung der stellvertretend versöhnenden (oder „substitutionistisch-expiatorischen") Bedeutung des Todesleidens Christi zu Gunsten des Gedankens einer genossenschaftlich wiederherstellenden (oder solidaristisch-reparatorischen) Wirksamkeit dieses Leidens (s. die Schrift: „Der

Heilswert des Todes Jesu nach der Schrift und begrifflicher Notwendigkeit neu erforscht 2c.", Basel 1888).

5) Horace Bushnells, eines neuenglischen Kritikers der kirchlichen Satisfaktions- und Erlösungslehre, Beschränkung des erlösenden Moments auf die angebliche Tilgung des göttlichen Zornes und Unmuts über die Sünde mittelst freiwilliger größtmöglicher Steigerung dessen, was Gott für die sündige Menschheit leide, nach Art eines schwergekränkten Mannes, der erst dann seinem Beleidiger völlig und von Herzen verzeiht, wenn er für ihn, den ins Elend Geratenen, obendrein noch ein großes Opfer der Liebe bringt (vergl. Bushnell's Schriften: Vicarious Sacrifice; Forgiveness and Law, u. a., sowie zur Kritik seiner Lehre [die er im Gegensatze zur kirchlichen Theorie, der sog. altar form, als die moral influence theory bezeichnet]: Hutton, im Cathol. Presbyterian Aug. 1879).

6) A. Ritschls Erneuerung der Erlösungslehre Abälards (und teilweise der Arminianer). Weil es in Gott keinen Zorn und keine strafende Gerechtigkeit gebe, bedürfe es auch keiner Sühne oder stellvertretenden Genugthuung vielmehr wirke Christi Liebe, als Offenbarung von Gottes väterlicher Liebe, im sündigen Menschen Verbannung seiner Furcht vor Gottes richterlicher Strenge und im Anschluß daran seine Einfügung in die Gemeinschaft seiner Jünger und somit seine Befähigung zu berufstreuem Wirken im Reiche Gottes (L. v. d. Rechtf. 2c. 2. A., III, 358 ff., 448 ff., 497 ff.). Etwas vertiefend der Ritschlianer Häring (Über das Bleibende im Gl. an Christus, Stuttg. 1880): die Sühne bestehe darin, daß Christus in einzigartiger Weise den ganzen Widerspruch der Sünde gegen Gottes heilige Majestät erfahren und leidend durchlebt habe; infolge davon sei auch uns, mittelst Teilnahme am bitteren Schmerze Christi über die Sünde, erst wahre Buße und damit Loskommen von der Herrschaft der Sünde ermöglicht worden.

Zur Kritik dieser Heterodoxien vom modernen schrift- und kirchengläubigen Standpunkte aus vgl., was Nr. 1—3 betrifft, schon Thomasius, Christi Perf. u. Werk, 2. A. III, 1 ff., 69 ff.; Philippi, Kirchl. Glaubensl., IV, 2, zum Teil und bedingterweise auch J. T. Beck, der zwar dem strengkirchlichen Satisfaktionsbegriffe nicht huldigt (nebenbei auch im Punkte des Rechtfertigungsdogmas wesentlich synergistisch lehrt — s. u., IV), aber in der Hauptsache doch den konservativen und biblisch-rechtgläubigen Vertretern des christlichen Versöhnungsglaubens zugezählt werden muß (s. seine Christl. Lehrwissensch., 2. Aufl. S. 541: Christus, als organisches Haupt der Menschheit, „tritt in den die Menschheit verzehrenden Fluchprozeß des Todes ein, indem er sich selber durch die wandellose Geisteskraft des Gottessohns und in der völligen Unschuld des Menschensohnes ebenso dem göttlichen Heilswillen zum Gehorsamsopfer darbringt, als für die Sünder zum gnadenreichen Liebesopfer in einem, das unheilvolle Wesen und Wirken fremder Sündenschuld in seiner ganzen Entwicklung in sich aufnehmenden Todesleiden" 2c.; vgl. S. 557: „so vermittelt Christi Leiden der Sünderwelt eine geistig energische Sühnung und Lösung, die auch den Rechtsbann des göttlichen Gesetzes, die richterliche Strafdecidiertheit desselben und die rechtsförmig daran geknüpfte Weltmacht des Reichs der Finsternis aufhebt"). — Gegenüber der Ritschlschen Theorie insbesondere, welche das subjektive Moment der Rechtfertigung dem objektiven

der Versöhnung überordnet und die Versöhnung eigentlich zu einem ewigen Versöhntsein macht, welches nur verstanden und angeeignet zu werden brauche, vgl. die unten (S. 154) angeführten Kritiken und Gegenschriften. Von den auf wesentlich positivem Grunde sich haltenden spekulativen Dogmatikern, welche wie in den übrigen hier aufgezählten Heterodoxien, so auch der Ritschlschen entgegentreten, ist namentlich Dorner hervorzuheben. Seine Formulierung des Begriffs der stellvertretenden Genugthuung Christi lautet (Ev. Gl. II, 591, 611 ff.): „Christus macht den ewigen Versöhnungswillen Gottes im Leidensgehorsam zu seinem eignen, um ihn, und damit das göttliche Ineinander der Gerechtigkeit und Liebe, auch in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen. Diesen seinen subjektiven Versöhnungswillen bethätigt Christus dadurch, daß seine göttliche Liebe oder stellvertretende Gesinnung sich in die Stelle der Menschheit versetzt, um in eigenem Leidensgefühl auch die gegen die Sünde und Schuld der Menschheit gerichtete göttliche Ungnade zu tragen mit schlechthiniger Ergebung und Leidenswilligkeit, um seine rettende Liebe auch der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenüber zu beweisen" (S. 641). Dieser Versöhnungswille und Leidensgehorsam Christi habe aber auch objektive Bedeutung und Wirkung. Indem nämlich Gott in ihm die Menschheit als der göttlichen Gerechtigkeit genügend anschaut, „sieht er in ihm, der für uns gelitten und sich Gott geopfert hat, den vollkommenen Bürgen für die Welt, um dessen Willen ihr nun nicht bloß freie Sündenvergebung und Straffreiheit, sondern auch Leben und Seligkeit angekündigt und dargeboten werden kann." — Wichtiges hieher Gehörige bietet auch Frank, System der christl. Wahrheit II, 152 ff., der ähnlich wie auch Dorner, möglichste Ineinsbildung der aktiven und der passiven Seite des sühnenden Gehorsams Christi fordert („Dieser Gehorsam, involvierend Christi Versuchlichkeit und thatsächliche Versuchung, aber auch völlige Sündlosigkeit, war als solcher gegenüber dem fordernd-strafenden Gesetze auf allen Punkten ein thuend-leidender zugleich, eben damit sühnend"), der ferner im Zusammenhange hiemit das sonst in den Darstellungen der neueren Dogmatiken nicht genügend zu seinem Recht kommende Moment der siegreichen Bekämpfung des Satans durch den Erlöser betont (Christi Leistung „ist in einem stellvertretende Genugthuung und Bewältigung des Satans"), übrigens aber ohne Grund gegen die herkömmliche Abhandlung des Erlösungswerks als Bestandteil des priesterlichen Thuns Christi, sowie überhaupt gegen die kirchliche Dreiämterlehre Einsprache erhebt (vgl. oben S. 145).

**Zur Christologie im Allgemeinen.** E. Sartorius, Die Lehre v. Christi Person u. Werk, 1831; 7. Aufl. 1860. Dorner, Entwicklungsgesch. der L. v. d. Pers. Christi, 1839; 2. Aufl. 1845—56. Thomasius, Christi Pers. u. Werk, 1852, 2. A. 1857 ff. Steinmeyer, Apologet. Beiträge. 4 Tle., Berlin 1866 ff. und Christolog. Beiträge (I. Die Epiphanien, II. Die Theophanien, III. Die Christophanien im Leben des Herrn). Berl. 1881 f. E. de Pressensé, Der Erlöser. Vorträge etc. Gotha 1883. || Von röm.-kath. Seite: F. J. Mach, Die Notwendigkeit der Offenb. Gottes etc., Mainz 1883. J. H. Oswald, Die Erlösung in Christo Jesu nach der Lehre der kath. Kirche, 2. Aufl. 2 Bde. Paderborn 1887. F. A. Stenstrup (S. J.), Praelectiones dogmaticae de verbo incarnato. 4 voll. Innsbr. 1888.

**Prädestination.** Al. Schweizer, Gesch. der protest. Centraldogmen in der ref. Kirche, 2 Tle., Zürich 1854—56. Luthardt, Die L. vom fr. Willen u. seinem Verh. zur Gnade, Lpz. 1863. F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und der Prädestination, Gött. 1875. G. Fritschel, Die Lehre d. Missouri-Synode v. d. Prädestination — Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1882, S. 519 ff., auch separ. 1883. Zöckler, Die

Lehre der Missourier v. der Gnadenwahl, Ev. KZ. 1883, Nr. 27 f. Die Lehre der luth. Wisconsinsynode v. d. Gnadenwahl (Fak.-Gutachten), Rostock 1884. A. W. Dieckhoff, Der missour. Prädestinatianism. u. die Konkordienformel, Rost. 1885. Ders., Zur Lehre v. der Bekehrung u. Prädest., ebd. 1886.

**Christi Person.** Dorner, l. c. M. Chemnitz, De duabus naturis in Christo, 1570. 1578 u. ö. J. F. Cotta, De persona Christi (in s. Ausg. v. Gerhards Loci theoll. t. IV). W. Fr. Geß, Die Lehre von der Person Christi, 1856. Ders., Christi Pers. u. Werk nach d. Selbstzeugn. Jesu rc. 1870 ff. L. Schulze, Vom Menschensohn u. vom Logos, 1867. — Modern rationalist. Gegner des Glaubens an die ewige Gottheit Christi sind: Herm. Schultz, Die Lehre v. d. Gottheit J. Christi. Communicatio idiomatum. Gotha 1880 (vgl. o., S. 135). P. Mohnhaupt, Histor. Entwicklung u. dogmat. Darst. der L. v. d. Präexistenz Christi (Jahrbb. für prot. Theol. 1888, II); bes. L Schulze (Ev. KZtg. 1882, Nr. 12—17). Dieckhoff, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, Leipz. 1882. Luthardt, Zur Beurteilung der Theol. Ritschls (Zeitschr. f. kirchl. W. 1881, S. 517. Ed. Böhl, Von der Incarnation des göttl. Worts, Wien 1883. Kreyher, Die Menschwerdung Gottes (Kirchl. Monatsschrift 1884, V). — Gegenüber diesen u. ähnl. Leugnern der Präexistenz Christi vgl. Eisele, Zur Frage der Präexistenz Christi (Theol. Studien aus Württemberg, 1888, IV). — Vgl. auch Pressensé a. a. O., sowie als römisch-orthodoxe Apologie der Gottheit Christi: J. Perrone, De Domini N. J. Christi divinitate adversus huius temporis incredulos, rationalistas et mythicos ll. III. Turin. 1870. Vom anglikan. Standpunkte: H. P. Liddon, The Divinity of our Lord and Saviour (Bampt. Lect. 1866), 13. edit. Lond. 1889; auch deutsch: Die Gottheit unsres H. J. Christi, Gotha 1882.

**Von den Ständen Christi** (Kenosis rc.). M. Schneckenburger, Zur kirchl. Christologie: die orthod. Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth. u. ref. Fassung, Pforzheim 1848. Liebner, Die christl. Dogmatik aus dem christol. Prinzip, 1849. — Ferner Sartorius, Thomasius, Ebrard, Geß rc. (o., S. 142 ff.) und zur Beurteilung dieser Kenotiker früheren Datums: Dorner, Über die richtige Fassung des dogmat. Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, JDB. für deutsche Theol. 1856—58 (und daraus wieder in seinen gesammelten Schriften aus dem Gebiet der system. Theol. rc., 1883); Philippi, Glaubensl. IV, 1 (2. Aufl. 1868); J. Bodemeyer, Die Lehre von der Kenosis, Götting. 1860; Zöckler, Über die modernen christolog. Theorien und ihre Unvereinbarkeit mit Schrift u. Kirchenlehre — in Vilmars Past.-theol. Blätt. 1865, II, 49 ff. — Als neueste Verteidiger des kenotischen Standpunkts (in maßvoll vermittelnder, nach Ausgleichung mit dem Lehrbegriff der F. C. strebender Weise) sind bes. wichtig: Steinmeyer, Die Geschichte der Geburt des Herrn u. seiner ersten Schritte im Leben (Apol. Beiträge, IV), Berlin 1873, sowie Frank, System d. chr. Wahrh. II, § 34, S. 134 ff. — Als neueste exeget. Untersuchung der bibl. Grundstelle vgl. noch W. Weiffenbach, Zur Auslegung der St. Phil. 2, 5—11. Zugleich ein Beitrag zur paulin. Christologie, Karlsruhe 1884.

**Christi Hadesfahrt.** Dietelmayr, Historia dogmatis de desc. Christi ad inferos; ed. 2. 1768. F. Huydekoper, The Belief of the first three Centuries concerning Christs Mission to the Underwold, N.York 1854; 2. ed. 1876. J. L. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt, 1842. Güder, Die Lehre von J. Christi Erscheinung unter den Todten, 1853. G. de Zezschwitz, Petri ap. de descensu Chr. ad inferos sententia ex loco nobilissimo I. Pet. III, 19 eruta etc., Lips. 1856. H. O. Köhler, Z. Lehre v. d. Höllenfahrt Christi (Ztschr. f. d. ges. luth. Theol., 1864, IV). Frank, Theol. der Concf. III, 397 ff. — Die myth. Auffassung der bibl. Grundstelle betr. d. Hadesf. vertritt Alex. Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle als Mythus ohne bibl. Begründung rc. nachgewiesen, Zürich 1868 (dagegen: Herm. Müller, in d. Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1870, III, und P. Knapp in JDB. f. deutsche Theol. 1878); ähnl. auch J. M. Usteri, Hinabgefahren zur Hölle rc. 1886 u. ders. in s. Komm. zu 1 Petr., 1887.

**Christi dreifaches Amt.** Ernesti, Opuscc. theoll. 1773, p. 411 ss. A. E. Krauß, Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, JDB. f. d. Theol. 1872, S. 595 ff. Ebrard, Chr. Dk., 2. A. II, 398 ff. Dorner, System rc. II, 481 ff. de Pressensé, a. a. O., S. 225 ff.

**Versöhnungslehre.** Für die ältere Zeit: J. F. Cotta in s. Ausg. v. Gerhards Loci tom. IV, und Ziegler. Hist. dogmatis de redemptione ed. Velthusen, 1791; auch Bähr, Die Lehre v. Tod Jesu in den drei ersten Jahrh., 1832. F. Chr. Baur, Die Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung 1838. || J. Gottl. Töllner, Über den thät. Gehorsam Christi, 1768. F. A. Philippi, Der thät. Gehors. Christi. Ein Beitr. zur Rechtfertigungslehre, 1841. Thomasius, De obedientia Christi activa. 1846. || Zur Krit. Schleiermachers: Seibert, Schl.'s Lehre v. d. Versöhnung, 1855, sowie der Anonym.: Die Geltung Christi in der Theol. Schl.s (a. d. Evang. KZ.), Berl. 1868. || Über Menken: Menkens Versöhnungslehre, in wörtlichen Auszügen aus s. Schriften (von

seiner Gattin), Bonn 1837. Zur Kritik Menkens: W. Steiger, Versuch zur Scheidung zwischen Wahrheit u. Irrth. rc. (Ev. KZtg. 1830. 31); auch Thomasius, Christi Person rc. III, 131 ff., u. Dorner, Syst. II, 461 ff. || Gegen v. Hofmanns Versöhnungslehre (Schriftbew. II, 1, 186 ff.; Schutzschriften rc. [s. oben, S. 150]), vgl. H. Schmid 1856 [s. ebendas.]: F. A. Philippi, D. v. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- u. Rechtfertigungslehre, 1856. Thomasius, Das Bekenntn. der luth. Kirche v. d. Versöhnung rc. 1857. A. Ebrard, Die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung rc., 1857. F. Delitzsch, Komm. z. Brief an die Hebräer, 1857 (2. Schlußbetrachtung: Über die stellvertr. Genugthuung). || J. Bodemeyer, Zur Lehre v. d. Vers. u. Rechtf., 1858. Frank, Ad. eccl. de satisf. Christi doctrinam observatt. aliquot dogmaticae, 1859. Ders., Theologie der Concf. II, 27 ff. u. Syst. der christl. Wahrh. II, 152 ff. Vgl. auch Geß in den JBB. f. d. Theol. 1859, S. 467 ff. Sartorius, Christi Pers. u. Werk. 7. Ausg., u. Schoeberlein, Die Versöhnung (zuerst in PRE.[1] [1863], dann in „Die Geheimnisse des Glaubens" 1872, S. 90 ff. || Zur Kritik von Ritschls Versöhnungslehre (s. o. S. 151) vgl. bes. G. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund des christl. Bewußtseins, Berlin 1878. Ders. u. H. Schmidt, Versöhnung und Rechtfertigung; ihr theol. Zusammenhang und ihre kirchl. Bedeutung. 2 Vorträge, Magdeburg 1883. R. Kübel, Der Untersch. zwisch. der posit. u. lib. Richtung rc., Nördl. 1881, S. 72 ff. R. F. Grau, Über die Gottheit Christi u. die Versöhnung durch sein Blut (aus der Ev. KZ.), Greifswald 1884. M. Kähler, Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bed. f. das chr. Glauben u. Leben, Erlangen 1886. J. Gensichen, Die Gefahren der Ritschl'schen Versöhnungslehre (Ev. KZtg. 1888). Ferner Frank und Dorner a. a. O., teilweise auch Böhl, l. c. — Vgl. noch R. Gerhard, Die chr. Versöhnungslehre in ihren verschiedenen Auffassungen von der objektivsten bis zur subjektivsten dargelegt, Breslau 1886. Von kath. Seite: H. Oswald, a. a. O. (S. 152).

Von hieher gehör. engl. und amerikan. Arbeiten vgl. außer dem oben über Bushnell Angeführten noch: J. Pye Smith, On the sacrifice and Priesthood of Christ; 4. edit., Edinb. 1846. Edw. Park, The Atonement: Discourses and Treatises of Jon. Edwards, Smalley, Maxey, Emmons etc. N.York 1860. R. W. Dale, The Atonement. Lectures etc., London 1885. G. W. Samson, The Atonement, viewed as assumed divine responsibility 1878. J. Miley, The Atonement and Christ, 1879. Farrar, Rainy etc., The Atonement: a clerical Symposium, London 1884. J. J. Lias, The Atonement in the light of certain modern difficulties (Hulsean Lectures), Lond. 1884. D. W. Simon, The Redemption of Man. Edinb. 1889. — Vgl. Boardmann, in den Chicagoer Curr. Discussions in Theol. 1883, I, 171 ff. Über die Schrift: The Gospel of Div. Humanity (o., S. 135) vgl. u a. Contemp. Rev., Oct. 1884, p. 604; Acad., 28. Jun. 1884 rc.

**Über Christi Königtum u. Reich.** Herm. Rahtmann, Jesu Christi, des Königs aller Könige u. Herrn aller Herrn Gnadenreich, 1621, bes. K. 9 ff. J. J. Heß, Vom Reiche Gottes 11. Aufl. Zürich 1781. Ders., Kern der Lehre vom Reiche Gottes, 1819. Keil, Hist. dogmatis de regno Messiae etc. (Opuscc. acad. ed. Goldhorn, 1821, p. 22 sq.). Theremin, Die Lehre vom göttl. Reiche, Berlin 1823. Fleck, De regno divino, 1829. Max Frommel, Weltreich u. Gottesreich in parallelen Linien; 2. A. Frankf. a. M. 1876. C. L. Brace, Gesta Christi, or a Hist. of Human Progress under Christianity, Lond. 1883 (apologet. Darstellung der Kulturgeschichte seit Christo). H. Rähse, Die christl. Centralideen des Reiches Gottes u. der Erlösung, Halle 1885.

## 4. Der Glaubenslehre vierter Teil: Die Lehre von der Heilsaneignung (Soteriologie).

Was nach Erledigung der Lehre von Christi Person und Werke dem Dogmatiker noch darzustellen bleibt: die Lehrstücke von der Heilsaneignung, den Heilsmitteln und der Heilsvollendung oder, was daselbe: vom Heilsweg, der Heilsgemeinschaft und dem Heilsziel, könnte sehr wohl unter dem Gesichtspunkte einer Ausübung des dreifachen Amts des Erlösers in statu exaltationis aufgefaßt und abgehandelt werden. Denn die einzelnen Momente des Heilsaneignungsprozesses oder der Heilsordnung sind wesentlich Wirkungen der functio mediata des Prophetenamtes Christi; durch die Gnadenmittel und die sie spendende Heilsanstalt der Kirche wirkt Christi hohepriester-

liches Walten als vom Tode errettende Macht an immer weiteren Kreisen der Menschheit sich aus; in den letzten Dingen endlich, durch welche das Gelangen der Menschheit zum Heilsziele sich vollzieht, wird das Königtum Christi in seiner Vollendung offenbar. Bei konsequenter Durchführung dieses christologischen Gesichtspunktes ließe sich also das gesamte soteriologisch-eschatologische Lehrstück dem Dogma vom Werke des Erlösers eingliedern oder wenigstens als Anhang zu ihm, disponiert nach den ihm eigentümlichen Momenten, behandeln. Allein eine solche Darstellung würde einseitig sein und die selbständige Bedeutung der dritten göttlichen Heilsursache und Offenbarungsstufe nicht zu ihrem Rechte gelangen lassen. Die Lehren vom Heilsweg, von der Heilsanstalt und dem Heilsziele bringen ebensowohl Wirkungen Gottes des heiligen Geistes, wie Bethätigungen des gottmenschlichen Heilsmittlers zur Darstellung. Es ist eben der Geist Jesu Christi, des zum Vater Gegangenen und vom himmlischen Thron der Gnade aus die Welt Regierenden, der sich auf jene dreifache Weise als Heilsursache an uns und für uns kundgibt; es ist der Geist des Vaters und des Sohnes (vgl. oben, S. 95 ff.), um dessen heilszueignende, heilsvermittelnde und heilsvollendende Wirkungen es sich hier handelt. Das gesamte soteriologische Lehrbereich einschließlich der Eschatologie erscheint, eben weil es durchweg von Selbstbezeugungen des erhöheten Christus, von nachirdischen Fortsetzungen seines officium triplex handelt, als Pneumatologie. Wie denn für die Soteriologie im engeren Sinne, die Lehre von der Heilsaneignung, gemäß gutem, biblisch wohlbegründetem Sprachgebrauche der älteren Dogmatik die Überschrift: „De gratia Spiritus S. applicatrice“ gebraucht wird; wie nicht minder zum Lehrstück von der Kirche und ihren Gnadenmitteln der heil. Geist oder der Paraklet in innigster Beziehung steht (Irenäus: „Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei“ ꝛc.); wie endlich auch die letzten Dinge sowohl des Menschen, als der Kirche erst dann in ganzer Fülle und Tiefe ihrer Bedeutung erfaßt werden, wenn sie als Offenbarungsgebiet Gottes des heil. Geistes, der in ihnen als vollendende Potenz der gesamten Selbstoffenbarung der Gottheit (als τὸ τελειωτικόν, nach Greg. v. Naz., als *αἰτία τελειωτική*, nach Basil. M. de sp. s. c. 12 ꝛc. ꝛc.) sich erschließt, zur Darstellung gelangen.

Wir folgen dieser Betrachtungsweise, wenn wir im gegenwärtigen Abschnitte zunächst den Heilsaneignungsprozeß oder den Heilsweg als die grundlegende Bethätigung der Gnade des hl. Geistes am sündigen Menschen, gemäß biblisch-kirchlicher Norm und christlicher Erfahrung, des Genaueren schildern. An die Spitze dieser Schilderung gehört 1) die Lehre vom hl. Geist selbst, sowie von der hl. Schrift als der urkundlichen Grundform und Grundlage (dem göttlichen Programm) der Gnadenwirkungen des Geistes. Ihr hat sich anzuschließen 2) die Lehre vom rechtfertigenden Glauben als des menschlicherseits behufs Empfangs der Gnade des hl. Geistes darzubringenden Verhaltens. Den Abschluß bildet 3) die Lehre von der Heilsordnung, oder der Stufenfolge der heilszueignenden Gnadenakte des hl. Geistes. Zur Rechtfertigung dieser Partition, soweit sie die Miteinbeziehung des Lehrstücks von der hl. Schrift betrifft, s. die Anm. am Schlusse des zunächst folgenden Abschnitts.

I. **Der hl. Geist und die Heilsurkunde.** Was hier, sowie in den folgenden Abschnitten vom hl. Geist zu lehren ist, betrifft nicht dessen innergöttliches

Verhältnis zum Vater und Sohne, sondern sein offenbarendes Wirken nach außen, soweit es nicht schon beim weltschöpferischen Thun Gottes (gemäß (1 Mos. 1, 2; Ps. 33, 6 ꝛc.) zur Sprache kommen mußte. — Der hl. Geist ist diejenige göttliche Offenbarungspotenz oder Heilskausalität, welche der sündigen Welt die Gnade Gottes nahebringt und zueignet, das gnadespendende und -versiegelnde Prinzip der Gottheit. Wohl wird die Gnade gelegentlich auch speziell Gott dem Sohne attribuiert (besonders Joh. 1, 14. 16; 2 Kor. 13, 13; Eph. 1, 7; Tit. 3, 7), oder auch Gotte, wie er sich in Jesu Christo geoffenbaret (Eph. 1, 6; Tit. 2, 11 ꝛc.). Aber als vollziehendes, zueignendes, das hohe Heilsgut uns innerlich nahebringendes Prinzip kommt auch da stets der heil. Geist in Betracht: s. besonders Röm. 5, 2—5. Er ist ja der Geist Christi (*πνεῦμα Χριστοῦ*, Röm. 8, 11; 1 Kor. 12, 3), von diesem verheißen (Joh. 7, 39. 14, 26. 15, 26. 16, 7; Akt. 1, 5) und mitgeteilt (Joh. 20, 22; Akt. 2, 33), das Heilswerk des Sohnes weiterführend (Joh. 14, 26. 16, 13 f.). Er ist das Prinzip des neuen Lebens in der Gnade, das durch Christum für die Menschheit begonnen hat (Apg. 19, 2; Röm. 8, 2 f.; 1 Joh. 3, 24), oder auch das verklärte und verklärende „Amt des Geistes“ (*διακονία τοῦ πνεύματος ἐν δόξῃ*), welches im Neuen Bunde an die Stelle des tötenden Amtes des Gesetzesbuchstabens (*διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν*, 2 Kor. 3, 7 f.) getreten ist. Die Funktionen oder Gnadenwirkungen (operationes gratiae) dieses Prinzips des altteſt. Gnadenreichs hat man, zwar noch nicht im scholastisch-orthodoxen, aber doch im pietistischen Stadium der dogmatischen Lehrbildung, in mehrerlei Arten eingeteilt, die man (gemäß jenem Ausdruck *διακονία* „Amt“ in 2 Kor. 3, 7 f., gemäß den Vorhersagungen Christi vom Wirken des hl. Geistes, welchen er den Seinen senden werde, in Joh. 14—16, sowie zugleich auch gemäß der Stelle 2 Tim. 3, 16) als das vierfache Amt des hl. Geistes beschrieben hat. Nach S. J. Baumgarten und den folgenden Dogmatikern schließt diese vierfache Wirkungsweise in sich

1) ein officium elenchticum, Strafamt, bestehend im rügenden Überführen von der Sünde und deren Verdammungswürdigkeit: Joh. 16, 8; 2 Tim. 3, 16;
2) ein off. didascalicum, Lehramt, nach Joh. 14, 26. 16, 3 f., und 2 Tim. 3, 16;
3) ein off. paedeuticum, Buß- und Besserungsamt, nach Röm. 8, 14 und 2 Tim. l. c.;
4) ein off. paracleticum, Trostamt, nach Joh. 15, 26. 16, 7; Röm. 8, 16. 26.

Trotz ihres guten Begründetseins in der Schrift — denn höchstens die Unterscheidung eines besonderen Besserungsamts neben dem Lehramt könnte als überflüssig zu beseitigen, Nr. 3 also mit Nr. 2 zusammenzuziehen sein — hat diese Lehrweise in obiger schematischer Ausbildung erst verhältnismäßig spät in die evangelisch-kirchliche Überlieferung Eingang gefunden. Unbestimmtere Anklänge an sie bieten freilich auch schon ältere Quellen mehrfach dar, z. B. die symbolischen Bücher (C. A. a. III, 5; misso in corda eorum Spiritu S., qui regat, consoletur ac vivificet eos, ac defendat adversus diabolum et vim peccati), die Predigt- und Erbauungsliteratur, auch das evangelische Kirchenlied (z. B. in Luthers „Nu freut euch, liebe Christen gemein“, die vorletzte Strophe: „. . . Der dich in Trübnis trösten soll Und lehren mich erkennen wohl Und in der Wahrheit leiten“). Einige schon ältere Schematismen betreffen ferner die verschiedenen Formen und Eigenschaften der Gnade des hl.

Geistes. So die schon von Augustin im Gegensatze zum Pelagianismus aufgestellte Unterscheidung einer gratia praeveniens, operans und cooperans (samt der späteren semipelagianischen Entstellung dieser Lehrweise, kraft deren die Scholastik des späteren Mittelalters die beiden Stufen der gratia gratis data und der gratia gratum faciens unterschied); desgleichen die in der F. C. im antiprädestinatianischen Interesse hervorgehobenen affectiones gratiae, nämlich ihre Universalität, Resistibilität und Amissibilität. Über die letzteren wurde schon oben bei der Gnadenwahllehre gehandelt (S. 119 f.). Jene erstere Partition aber findet ihre naturgemäßere Stelle innerhalb der Lehre von der Heilsordnung, wo wir auf sie zurückkommen werden (s. u. III). Dagegen ist ein hier noch eingehend zu erörternder Punkt die Lehre von derjenigen grundleglichen Gnadenwirkung des hl. Geistes, worauf jene mehrfache Weise seiner Amtsübung oder seines „Dienstes" beruht, oder von der offenbarenden Kundgebung, auf welche er mit seinem Straf-, Lehr- und Trostamt immer wieder sich zurückbezieht. Es ist dies

Die hl. Schrift als göttlich inspirierte Offenbarungsurkunde (*Γραφὴ θεόπνευστος*). Sie ist um so notwendiger in enger Verbindung mit dem Dogma vom hl. Geist zu behandeln, je unzweifelhafter die Inspiration oder Theopneustie, das Eingegebensein von und Durchdrungensein mit hl. Geist, als das charakteristische Merkmal zu gelten hat, wodurch sich die hl. Schrift von allen übrigen Arten von Büchern oder Urkunden unterscheidet. Dies besagen ebensowohl ihre Definitionen in den orthodox-dogmatischen Systemen (z. B. Hollaz: Scr. S. est verbum Dei a Prophetis et Apostolis ex inspiratione divina consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem), als ihre Selbstaussagen über ihre Wesen und ihren Ursprung.

Schon *1.* die Namen der heil. Schrift — soweit sie im N. T. vorkommen, fast sämtliche zunächst nur aufs A. T. bezüglich, aber von diesem aus frühzeitig in der Christenheit auf das Ganze übertragen — weisen mehr oder minder direkt auf ihren göttlichen Ursprung und Charakter hin. Sie sind dreierlei Art; entweder a) durch ihre Prädikatslosigkeit auf das Schlechthinige und Unvergleichliche ihrer Bedeutung hinweisend: *ἡ γραφή* oder *αἱ γραφαί, τὰ γράμματα*, Joh. 19, 26; Akt. 8, 32; Mt. 22, 29 2c.; oder b) mit gewissen auszeichnenden Attributen versehen, wie *ἱερὰ γράμματα, γραφαὶ ἁγίαι*, Röm. 1, 2, oder *γρ. θεόπνευστος* 2 Tim. 3, 16; oder c) direkt Gott als Urheber nennend, wie *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2, — mit welcher letzteren Bezeichnungsweise die bekannten Citationsformeln sich berühren, wie Hebr. 3, 7 (*λέγει τὸ πν. ἅγ.*); Hebr. 9, 8. 10, 15; 1 Tim. 1, 1; vgl. Apok. 2, 7. 17. 29. 3, 6 2c.; auch 1 Kor. 7, 40. 14, 37; 1 Thess. 2, 13. Ferner *2.* kommen als wichtige Selbstzeugnisse der heiligen Schrift für ihr göttliches Eingegebensein in Betracht: a) innerhalb des Alten, wie des Neuen Testaments die zahlreichen Beispiele erfüllter Vorhersagungen der Propheten (der sogen. Weissagungsbeweis; vgl. für seine hohe Bedeutung, soweit es sich um die atl. proph. Literatur handelt, besonders König, Der Offenbarungsbegriff des A. T.s 1882, I, 6; in Bezug aufs N. T. aber: Mosheim, De prophetis N. Ti., 1732; J. G. Knapp, De dono proph. in N. T., 1755; N. Bonwetsch, in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1884, S. 408 ff.); b) innerhalb des N. T.s speziell einerseits die wiederholten Zurückweisungen aufs A. T. als göttliche Schrift: Mt. 5, 17; Lk. 24, 45; Joh.

5, 39. 10, 35; 2 Petr. 1, 19 f.; 2 Tim. 3, 15, andererseits die vorwärtsweisenden Aussagen Christi über den heil. Geist als Quelle und Grundlage des Lehrzeugnisses seiner Jünger: Mt. 10, 20. 24, 35; Joh. 14, 16. 15, 26. 16, 7 ff.; Akt. 1, 5; vgl. 2, 1 ff. 4, 31 rc.

Zu diesen biblischen Bezeugungen der Thatsächlichkeit des göttlichen Ursprungs der Schrift treten hinzu die nach- oder außerbiblischen Beweise. Sie sind doppelter Art:

1) Indicia s. κριτήρια externa, dem Bereiche der geschichtlich hervorgetretenen Wirkungen der Bibel als Gotteswort angehörig; insbesondere a) ihre teils formalen teils inhaltlichen Vorzüge vor allen übrigen Religionsurkunden (die unvergleichliche Kraft und Schönheit der Diktion der hl. Schrift A. wie N. T.s, als der Sprache des himmlischen Hofs" [Ötinger]); b) ihr Sich-anpassen an das geistliche Bedürfnis der Geringen ebensowohl, wie der Hohen, der πτωχοὶ τῷ πνεύματι, wie der wahrhaft Weisen (Fluvius, in quo agnus peditat et elephas natat, Greg. M.); c) ihre unvergängliche Lebenskraft, erfahrungsmäßig bezeugt an den Herzen und am Leben vieler Millionen aus allen Völkern und Stämmen der Erde; d) die geschichtsphilosophisch demonstrierbare Notwendigkeit ihres Inhalts zur Errettung und Bewahrung der Menschheit (vgl. u. a. Ebrard, Dk. I, 29 ff.); e) das übereinstimmende Zeugnis der Kirche aller bisherigen Jahrhunderte. — Wichtiger als alle diese äußeren Beweise — deren die ältere Dogmatik noch viel zahlreichere nennt, dabei freilich auch solche von sehr zweifelhaftem Werte, z. B. bei Hollaz: Scripturae antiquitas; martyrum constantia; inflictae contemptoribus verbi div. poenae gravissimae etc. — ist

2) Das κριτήριον internum, bestehend im Zeugnis des hl. Geistes im menschlichen Herzen (1 Kor. 2, 13 f.; Röm. 8, 16; auch 1 Joh. 5, 6; 1 Theff. 1, 5). Vgl. Hollaz: Testimonium internum Sp. sancti, cor humanum certificans et obsignans, et praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaquae fide credendi divinam Scr. sacrae originem, und Quenstedt: . . . . . ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et Spir. sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio. Hauptsächlich auf diesem Zeugnis des hl. Geistes, das als innerer Erfahrungsbeweis des christlich-religiösen Subjekts jenem äußeren Erfahrungsbeweise der gesamten Kirche ergänzend und bestätigend entgegenkommt, beruht die Annahme einer Inspiration (d. W. gebildet nach gr. θεόπνευστος, divinitus inspirata, 2 Tim. 3, 16) oder vielmehr einer Reihe von inspiratorischen Akten, als des Mittels, dessen sich Gott zur Hervorbringung der Schrift bedient habe.

Begriff und Art dieser Inspiration dachte die ältere Kirche sich, ähnlich wie Philo und die jüdische Synagoge, abstrakt supranatural, als einen Prozeß mechanischen Eingebens oder Einblasens, wobei die biblischen Schriftsteller dem Gottesgeiste als passive Organe dienten, sich zu ihm verhielten wie die Zither zum Plektron (Justin, Coh. ad Graec. etc) oder wie die Flöte zum Flötenbläser (Athenagoras, Leg. pro Chr., 9). So auch die Scholastik, sowohl die katholische des Mittelalters, wie die altprotestantische des 17. Jahrhunderts. Vgl. die Definition bei Baier: Div. inspiratio est actio eiusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium obiectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scribentium et voluntatem eorum ad scribendum excitavit. Desgleichen die genauere Analyse dieses Vorgangs, als bestehend aus: a) impulsus ad scribendum (nach 2 Mos. 17, 14; Jes. 8, 1 ff.; 2 Petr. 1, 19 rc.); b) suggestio tam rerum quam verborum (s. sugg. realis et verbalis; die erstere bewiesen mit Stellen wie Joh. 14, 26; 2 Tim. 3, 16, die letztere aus 2 Mos. 34, 27 f.;

1 Kor. 2, 12 f.) wozu einige noch hinzufügen c) eine directio (qua Sp. S. animos in scribendo ab errore immunes servavit). Für das letzte dieser drei Momente vgl. Quenstedts Analyse des Begriffs der göttl. Weltregierung als eine impeditio, directio u. determinatio in sich schließend (oben S. 107). — Daß diese Lehrweise, die Grundlage derartiger abenteuerlicher Behauptungen wie die vom Inspiriertsein selbst der hebräischen Vokalpunkte des A. T.s (Joh. Gerhard, die Buxtorfe, die Form. Consensus Helv.), weder biblisch begründbar, noch durch das religiös-dogmatische Bedürfnis irgendwie erfordert sei, erkannte die gläubige evangelische Theologie, nachdem schon im 17. Jahrhundert L. Cappellus in der reformierten und Calixt in der lutherischen Kirche ihr zu widersprechen gewagt, seit der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer allgemeiner. Pfaff (De praeiudicatis opinionibus in relig. chr. fugiendis 1716) unterschied verschiedene Grade der Eingebung bei den biblischen Schriftstellern: revelatio in ignotis; directio s. gubernatio in cognitis; permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis. Weiter gingen die Wolfianer Baumg., Carpzov &c. Bei der Annahme eines gewissen, vor Irrtümern bewahrenden Beistands des hl. Geistes wollten die besonneneren Übergangstheologen stehen bleiben, bes. Töllner (1772), während J. D. Michaelis in Aufl. 2 seiner Dg. 1774 über ihn hinausging und offen bekannte, das innere Zeugnis des hl. Geistes „niemals in seinem Leben vernommen zu haben". Der völligen Leugnung einer eigentlichen Inspiration seitens des Rationalismus, der dieselbe in „religiöse Gesinnung" oder Begeisterung umdeutete, stellten die Supranaturalisten die Annahme eines Bewahrtbleibens der Schriftsteller vor Irrtümern wenigstens in Glaubenssachen sowie die Betonung der fides humana der Bibel im ganzen wie einzelnen (vgl. u.) entgegen. Unter der Einwirkung von Schleiermacher, Twesten, Rothe, Tholuck, v. Hofmann, Delitzsch &c. teils spekulativ vertieft, teils kritisch geläutert, beherrscht dieser gemäßigt supranaturalistische Inspirationsbegriff dermalen die weitesten Kreise der positiv-evangelischen Theologie Deutschlands und der Nachbarländer — allerdings nicht ohne manchen Widerspruch im altorthodoxen Sinne, z. B. auf reformierter Seite bei **Kohlbrügge**, **Gaußen** (Theopneustie, 1842), **Kuyper** (Die heutige Schriftkritik mit ihren Gefahren für die Gemeinde Gottes, Amsterdam 1881), **Faucher** (Observations laïques sur les tendances actuelles de la théologie, Nîmes 1889); auf lutherischer Seite besonders bei Ferd. **Walther** in St. Louis (Was lehren die neuen orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration? 1871) und der von ihm geleiteten Missourisynode, bei A. **Frantz** (Die Inspiration, insbes. die Verbalinspir. der h. Schrift, Bernburg 1885)*), sowie neuestens bei W. **Rohnert**, Die Insp. der h. Schrift und ihre Bestreitung, Leipz. 1889).**)

Nach der modernen wissenschaftlich vermittelten Fortbildung, bezw. Umbildung des Inspirationsbegriffs ist ein nicht sowohl unbedingt göttlicher als vielmehr gottmenschlicher Ursprung und Charakter der Schrift zu lehren. An der Schrift im Ganzen, wie an den einzelnen Büchern, ist auch die Knechtsgestalt, d. h. die menschliche, gewisse Unvollkommenheiten und nebensächliche Irrtümer bedingende Wesensseite anzuerkennen und im Auge zu behalten. Das geoffenbarte Gotteswort ist, nach Analogie weder der monophysitischen, noch der nestorianischen, sondern vielmehr der chalcedonensischen Lehre von Christo zu betrachten; demgemäß weder zu lehren: „Die Bibel **ist** Gottes Wort" (im unbedingten Sinne), noch: „sie **enthält** Gottes Wort", sondern: „sie ist Gottes Wort auf organische, heilsgeschichtlich vermittelte Weise." Die biblischen Schriftsteller sind nicht als ihrer menschlichen Freiheit beraubt, sondern als in einem Zustande höchster Steigerung und Förderung ihrer Geisteskräfte befindlich zu denken oder, was wesentlich dasselbe besagt: statt einer mechanischen und magischen **Verbalinspiration** ist eine

---

*) Die Darlegungen dieser Frantzschen Schrift tragen übrigens nicht unbedingt repristinatorischen Charakter, sondern streben nach einer Vermittlung des alt-orthodoxen Inspirationsbegriffs mit den Auffassungsweisen neuerer offenbarungsgläubiger Theologen. Viel schroffer ist der von Rohnert eingenommene Standpunkt; er dringt, wesentlich so wie Walther u. die Missourier auf Rückkehr zum buchstäbl. Inspirationsglauben des 16. u. 17. Jahrhunderts.

**) In der röm.-kath. Kirche hat bes. Franz **Schmid** (De inspirationis bibliorum vi ac ratione. Brix. 1885, und: Die neusten Kontroversen über die Inspiration, in d. Ztschr. f. kath. Theol. 1885, IV u. 1886, I) für Wiederherstellung des altscholast. Inspirationsbegriffs plädiert. Vgl. P. Schanz, Apologetik, II, 1888, S. 318 ff.

organische, psychologisch und religiös vermittelte Personalinspiration zu lehren (so namentlich Rothe, J. T. Beck, Kübel — s. des letzteren „Unterschied zwisch. pos. u. lib. Richtung" 2c. S. 123 ff.). Endlich ist der Stufenunterschied der Inspiration gehörig zu beachten, welcher zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Teile des Gottesworts besteht: dort Gesetz, hier Evangelium (vgl. Joh. 1, 17); dort Weissagung, hier Erfüllung; dort Vorbereitung, hier Vollendung des Heils; dort mehr Furcht, hier mehr Liebe (vgl. Augustin Quaest. in Exod. Opp. t. III, p. 445, sowie als neuere, mehr wissenschaftlich gehaltene Ausführung über diesen Gradunterschied: W. Volck in der Kanonik, Hdb. I, 1, S. 133 ff. und 136 ff.). Desgleichen ist auch innerhalb beider Testamente der bald höhere, bald niedere Grad von Inspiration, oder der Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften (im A. T.: Apokryphen) wahrzunehmen (vgl. Volck, l. c. 727 ff.).

Diesem Verhältnisse zwischen älterem, schroff supranaturalistischem und zwischen neuerem wissenschaftlich vermitteltem und gemildertem Inspirationsbegriff entspricht der andersartige Sinn, der bei den Vertretern jenes ersteren und bei den Anhängern des letzteren mit denjenigen Eigenschaften der Schrift, auf welchen ihre äußere Glaubhaftigkeit, die sogenannte fides humana beruht, verbunden wird. Es sind dies die Eigenschaften, worin die menschliche Seite der hl. Schrift sich darstellt, insbesondere a) die Authentie der biblischen Bücher — von den Anhängern des älteren Inspirationsbegriffs mehr in buchstäblichem Sinne erfordert, von den Neueren freier gefaßt, so daß ein Unterschied zwischen dem hl. Geist als primärem, und zwischen dem betreffenden menschlichen Schriftsteller als sekundärem Autor statuiert und betreffs des letzteren eventuell (wie z. B. bei manchen Pss., bei 2 Petr. 2c.) eine Irrtümlichkeit der Tradition als möglich zugestanden wird; b) die Axiopistie oder Zuverlässigkeit der Bibel hinsichtlich ihres Inhalts (— wo gleichfalls auf dem Standpunkt des modernen Inspirationsbegriffs freier verfahren und das Vorkommen von Widersprüchen in Nebensächlichem [nicht zur Heilssubstanz Gehörigem], sowie von kleineren Irrtümern, besonders bei Zahlen, Namen u. dergl. eingeräumt wird); c) der Integrität sowohl des Schriftkanons im ganzen (integritas totalis, qua nullum e libris canonicis periisse constat), wie seiner einzelnen Bestandteile (integr. partialis). Die letztere Eigenschaft wird bei den Älteren mehr absolut gefaßt, das Recht der Texteskritik einschränkend, bei den Neueren mehr relativ, sowohl der niederen wie der höheren Textkritik freie Bewegung verstattend.

Eine weitere Gruppe von eigenschaftlichen Bestimmungen der Bibel, betreffs deren je nach dem älteren oder dem moderneren Inspirationsbegriff eine verschiedene Vorstellungsweise gilt, betrifft die der inneren oder höheren Dignität der hl. Schrift (ihrer fides divina) zu grundliegenden sogenannten Affektionen. Es sind dies die die göttliche Wesensseite der göttlich-menschlichen Offenbarungsurkunde konstituierenden Eigenschaften, in sich begreifend insbesondere ihre höhere Autorität, ihre Leichtfaßlichkeit (Perspicuität) oder Geeignetheit für das menschliche Lernbedürfnis und ihre Heilsnotwendigkeit, kraft deren sie das zur Aneignung des Heils Erforderliche vollgenügend enthält und ebendeshalb der Christenheit im ganzen wie im einzelnen unentbehrlich ist.

Die ältere kirchliche Dogmatik lehrt solcher affectiones Scripturae S., d. h. auf der Inspiration beruhender Unterscheidungsmerkmale der Schrift (attributa, inspirationi divinae innixa, quibus Scriptura S. ab omni librorum genere diversa, divinam revelationem suppedidat) in der Hauptsache eine Vierzahl kennen:

1. **Auctoritas**, das **Ansehen** der Bibel als göttlich eingegebener Urkunde der Religion der Wahrheit; zerfallend in
   a) auctoritas **causativa**, qua Scr. S. assensum credendorum in intellectu hominis generat et confirmat;
   b) auct. **normativa et judicialis**, qua (sec. F. C. p. 518) „sola Scr. S. judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda" — also die untrügliche Richterin und Schlichterin aller theologischen Lehrstreitigkeiten.
2. **Perspicuitas** oder genauer: Persp. **finalis**, i. e. ea praestantia, qua quae sunt ad salutem necessaria, accomodate ad omnium ingenia exponit (Reinh.), in diesem Sinne auch wohl noch näher bestimmt durch die Attribute: a) non absoluta sed **ordinata**, an religiöse und wissenschaftliche Vorkenntnisse des Lesers und Hörers geknüpft; b) **gradualis**, d. i. neben deutlicheren Lehraufschlüssen (den sogen. sedes doctrinae oder loci classici) auch dunklere Aussagen darbietend; c) non tam rerum quam verborum, d. i. viele unendlich tiefe und mysteriöse, obschon ihrem sprachlichen Sinne nach hinreichend deutlich ausgedrückte Lehrwahrheiten in sich schließend.
   Ein Synonym oder Annexum der Perspikuität ist noch die **semetipsam interpretandi facultas**, d. i. die Eigenschaft, kraft deren die Bibel **sich selbst** auslegt, nämlich ihre dunkleren Stellen durch klarere Parallelen verdeutlicht und so das Auslegungsverfahren secundum analogiam Scr. sacrae oder anal. fidei ermöglicht (vgl. die Hermeneutik, I, 1, S. 164 ff.).
3. **Sufficientia s. perfectio finalis**, qua Scr. plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam, atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria (Quenst.). Es ist diejenige Eigenschaft, welche die evangelische Kirche einerseits gegenüber der papistischen Gleichstellung der Tradition mit der hl. Schrift, andererseits gegenüber der Behauptung der Schwarmgeister (Münzer, Carlstadt, Schwenkfeldt, d. Quäker ꝛc.) von einer direkten Erleuchtung mittelst des lumen internum betont; in dieser Beziehung auch wohl als **necessitas** Scr. sacrae (Unentbehrlichkeit der Bibel für die Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes) formuliert.
4. **Efficacia** (efficacitas): ea praestantia, qua ad instituendos, corrigendos et tranquillandos hominum animos maxime idonea est (Reinh.) — die Haupteigenschaft der Bibel, sofern sie als Gnadenmittel der Kirche wirkt, daher unten, bei Darlegung des betr. Lehrstücks nochmals zu traktieren.

Auch bezüglich dieser Reihe bibliologischer Attribute urteilt selbstverständlich der moderne Inspirationsgläubige mehrfach anders als der Anhänger des älteren Inspirationsbegriffs. So, was die Handhabung der Bibel als normativer und richterlicher Autorität bei Lehrkontroversen betrifft, wo die Möglichkeit einer nur teilweisen und unvollständigen Beilegung des betreffenden Streits durch die Schriftinstanz nicht selten zugestanden werden muß. Desgleichen hinsichtlich der Perspicuitätsfragen, wo die vorhandenen hermeneutischen Schwierigkeiten unbefangener gewürdigt werden und einem Mißbrauch des Grundsatzes der Glaubensanalogie im Dienste dogmatischer Exegese gründlicher entgegengearbeitet wird. Ferner auch betreffs der Suffizienz der Bibel, welche Eigenschaft auf modernem Standpunkte auch zum Interesse und Bedürfnis der Kirche im Ganzen, statt zum Heilsbedürfnis nur der Einzelnen Christen in Beziehung gesetzt wird (vgl. darüber Volck, Hdb. I, 1, S. 144 ff.).

**Anm.** Noch ist auf die innige Beziehung zwischen den Affektionen des inspirierten Gottesworts und zwischen den Ämtern des hl. Geistes: dem munus elencht., paedeut., didascalicum und paracleticum hinzuweisen. Diese Funktionen des unsichtbaren Urhebers, der die hl. Schrift ebensowohl im Einzelnen hervorgebracht, wie ihre Teile zu einem Ganzen zusammengefügt hat, offenbaren erst dadurch sich in ganzer Fülle und Anschaulichkeit, daß sie der h. Schrift, dieser mit oberstem richterlichen Ansehen begabten, für Hohe wie Niedere gleich klaren und leichtfaßlichen, alles Heilsnotwendige in trefflichster Fassung in sich begreifenden, ebendarum aufs Gewaltigste wirksamen Quelle alles Lichts und Trostes, sich als des Mediums bedienen, ohne welches sie — im nachapostolischen Entwicklungsstadium der Kirche wenigstens

— überhaupt sich nicht kundgeben. Was es um das Strafamt, das Lehr- und das Trostamt des hl. Geistes ist, das wird nur der wahrhaft inne, der die Schrift ihre volle Wirkung auf sein Herz und Leben bethätigen läßt. Eine relative Verteilung der sich bethätigenden Offizien des Paraklet auf die Hauptbestandteile der hl. Schrift wird hiebei allerdings insoweit stattfinden, als das off. elencht. (sowie das paedeut.) mehr durchs A. T., das didascal. und das paracleticum mehr durchs Neue ihre Wirkungen kundgeben. Doch läßt eine abstrakte Scheidung dieser Momente sich keinenfalls durchführen, da ja auch das A. T. bereits evangelische (didaskalisch-parakletische) Elemente in reicher Fülle in sich schließt, und da umgekehrt im N. T. Elenchtisches und Pädeutisches ꝛc., dem Gesetz und der Prophetie des Alten Bundes Verwandtes, reichlich vorhanden ist; vgl. unten V. — Auf jeden Fall rechtfertigt die hier angedeutete Vielseitigkeit und Tiefe der Beziehung zwischen dem Lehrstück vom hl. Geist und dem von der Schrift die Stelle, welche wir dem letzteren durch seine Einfügung am hiesigen Orte erteilt haben. Auch in den beiden folgenden Abschnitten, bes. bei dem unter III über die vocatio und illuminatio Auszuführenden, werden noch mehrere der Fäden aufzuzeigen sein, welche das bibliologische Lehrstück mit dem von der gratia Sp. S. applicatrix zu einem unauflöslichen Ganzen verknüpfen.

II. **Der rechtfertigende Glaube.** Auf menschlicher Seite ist die Teilhaberschaft am Besitz der Gnade des hl. Geistes, oder kürzer am Gnadenstande (status gratiae) bedingt durch dasjenige Verhalten, welches **Glaube** oder, bei genauerer Bezeichnung seiner religiösen Beziehung und Wirkung: **rechtfertigender** oder **beseligender Glaube** heißt (fides iustificans; salvifica). Schon das A. T. stellte an die rechten Gotteskinder die Forderung des Glaubens — allerdings noch minder ausschließlich betont wie im N. T., dabei auch formal anders geartet: mit stärkerem Hervortreten des Moments des Vertrauens oder Sichverlassens (הֶאֱמִין) auf Gott als unsichtbaren Hort und Helfer, dabei das messianische Heil stets als ein nicht schon vorhandenes, sondern erst für die Zukunft verheißenes voraussetzend. Von Abel, Henoch, Noah (1 Mos. 6, 8 ff.), und besonders von Abraham an (1 Mos. 15, 6), bis ins Prophetenzeitalter (Josaphat: 2 Chr. 20, 20; vgl. Jesaja, K. 7, 9. 28, 16; Habak., K. 2, 4), ja bis in die späte nachprophetische Zeit (2 Makk. 6, 18 ff. 7, 7 ff.) hinein, führt das N. T. eine stattliche Schar solcher vorchristlicher Glaubensheroen, eine Wolke von Zeugen für die heilswirkende Kraft der fides Vet. Testamenti uns vor (Hebr. 11, 3—40; vgl. Röm. 4, 1—22; Gal. 3, 5 ff.). Im N. T. aber wird der Glaube, stets bezogen auf die in Jesu Christo erschienene heilsame Gnade Gottes (Tit. 2, 11; vgl. Joh. 1, 16. 14, 9), zum eigentlichen religiösen **Zentralbegriffe**, zur soteriologischen Grundforderung und alleinigen Heilsbedingung. Diese Grundforderung spricht nicht bloß Paulus „der Apostel des Glaubens" immer wiederholt aus, am ergreifendsten und gewaltigsten in den Briefen an die Römer und die Galater: sondern ganz ebenso stark tritt dieselbe beim Jünger der Liebe Johannes in den Vordergrund (Joh. 20, 29—31; 1 Joh. 1, 3. 3, 23. 5, 1 ff.). Nicht minder energische Herolde hat sie an den übrigen Evangelisten (Mk. 1, 15. 16, 16; Mt. 8, 13. 9, 22. 29. 15, 28. 28, 19; Lk. 7, 36 ff. 19, 1 ff. 23, 40 ff.; Akt. 16, 31), desgleichen an den sonstigen Schriftstellern (1 Petr. 1, 8; 2 Petr. 1, 5; Jud. 20), auch an Jakobus, dessen Warnung vor nicht werkthätigem toten Glauben die πίστις an den „Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus" nicht bekämpfen, sondern lediglich sicher stellen und vor fälschenden und verderbenden Einflüssen bewahren will (Jak. 2, 1—26).

Auch in der Entwicklung des kirchlichen Dogma hat der Glaube die grundlegende und zentrale Geltung, die ihm in der Urgestalt der christlichen Heilslehre zukommt, trotz vorübergehender Trübungen und Verdunkelungen immer wieder aufs neue erstritten. Unter dem Einflusse der Mönchsmoral

und der durch die kirchliche Hierarchie begünstigten Werkheiligkeit und religiösen Unselbständigkeit der Laien erstarrte und entleerte sich gegen das Mittelalter hin der christliche Glaubensbegriff mehr und mehr. Die Scholastik unterschied zwischen fides implicita s. informis, d. i. dem die überlieferte Kirchenlehre im Allgemeinen annehmenden und für wahr haltenden Autoritätsglauben, der noch eine niedere oder rohere Stufe der Religiosität bezeichne (daher informis), und zwischen fides formata, sc. caritate, d. i. dem mit Werken der Liebe und des Gehorsams verbundenen Glauben (Gal. 5, 6). Nur diesen letzteren ließ sie als wirkliche christliche Tugend gelten, legte aber eben damit alles Hauptgewicht auf die Werkthätigkeit und ließ die Bedeutung des Glaubens an sich zu einem äußerlichen Wissen um den Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre, also zu einem historischen Fürwahrhalten herabsinken. Hiegegen erklärte sich mit Energie die Reformation, indem sie statt jenes generellen und impliziten Autoritätsglaubens, welcher ohne sittlichen Wert sei, da ihn auch böse Menschen, ja nach Jak. 2, 19 selbst die Dämonen haben könnten, die fides specialis, d. h. die herzlich vertrauende Hingabe an Christi sündenvergebendes Verdienst, als alleiniges Mittel zur Heilsaneignung setzte. So die C. A. a. 20, § 23: Nomen fidei non significat tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et in diabolo, sed significat fidem, quae non tantum credit historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet remissionem peccatorum. Ähnlich die Apol. p. 95 f., 101. 139, die F. C. p. 615 sq.; desgl. alle Hauptsymbole der Reformierten, s. bes. C. Helv. II, 16. Als zu diesem speziellen Heilsglauben gehörig werden aufgezählt die drei Grundfaktoren: a) notitia historiae (das Wissen, und zwar das explizite, klarbewußte Wissen um die Heilsthatsachen); b) assensus (die willige, nicht bloß generelle, sondern spezielle Zustimmung zu dem in Jesu Christo erschlossenen Heilswege als dem allein rettenden); c) fiducia, der Willensakt, wodurch der Sünder das Heil in Christo persönlich sich zueignet, mit herzlicher Zuversicht es ergreift und sich seiner fest getröstet. Vgl. außer jenen Symbolstellen, bes. denen der Apologie (p. 125: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, h. e. et velle et accipere hoc, quod in promissione offertur), und der Helv. (II, 16: Fides enim chr. non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei etc.), die Definitionen der Dogmatiker, wie Chemnitz: Fidei salvificae inest notitia, assensus et fiducia, etc.; Quenstedt: Fides, quae iustificat, est notitia, assensus, fiducia; qua iustificat, est nuda apprehensio beneficiorum Messiae passiva etc.

Aus der letzteren Definition erhellt, daß als Hauptmoment im Wesen des Glaubens die fiducia, die persönliche Aneignung und feste Ergreifung des Heils in Christo, zu gelten hat. Ein bloßer Assensus- oder Überzeugungsglaube, mag er sich auf noch so reiche historische und logische Argumente stützen, bleibt doch tote Orthodoxie. Lebenzeugend im Dienste des Reiches Christi wirkt allein der in kindlich vertrauensvoller Hingabe an den Herrn bestehende Herzensglaube der fiducia (der Senfkornglaube, Mt. 17, 20). — In dieser Weise voll und frisch gefaßt, ist der Glaube das alleinige Mittel zur Aneignung unseres Heils (organon receptivum salutis, Holl.); er verschafft

uns volle und ganze Vergebung unserer Sünden, ohne daß Werke der Liebe ergänzend zu ihm hinzutreten müßten (Apol. p. 100: Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem).

Diesem paulinisch runden und vollen Begriffe des Glaubens — gebildet auf Grund der Aussprüche Röm. 1, 17. 3, 21 ff. 4, 6 ff. 5, 1 ff.; Gal. 2, 15; Eph. 2, 8 ff.; Kol. 1, 22 2c., und daher Luthers Hinzufügung des Wörtleins „allein" zu der Stelle Röm. 3, 28 als vollkommen zusammenhangsgemäß und sachlich korrekt anerkennend, — entspricht denn auch die Darstellung der Form oder Art, wie der Glaube das persönliche Heil des Einzelnen wirkt. Er thut dies vermittelst des Akts der Rechtfertigung (justificatio), der in nichts anderem als im Sündenerlaß aus freier göttlicher Gnade oder in Anerkennung des Sünders als gerecht um des Mittlerverdiensts Jesu Christi willen besteht. Rechtfertigen ist schon nach biblischem Sprachgebrauche s. v. a. gerechtsprechen (justum pronuntiare, declarare, nicht j. reddere. Selbst das alttestamentliche הִצְדִּיק (1 Mos. 15, 6; 2 Mos. 23, 5; 5 Mos. 5, 1; Jesaja 5, 23 2c.) hat in den allermeisten Fällen (Dan. 12, 3 etwa ausgenommen) deklarative, nicht redditive Bedeutung. Noch ausnahmsloser gilt das vom neutestamentlichen δικαιοῦν (denn Apok. 22, 11, wo man früher einen Beleg für den redditiven Sinn finden wollte, ist nicht δικαιωθήτω zu lesen, sondern δικαιοσύνην ποιησάτω); vergl. außer den paulinischen Hauptstellen (Röm. 3 u. 4, 5, 10; Gal. 2 u. 3; 2 Kor. 5, 21 2c.) auch Mt. 11, 19. 12, 37; Lk. 7, 29. 16, 15. 18, 13 2c. Mit vollem Rechte hält daher die evangelische Kirche — im Gegensatz zur römisch-scholastischen Fassung der Rechtfertigung als eines actus physicus s. hyperphysicus, bestehend aus Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit (infusio justitiae s. gratiae) — am forensischen oder juridischen Rechtfertigungsbegriffe fest. Die Rechtfertigung ist actus Dei forensis, quo peccator justus declaratur. Sie besteht lediglich aus den beiden Momenten: a) der Sündenvergebung, remissio peccatorum, als negativem Faktor (actus privativus), b) der Zurechnung des Verdienstes Christi, imputatio meriti s. iustitiae Christi als positiver Seite. Von einem anderen Verdienste als demjenigen Christi kann beim Vollzug des Rechtfertigungsprozesses keine Rede sein; der gerechtfertigt werdende sündige Mensch ist so gänzlich unfrei und ohnmächtig zum Guten, daß er weder ein Billigkeits- noch ein Würdigkeitsverdienst darzubringen vermag (meritum congrui, nach scholastischer Lehre das durch entgegenkommendes Verhalten zur grat. praeveniens menschlicherseits erworbene Verdienst niederen Grades; merit. e condigno das durch die in den Bekehrten einwohnende göttliche Gnade, die gr. cooperans, gewirkte höhere Verdienst, welches wirklichen Anspruch auf den Lohn der Seligkeit erteilt). Demnach gehören zur Rechtfertigung nach evangelischem Begriffe wesentlich die drei Stücke: Gottes Gnade, Christi Verdienst und der beides ergreifende Glaube des Menschen (F. C. p. 615: Ad justificationem tantum haec requiruntur: gratia Dei, meritum Christi et fides; ähnlich schon Apol. p. 96, 53; vgl. C. A. a. 4 und 20). Oder, wie die altprotestantische Scholastik dies formuliert: Causa justificationis est triplex:

1) causa efficiens: Dei gratia;
2) causa meritoria: Christi satisfactio;
3) causa apprehendens s. ὄργανον ληπτικόν: fides salvifica.

Dieser biblisch korrekte solifidistische Rechtfertigungsbegriff ist, als der articulus stantis et cadentis ecclesiae (vgl. A. Smalc. II, 1, p. 300), aufrechtzuerhalten nicht bloß gegenüber den bereits hervorgehobenen römisch-katholischen Lehrabweichungen (justitia infusa; fides formata; der Glaube nur initium, fundam. et radix justificationis, laut Trident. Sess. VI, c. 8), sondern nicht minder gegenüber den verschiedenen Versuchen zu seiner Alterierung oder Abschwächung, welche innerhalb des Protestantismus hervorgetreten sind. Dahin gehören

a) die Osiandrische und mystische (Schwenkfeldt-Weigelsche, neuestens zum Teil auch durch J. T. Beck vertretene) Auffassung der Rechtfertigung als einer wesentlichen Einwohnung Christi im Menschen, mit welcher zugleich auch schon die Heiligung gegeben sei (s. dagegen schon F. C. p. 529. 623 und vgl. die unten, S. 171, angeführten Schriften v. Ebrard, Gestrin &c. gegen Beck);

b) die philippistisch-majoristische These: bona opera necessaria esse ad salutem, sofern sie in Bezug auf die Rechtfertigung (in articulo iustificationis) behauptet und damit die sola fides als Rechtfertigungsursache preisgegeben wird (s. dagegen F. C. p. 531, 629 sq.);

c) die arminianische Behauptung: es rechtfertige nicht der Glaube an sich, sondern nur sofern er lebendig sei (fides, non quae viva, sed quatenus viva est oder obsequiosa fiducia, Conf. Remonstr. 11, 1; Apol. Conf. Rem. p. 113), samt den ähnlichen Darstellungen moderner Synergisten (wie A. Hahn, annähernderweise auch Martensen) &c.;

d) die von Hengstenberg (1867) versuchte Fassung der Rechtfertigung als eines stufenweise fortschreitenden Prozesses, der mit der Heiligung zwar nicht identisch, aber doch ihr analog sei (wogegen Preuß, Dorner, Beyer &c: — s. S. 171);

e) die modern-rationalistische Entleerung des Glaubensinhalts oder verkümmernde Zurückstellung des objektiven Glaubens der Kirche (der fides, quae creditur) hinter das subjektive Glauben (die fides qua creditur): s. dawider bes. Sartorius, Soli Deo gloria (Stuttg. 1859), S. 159 f.; Schmidt, der Protestantenverein &c. (1873), S. 42 ff.;

f) die von dem englischen Theologen James Stuart (Principles of Christianity, London 1888) versuchte Verkehrung des forensischen Rechtfertigungsbegriffs in sein Gegenteil, mittelst redditiver Fassung des biblischen Begriffs *δικαιοῦν* und gänzlicher Beseitigung des Moments der imputatio;

g) die Ritschlsche Alterierung des evangelisch-kirchlichen Rechtfertigungsbegriffes. Dieselbe begreift hauptsächlich drei Momente in sich: *α*) die Überordnung der Heilsthatsache der Rechtfertigung über die der Versöhnung, wodurch die letztere faktisch zu einer Art von Selbsterlösung des Menschen wird (vgl. oben S. 151); *β*) die Leugnung des Stattfindens einer eigentlichen Individualrechtfertigung oder die Behauptung: als Korrelat der *ἀπολύτρωσις* und der *δικαίωσις* sei überall die christliche Gemeinde im Ganzen, nicht der einzelne Christ zu denken; *γ*) die eben hieraus fließende faktische Umkehrung des Verhältnisses von Buße und Glaube, verbunden mit pelagianisierender Vorordnung der Heiligung

vor der Rechtfertigung. Vgl. die unten angeführten Bestreitungen dieser Lehrweise durch Lipsius, Kübel, Weiffenbach 2c.

III. **Die Heilsordnung oder der Stufengang der Heilsaneignung** (σωτηριοποιΐα, ordo s. oeconomia salutis). Die Rechtfertigung durch den Glauben bildet zwar den zentralen Hauptakt, wodurch der Eintritt des Sünders in den Gnadenstand sich vollzieht, aber sie bewirkt diesen Eintritt nicht ohne gewisse andere Akte der Gnade, die ihr teils zur Vorbereitung, teils zur Bewährung und Befestigung gereichen. Dieselben bilden mit ihr zusammen das System der Heilsökonomie oder der Gnadenordnung, das erst ziemlich spät zu klarbestimmter Durchbildung und fester Stellung im soteriologischen Lehrganzen gelangt ist. Seine Stelle vertrat früher die Augustinische Unterscheidung der drei Gnadenstufen: grat. praeveniens, operans, cooperans (oben, S. 157). Die reformatorischen Symbole deuten einen Stufengang der Heilsaneignung zuweilen an (s. bes. Luthers Cat., min. p. 358 beim 3. Artikel: „... berufen, erleuchtet, geheiligt und erhalten"; desgl. C. A. a. 4—6; Apol. p. 94 sq.; F. C. p. 600), aber mit wechselnder Terminologie und ohne festbestimmte Ordnung aller einzelnen Momente. Nur die Aufeinanderfolge von 1) Rechtfertigung und 2) neuem Gehorsam oder Heiligung stand dem ev.-theol. Bewußtsein im 16. und 17. Jahrhundert ganz fest; in betreff der Kollokation der übrigen Heilsstufen fand vieles Schwanken und manches unklare Ineinandermischen disparater Momente statt. Das letztere geht z. B. bei König (1664) so weit, daß derselbe in betreff der unio mystica, regeneratio, justificatio und renovatio meint: „fiunt enim haec apotelesmata omnia simul et in instanti", also (ähnlich wie auch Quenstedt) das objektive Unterschiedensein dieser einzelnen Akte gänzlich verkennt. Erst seit Calov, der dem betreffenden Lehrstück die Überschrift σωτηριοποιΐα erteilte, begann man genauerer Fixierung des salutis consequendae modus nachzustreben, und erst unter dem Einflusse des Pietismus hat eine festere Reihenfolge sich allmählich gebildet. Vgl. Hollaz: gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, inhabitans, renovans, conservans, glorificans — sowie die später von Carpzov, Baumg., Reinhard 2c. hiemit (unter der Überschrift: de ordine s. oeconomia salutis) vorgenommenen teilweisen Vereinfachungen, woraus sich die jetzt meist angenommene Stufenfolge: vocatio, illuminatio, conversio (nebst regeneratio und unio mystica), sanctificatio (s. renovatio, s. nova obedientia) hervorgebildet hat.

*1.* Die **Berufung** (vocatio, sc. ad salutem, ad regnum Christi) bildet samt der Erleuchtung die durch die grat. praeveniens des h. Geistes gewirkte Anbahnung oder Vorbereitung des Heilsbesitzes. Der zugrundliegende ntl. Begriff der κλῆσις Mt. 9, 13. 22, 14; Lk. 14, 16—24 (vgl. κλητοί: Röm. 1, 6 f. 8, 28 ff.; 1 Kor. 1, 2; κεκλημένοι Hebr. 9, 15; auch 2 Tim. 1, 9; 2 Petr. 1, 3 2c.) nötigt keineswegs dazu, mit der älteren Dogmatik bloß die Nichtchristen (homines extra ecclesiam constitutos, Hollaz) als Gegenstände der berufenden Thätigkeit des h. Geistes zu denken. Immerhin mag (mit Quenstedt, Hollaz u. a.) für diese Nichtchristen eine besondere Art der Berufung: die voc. generalis s. paedagogica statuiert und (auf Grund von Akt. 14, 17. 17, 25 ff.; Röm. 2, 4) von der eigentlichen, der voc. specialis s. propria unterschieden werden. Diese voc. specialis kann wieder ordinaria sein (durch die Predigt des Worts vermittelt), oder extraordinaria s. miraculosa, wie bei Abraham,

Paulus, den Magiern ꝛc. Im Gegensatze zur Gnadenwahllehre der Calvinisten werden der vocatio verschiedene Prädikate erteilt; sie ist a) seria, non simulata (Lk. 14, 23; Hebr. 3, 7 f.); b) efficax (Lk. 14, 24; Mt. 4, 20. 9, 9 u. Par.); c) resistibilis Akt. 13, 46; Röm. 10, 16. 21); d) inevitabilis (Röm. 1, 16. 10, 18; Mt. 24, 14 ꝛc.); e) universalis (Mt. 16, 20. 28, 19; Mk. 16, 15; Akt. 1, 6 ff.; Röm. 10, 18; Kol. 1, 6. 23). Daß die letztere Eigenschaft bereits zu der Apostel Zeiten thatsächlich realisiert gewesen sei, bemühten sich die älteren Orthodoxen, wie Quenstedt, durch allerhand Künstlichkeiten (z. B. durch den Satz: quo non venit ἀποστολή, eo ἐπιστολή: durch Versuche, einzelne Apostel oder deren Gehilfen bis nach Amerika gelangen zu lassen) zu erweisen. Richtiger hat man seit der pietistischen Zeit an eine idealere, mehr auf zukünftige Entwicklungen des Reiches Gottes verweisende Fassung dieses Begriffs der voc. univ. sich gewöhnt.

2. Die **Erleuchtung** (φωτισμός, illuminatio) ist wesentlich nur die innere Seite des berufenden Thuns des hl. Geistes, nämlich die Bewirkung der Heilserkenntnis (zuerst in Gestalt der fides implicita, dann mehr und mehr als f. explicita s. specialis) durch das Evangelium in den Herzen der Menschen; vgl. die biblischen Grundstellen Joh. 1, 5. 3, 19; Röm. 13, 12; Eph. 1, 17 f. 5, 8. 14; Kol. 1, 13; Hebr. 6, 9 (auch das symbolische Äquivalent des φωτίζειν: die „Salbung" mit dem hl. Geiste: 2 Kor. 1, 21; Joh. 2, 20. 27; Apok. 3, 18). Auch hier wird zunächst eine göttliche unmittelbare oder wunderbare Art des Vorgangs (die illum. immediata = der Inspiration der Propheten und Apostel) und eine durchs Wort Gottes vermittelte oder reguläre Art unterschieden. Für die letztere wird (im Gegensatze zum lumen internum der Mystiker und Fanatiker, sowie zu der katholischerseits behaupteten angeblichen Inspiration der kirchlichen Synoden) als jetzt noch stattfindend anerkannt. Nur auf sie beziehen sich die weiteren Einteilungen 1) in legalis und evangelica; 2) in naturalis (durch das s. g. lumen naturae, die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis oder s. g. natürlichen Religion) und supernaturalis; desgleichen die extensiven und intensiven gradus illuminationis, welche nach Akt. 18, 24 f.; 1 Kor. 12, 11 f.; Eph. 4, 7 unterschieden werden, sowie endlich die Prädikate: seria, efficax ꝛc., welche auch hier, wie bei der Berufung in antiprädestinatianischer Tendenz zur Aufzählung gelangen. — Einige Neuere, bes. Kahnis und Frank, lassen die Erleuchtung überhaupt keine selbständige Stufe der Heilsordnung bilden, sondern mit der Berufung wesentlich zusammenfallen. — Eine untergeordnete Zwischenstufe zwischen Berufung (nebst Erleuchtung) und Bekehrung bildet noch:

die **Erweckung** — (ein nach Eph. 5, 14: ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ νεκρῶν gebildeter Ausdruck): das Vorspiel der Bekehrung, nach den älteren Dogmatikern s. v. a. prima initia fidei et conversionis, hier aber noch mehr vernachlässigt, dagegen angelegentlicher als besonderes Moment betont seit den pietistischen und methodistischen Bewegungen im vorigen Jahrhundert. Nach Neueren ist die Erweckung „eine Heimsuchung des Geistes mit dem mächtigen Ruf der Gnade, aber noch nicht das bleibende Einwohnen der Gnade wirkend" (Martensen), oder: „die Geburtswehen des neuen Menschen, die bei vielen nicht zum vollen Siege durchdringen" (Thomasius).

3. Die **Bekehrung** (ἐπιστροφή, conversio — nach Ps. 51, 15; Jer. 24, 7.

31,18; Ez. 3,19. 18,21 ff. 33,11 ff.; Mk. 4,12; Lk. 22,32; Akt. 3,19; 1 Petr. 2,25 ꝛc.), das Werk der gratia operans s. convertens, fällt mit der Rechtfertigung faktisch zusammen. Sie ist die erste durchgreifende Erfahrung der rechtfertigenden Gnade Gottes seitens des Sünders, der von dem Momente dieser Erfahrung an vom Sündenjoche frei zu werden beginnt und aus einem Knechte der Sünde in ein Kind Gottes umgewandelt wird; vgl. F. C. p. 608: Conversio enim hominis talis est immutatio per operationem Spiritus s. in hominis intellectu, voluntate et corde, qua homo potest oblatam gratiam apprehendere. Sofern sie eigentlich von der Gnade bewirkt wird und der Mensch als „Bekehrtwerdender" sich noch passiv verhält, erscheint sie als Neubelebung, Umschaffung zu neuem geistlich-ethischem Dasein oder Wiedergeburt (vgl. von jenen biblischen Stellen besonders Jer. 31,18; 1 Petr. 2,25). Andererseits trägt sie aber auch doch den Charakter einer selbstthätigen Umkehr des Menschen zu Gott, eines Sichbekehrens (vgl. ἐπιστρέφειν in Ps. 51,15; Jer. 24,7; Lk. 22,32; Akt. 3,19) einer Willensumwandlung, wozu der Mensch ermahnt werden kann (vgl. Jer. 5,7. 25,5. 35,15; Ps. 95,7; Akt. 3,19; Hebr. 4,7 ꝛc.), worin also sein Wille sich nicht mehr ganz unthätig oder passiv verhält (vgl. Joh. 5,40 und Mt. 23,37: καί οὐκ ἠθελήσατε). Die lutherische Kirchenlehre unterscheidet hienach eine conversio sensu passivo s. conv. intransitiva (vgl. F. C. p. 526: hominis voluntas in conversione habet se pure passive) und eine conv. sensu activo s. transitiva (vgl. F. C. p. 604: „Quamprimum Spiritus S. opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit tunc cooperari possumus et debemus" etc.). Auf diesem Doppelsinn des Begriffs der Bekehrung, oder richtiger auf diesem Zusammentreffen eines noch passiven und eines in gewissem Sinne schon aktiven Verhaltens des Menschen im Bekehrungsakte, beruht es, daß mehrere Synonyma des Ausdrucks conversio vorkommen, welche bald mehr die transitive, bald mehr die intransitive Seite des Aktes hervortreten lassen. Das Erstere gilt vom ersten, das Zweite von den übrigen dieser Synonyma.

a) **Buße**, μετάνοια, poenitentia, die aktive Bekehrung oder Umkehr des Sünders von seinem Sündenwege zu Gott (Mk. 1,15. 6,12; Lk. 24,47; Akt. 2,38. 3,19; Röm. 2,4; 2 Petr. 3,9; Apok. 2,5. 3,3), bestehend gemäß evangelischer Fassung (s. C. A. a. 12; C. Helv. II, 14) aus den beiden Momenten 1) der Reue oder Zerknirschung über die Sünde (contritio) und 2) des tröstenden Heilsglaubens (fides salvifica); dabei je nach den verschiedenen Umständen, unter welchen sie erfolgt, mit verschiedenen besonderen Attributen bezeichnet, α) poenit. prima s. magna; β) p. quotidiana (Luth. im Kl. Kat., 4. Hauptstück: „tägliche Reue und Buße); γ) p. iterata lapsorum; δ) p. sera (auf dem Todbette, oder wie beim Schächer am Kreuze — vgl. die lis terministica, oben S. 107). Über den evangelischerseits verworfenen oder doch nur ganz bedingterweise zugestandenen Sakramentscharakter der Buße s. u. (K. V).

b) **Wiedergeburt**, regeneratio, nach Joh. 3,3.5; Tit. 3,5; 1 Petr. 9,23; Jak. 1,18 (vgl. Lk. 15,32 das ἀναζῆν des verlorenen Sohns) — die das passive Verhalten des Menschen in der Bekehrung am stärksten betonende Bezeichnungsweise; orthodoxerseits ursprünglich noch im wesentlichen synonym mit iustificatio oder remissio peccatorum gebraucht (so besonders bei Melanchthon in der Apol., vgl. Loofs, Stud. u. Krit. 1884, IV, sowie Eichhorn, ebd.

1887, III), später, namentlich seit der F. Conc., aus antireformiertem Interesse mehr nur auf die Taufe angewandt, dagegen pietistischer- und methodistischerseits mit Vorliebe zur Benennung des Bekehrungsaktes gebraucht und als Ausgangspunkt für eine besondere „Theologie der Wiedergeborenen" (theol. regenitorum) geltend gemacht.

c) **Versiegelung** mit dem heil. Geiste, ein mit Beziehung auf 2 Kor. 1, 22; Eph. 1, 13. 4, 30 f. (vgl. auch Röm. 8, 23; 2 Kor. 5, 5; Apok. 7, 2 ff.) gebildeter Ausdruck; besonders beliebt in der dogmatischen Terminologie des Pietismus (vgl. J. Ad. Steinmetz [† 1762], Schriftgemäße Betrachtung von der Versiegelung der Gläubigen, 2. A. 1770; Ph. Dav. Burk [† 1770], Rechtfertigung und Versöhnung, neue Ausgabe 1854), wo er die vollständige Bekehrung oder Wiedergeburt, mit hauptsächlicher Rücksicht auf das Moment der Heilsgewißheit, bezeichnet.

d) **Mystische Vereinigung** (unio mystica, auch wohl desponsatio mit Bezug auf Hos. 2, 2 ff.; 2 Kor. 1, 22, oder inhabitatio); aus Joh. 14, 23. 17, 26; Gal. 2, 20; Röm. 8, 1. 16, 11; 1 Joh. 1, 3. 4, 16 hergeleiteter Name, zu besonders kräftiger Betonung der Momente der Innigkeit und Gegenseitigkeit der Gemeinschaft wiedergeborner Christen mit Gott im heiligen Geist dienend. Die ältere Dogmatik definiert diese un. myst. (wegen Joh. 14, 23. 17, 26) als Vereinigung der ganzen heiligen Dreieinigkeit, dazu auch der menschlichen Natur des Gottmenschen mit dem Bekehrten, gemäß den tiefsinnigen, teilweise aber auch spielenden Beschreibungen bei Phil. Nikolai (Freudenspiegel des ewigen Lebens 1599; Theoria vitae aeternae 1606); vgl. die Definitionen bei König: actus gratiae Sp. S. applicatricis, quo substantia fidelium substantiae S. Trinitatis et carnis Christi, mediante fide . . . . jungitur, bei Hollaz: coniunctio spiritualis Dei triunius cum homine justificato, ꝛc. Die Vorstellung einer pantheistischen Vermischung oder Transformation (Vergottung, wie in der Lehrweise unkirchlicher Mystiker, z. B. Schwenkfeldts, Weigels ꝛc.) wird dabei abgewehrt, desgl. die socinianisch-arminianische Abschwächung der Union zu einem bloßen Nahesein des hl. Geistes verworfen. Ja, manche orthodoxen Darsteller lassen den Akt zeitlich mit der iustificatio und regeneratio wesentlich in Eins zusammenfallen. Erst ein neuerer Lehrtropus hat die un. myst. zu einer selbständigen Hauptstufe des Heilsprozesses gestaltet und ihr nach der sanctificatio ihre Stelle angewiesen (Reinhard, Hase). Dadurch wird aber eine nicht unbedenkliche Annäherung an die gleich nachher zu erwähnende methodistische Lehre von einer doppelten Bekehrung bewirkt.

4. **Die Heiligung** (ἁγιασμός, sanctificatio), benannt nach Joh. 17, 17; Röm. 6, 19; 1 Kor. 6, 11; 1 Theſſ. 4, 3. 7. 5, 18 — vgl. auch ἁγιωσύνη: 2 Kor. 7, 1) ist das Werk der gratia cooperans s. perficiens im Menschen, durch dessen eigene kräftige Mitwirkung unabänderlich bedingt. Sie ist die Frucht und Folge der durch den hl. Geist gewirkten Bekehrung, das Stadium der individuellen Heilsentwicklung, wo der rechtfertigende Glaube sich mehr und mehr thätig erweist in Werken der Liebe (gemäß Joh. 15, 1 ff.; 1 Joh. 4, 16 ff. 5, 1; Gal. 5, 6 ꝛc.). Sie geht notwendig (vgl. C. A. a. 6) und sofort (quamprimum, F. C. p. 604) aus der Bekehrung hervor, ist aber in keiner Weise — weder gemäß Osianderschem mystischem, noch gemäß Mel.-Majorschem synergistischem Lehrtropus (oben, S. 165) — mit der Bekehrung oder mit der Rechtfertigung zu

konfundieren. Bis zu absoluter Vollendung gelangt das Heiligungswerk im Diesseits bei keinem Menschen. Eine sanctitas consummata besitzen nur die vollendeten Gerechten des Jenseits; hienieden hört der Kampf zwischen Fleisch und Geist, also auch das Sündigen oder Straucheln niemals auf (vgl. Röm. 7,13 ff.; Gal. 5,17; Phil. 3,12; Jak. 3,2; 1 Joh. 1,8. 2,1 ꝛc.), bleibt daher die sanctitas immer eine inchoata und imperfecta. Es gilt dies ebensowohl gegenüber der römischen Lehre von der Vollbringung überverdienstlicher Werke (der Armut, der Keuschheit, des Gehorsams, gemäß den consilia evangelica) durch die Heiligen, wie gegenüber der enthusiastischen Vollkommenheitsdoktrin der Wiedertäufer, der Baptisten, Quäker und Methodisten. Von ihnen hat besonders die letztgenannte Sekte neuerdings, durch die Nordamerikaner Finney, Inskip, Pears. Smith, Moody, sehr eifrig die schriftwidrige und ethisch bedenkliche Forderung einer doppelten Wiedergeburt (einer ersten, bei der Bekehrung, und einer zweiten, mit der Heiligung identischen) oder, was dasselbe: eines Eintretens der Heiligung in Gestalt eines momentanen Akts von viel durchgreifenderer Wirkung, als die erste Bekehrung, zu verbreiten gesucht. Weder diese Plötzlichkeit des Heilungsprozesses, noch die angeblich darauf folgende Wirkung einer völligen Sündefreiheit des Geheiligten (gemäß mißgedeuteten Schriftstellen wie Mt. 5,18; 1 Joh. 3,9. 5,18 ꝛc.) sind mit der gesunden Gestalt der evangelischen Kirchenlehre vereinbar. Vgl. außer den obigen Schriftzeugnissen für eine im Diesseits stets unvollendet bleibende Heiligkeit die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassenden Aussagen der Symbole (besonders C. A. a. 12: Damnant Anabaptistas, qui contendunt quibusdam tantam perfectionem in hac vita contingere, ut peccare non possint; Apol. p. 194; Nemo tantum facit, quantum lex requirit; F. C. p. 607. 641; ähnlich auch die calvinistischen Bekenntnisse, z. B. C. Helv. II, 16: Imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum), sowie die entsprechenden Vota der älteren wie neueren kirchlichen Dogmatiker (Hollaz: Renovatio hominis iustificati manet imperfecta in hac vita; vgl. Thomasius, Kahnis, Luthardt, Dorner, Frank ꝛc.).

Auch für den Begriff der santificatio sind verschiedene Synonyma im älteren wie neueren dogmatischen Sprachgebrauche vorhanden, welche bald diese, bald jene Seite des betreffenden Prozesses oder Zustands bestimmter hervorheben. Man könnte (wie u. a. Frank II, 347 ff. thut) auch wohl der unio mystica ihre Stelle unter diesen besonderen Momenten oder Modifikationen des Heiligungslebens anweisen, was freilich leicht zu Folgerungen im Sinne jener methodistischen Vollkommenheitslehre führen könnte und daher zweckmäßiger vermieden wird. Dagegen gehören jedenfalls hierher die Namen:

a) Neuer Gehorsam, nova obedientia, die eigentlich klassische Bezeichnung der Heiligung während der Epoche der lutherischen Symbolbildung, gebildet nach Stellen wie Röm. 6,17. 16,19; 2 Kor. 2,9. 10,5 f.; 1 Petr. 1,22 und häufig gebraucht in den Symbolen (C. A. art. 6, Überschr.; F. C. p. 625. 640 ꝛc.).

b) Erneuerung, renovatio, nach Tit. 3,5; Eph. 4,23; Kol. 3,9 f.; Röm. 6,3 f.; bei engerem Anschlusse an die letzteren Stellen auch wohl bezeichnet als „Ausziehen des alten Menschen“ (vgl. Gal. 3,27) oder als „Wandel im neuen Leben“ (= im Lichte, 1 Joh. 1,7; Eph. 5,9, oder im Geiste, Gal. 5,25)

— bevorzugt vor den übrigen Synon. seitens einiger neueren Dogmatiker (z. B. H. Schmid, Frank, dagegen in der älteren Dogmatik meist als wesentlich eins mit regeneratio behandelt (s. o.).

c) **Erhaltung** oder **Bewahrung**, conservatio, nach Joh. 17, 11. 15 (τηρεῖν); 1 Petr. 1, 5 (φρουρεῖν); 2 Tim. 1, 12—14 (φυλάττειν); 2 Thess. 3, 3 (στηρίζειν καὶ φυλάττειν); 2 Kor. 1, 21 (βεβαιοῦν); vgl. 2 Petr. 1, 10, sowie die noch umständlicheren Schilderungen dieses Bewahrungs- und Bewährungsprozesses in Stellen wie 1 Kor. 15, 58; 1 Petr. 5, 10. Dazu Symbolaussagen wie Kl. Kat. p. 358 (3. Hauptst.) und 359 f. (3. und 6. Bitte); Apol. p. 143; F. C. p. 708 ꝛc.

Zur Lehre vom hl. Geist im allgem. vgl. außer Kahnis u. Guers (o. S. 113) noch: H. Th. Schnabel, Die Kirche u. der Paraklet. Gotha 1880. Th. Hahn, Habt ihr den hl. Geist empfangen? Strehlen 1884. M. Kähler, Das schriftmäßige Bekenntnis zum Geiste Christi (Kirchl. Monatsschr. 1884, Dezb.). C. K. Ball, The dispensation of the Spirit. Lond. 1887. Gloel, Der h. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.

Zur Bibliologie vgl. im Allg. die Kanonik, Hdb. I, 1, 117 ff. und die das. angef. Lit.

Zur Lehre vom Schriftganzen ist hier nachzutragen: Aegid. Hunnius, De maiestate, auctoritate, fide ac certitudine Scripturae, prophetarum et apostolorum. Veteris et Novi Testamenti. Francof. 1591; Viteb. 1607 (für die Zeit der älteren Orthodoxie die wichtigste Monographie über den Gegenstd.). || A. H. Charteris, Canonicity. A collection of Early Testimonies to the canonical Books of the N. T. Edinb., 1880. Ders., The New Testam. Scriptures; their Claims, Hist. & Authority, London 1883. J. Cramer, De Kanon der h. Schrift in de vier erste eeuwen der chr. Kerk. Amst. 1883 (nebst späteren Fortsetzungen). G. T. Ladd, The doctrine of Sacred Scripture. A crit., hist. and dogmat. Inquiry etc. N. York & Edinb. 1883. || G. Schnedermann, Der chr. Glaube und die h. Schrift. Basel 1884. A. W. Dieckhoff, Das gepredigte Wort und die h. Schrift. Rost. 1887. || K. Walz, Die Lehre der Kirche von der h. Schrift, nach der Schrift selbst geprüft. Gekr. Preisschrift, Leiden 1884.

Inspirationslehre. S. die von Volck, Hdb. I, 1, S. 148, angeführte Lit., und vgl. zu deren Ergänzung, bes. was frühere englische Schriften hierüber betrifft: John Pye Smith, The Scripture Testimony to the Messiah, 5. edit., Edinburgh 1859, I, p. 57 ff. Für die neueste Zeit einerseits Walther, Kuyper, Faucher, Rohnert u. andere Erneuerer des altorthod. Standpunkts (s. o. S. 159); andrerseits J. J. van Oosterzee, Theopneustie, Utrecht 1882 u. Th. E. Daubanton, De Theopneustie der hl. Schrift, ibid. 1882 (geg. Kuyper). Vom letzteren auch eine Monographie über die Suffizienz der Bibel: De Algenoegzamheid der hl. Schrift, Utr. 1882.

Glaube und Rechtfertigung. J. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund u. Bedeutung für Erkennen u. Leben der Kirche, Gött. 1859. || Hoelemann, De justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus ter in N. T. memoratis comm. exeg. Lips. 1867. E. Sartorius, Soli Deo gloria. Vergl. Würdigung ꝛc., Stuttg. 1859 (insbes. S. 125. 151 ff.). Kesch, Die luth. Rechtfertigungslehre, 1868. Koopmann, Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben 1870. Münkel, Die Rechtf. (in s. Nachgelass. Schr., herausg. v. Frommel, Hannover 1889). || Gegen Hengstenberg („Über die Br. des Jakobus", Ev. KZ. 1866) insbes.: Dorner u. Herrmann, Die Rechtf. durch den Gl.; zwei Vorträge, 1867; E. Preuß, Die R. des Sünders vor Gott, 1867; Frz. Beyer, Die Lehre v. d. Rechtf., im Bew. d. Gl. 1868; Riggenbach, Die R. des Sünders vor Gott durch den Gl., Theol. Stud. u. Krit. 1868, II. || Gegen Beck insbes.: A. Ebrard, Sola! Wissenschaftl. Beleuchtung von D. Becks L. v. der Rechtf., in Briefen, Erl. 1870. Gestrin (luth. Pfarrer in Finnland), Zeugnis f. die luth. Lehre v. d. Rechtf. gegenüber der Beckschen Richtung, 1877 (in schwed. Spr.). A. Gretillat, Beck et sa doctrine de la justification (Revue de théol. et de philos., 1884). || Ritschl (L. v. Rechtf. ꝛc 2. A., III, 26 ff.); s. u. a. H. Weiß, Über das Wesen des persönl. Christenstands (Theol. Stud. u. Kritt. 1881, III u. 1885, III); Kübel, Unterschied ꝛc. S. 72 ff.; R. A. Lipsius, Die Ritschl'sche Theol., Leipzig 1888; W. Weiffenbach, Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung? Friedberg 1887; W. Schmidt, Die Gefahren der Ritschl'schen Theol. f. die Kirche, Berl. 1888, S. 22 ff.; auch Frank II, 315 ff.; Dorner II, 279 ff.

Heilsordnung. David Hollaz, Evang. Gnadenordnung, in vier Gesprächen. Neue Ausg., Basel 1866. Ph. Dav. Burk a. a. O. (o., S. 169). || Über Bekehrung insbesondere: Jo. Musaei Tract. theol. de conversione hominis peccatoris ad Deum, 1661. || Über

myst. Einwohnung: Krebs, De unionis mysticae quam vocant doctrinae lutheranae origine et progressu sec. XVII, 1871. Vgl. Th. Wangemann, Chr. Glaubenslehre für Gebildete aller Stände u. Bekenntnisse (vom Prinzip der Unio myst. aus). Berlin 1865. || Gegenüber den Ritschlschen Angriffen auf die L. v. der Un. mystica (Lehre v. d. Rechtf. und Vers. III, 157 ff.; auch Theol. u. Metaph., 2. A. 1882 und Gesch. des Piet. II, 1, S. 21 ff.; vgl. Herrmann, D. Verkehr d. Chr. m. Gott, 1886, ꝛc.); s. bes.: A. Müller, Das gute Recht der evang. Lehre v. der Un. myst. und ihre Befehdung durch R. u. seine Schule, Halle 1888, sowie (geg. Herrm.) Luthardt, in d. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1886 u. 87. — Zur methodist. Lehre v. der Heiligung u. v. d. Vollkommenheit: Jacoby, Handb. d. Method. 2. A. 1855, S. 254 ff.; vgl. Joh. Jüngst, Wesen u. Berechtigung d. Method., Gotha 1876; L. Davies, Wesleyan Methodism, im Contemp. Rev., Jan. 1876; G. Plitt, Die Albrechtsl. oder d. ev. Gemeinschaft 1877; A. H. (Franke), Leben u. Wirken des Rev. Charles Finney, Köln 1879 ꝛc. Zur theol. Kritik dieser Lehre: Ritschl, Rechtf. ꝛc. III, 618 ff. H. H. Wendt, Die chr. Lehre v. der menschl. Vollkommenheit, Gött. 1882. O. Kirn, Die chr. Vollkommenheit (Theol. Studien aus Württemb. 1882, I). W. Krüger, Lehrt der Apostel Joh. die Sündlosigkeit der Wiedergeborenen? (Kirchl. Monatsschr. 1884, I). Röm.-kath. Darstellung der Heilsaneignungslehre: J. H. Oswald, Die Lehre v. d. Heiligung, d. i. Gnade, Rechtfertigung, Gnadenwahl im Sinne des kath. Dogm. dargestellt. 3. Aufl. Paderb. 1885.

## 5. Der Glaubenslehre fünfter Teil: Die Lehre von der Kirche und den kirchlichen Gnadenmitteln (Ekklesiologie).

Die Gesamtheit der den Heilsweg Wandelnden bildet die Kirche, d. h. die christliche Heilsgemeinschaft oder Heilsanstalt, welche den Bestand und Fortgang des Gnadenwerks des heil. Geistes für die Bekenner Christi sichert und deren einstiges Gelangen in das vollendete Gottesreich des seligen Jenseits vorbereitet. Zwei Stücke sind es, deren Betrachtung in Bezug hierauf uns obliegt: Das Wesen und Wirken der Kirche in der Gegenwart, oder im diesseitigen Äon, und ihr Verhältnis zum zukünftigen Äon oder ihre einstige Überführung in das Reich der Vollendung. Im ersten dieser Lehrstücke stellt die heilsgeschichtliche Fortsetzung des Hohenpriesteramts, im zweiten die des königlichen Amtes Christi sich dar (vgl. oben, S. 154). Ein Hineinspielen königlicher Funktionen des erhöhten Heilands auch schon in die ekklesiologische Sphäre ist dabei so wenig ausgeschlossen, wie umgekehrt ein Fortwirken seines hohenpriesterlichen Sühnens und Fürbittens ins Bereich jener letzten Dinge hinein. Der HErr ist ja Priester und König in Einem, ein Hohepriester nach Melchisedeks Weise (Ps. 110; Hebr. 6, 20 ff.; 8, 1); ebendarum stehen sie beide im engsten Zusammenhange: sein kirchenleitendes und sein kirchen- und weltvollendendes Walten. Die Verbindung beider Lehrstücke: des ekklesiologischen und des eschatologischen, zu einem Ganzen, wie die früheren Auflagen d. Hdb. an dieser Stelle sie vollzogen, rechtfertigt sich unter mehrfachem Gesichtspunkte. Der ganze ekklesiologisch-eschatologische Abschnitt begreift dann vier Unterabteilungen in sich: 1) die Lehre von der Heilsanstalt und ihrem Amt; 2) die Lehre von den kirchlichen Gnadenmitteln; 3) die Lehre vom Übergang der einzelnen Glieder der Kirche aus dem Diesseits ins Jenseits, oder von den „letzten Dingen des Menschen"; 4) die Lehre vom einstigen Übergang der gesamten Heilsgemeinschaft aus der zeitlichen in die ewige Existenzform, oder von den „letzten Dingen der Kirche und der Welt". — Da jedes dieser vier Lehrstücke, besonders infolge der durch die partikularkirchliche Zerspaltung der Christenheit bedingten Lehrgegensätze, zur Verarbeitung beträchtlicher Stoffmassen an biblisch-theologischem, dogmenhistorisch-symbolischem und spekula-

tivem Material nötigt, so wird durch Abtrennung und gesonderte Behandlung der beiden, die letzten Dinge betreffenden Abteilungen eine größere Übersichtlichkeit erzielt. Wir werden, indem wir im folgenden gemäß diesem Gesichtspunkt verfahren, zunächst zwei Paare ekklesiologischer Lehrstücke: von der Kirche und dem kirchl. Amt, und vom Wort Gottes und den Sakramenten, zu behandeln haben.

I. **Die Heilsanstalt und ihr Amt.** Die Kirche ist die vom heiligen Geist durch das Wort zusammenberufene und geleitete Versammlung oder Gemeinschaft der Teilhaber am Heil in Christo. Sie ist die „Tochter" nicht die „Mutter" des göttlichen Worts (Eccl. est filia, nata ex verbo, non est mater verbi, Luth., Enarr. in Gen. II, 243). Obschon Inhaberin und Verwalterin des Worts als Gnadenmittels, ist sie doch Produkt des Worts als einziger kirchengründender, die Erstlinge der Erwählten um Christum sammelnder Macht. Jenem Akt der Urzeugung des heil. Geistes am ersten christl. Pfingstfeste verdankt sie selbst ihr Dasein; die sich daran schließenden Akte der Fortzeugung, wodurch Gotteskinder in Christo gesammelt werden bis ans Ende der Tage, hat sie zu vermitteln. Was sie selbst ursprünglich empfangen, hat sie auszuteilen und zu geben bis zum Schlusse des Weltlaufs. In dieser ihrer Doppelstellung zum hl. Geiste, durch den sie geworden und der durch sie sich mitteilt und sein Wort ausbreitet bis an die Enden der Erde, tritt anschaulich zu tage die tiefsinnige Wahrheit des Worts von dem „Einen Leib und Einen Geist" (Eph. 4, 4), vom Gebundensein „des Geists an die Kirche und der Kirche an den Geist und seine Gnade" (Iren. adv. haer. III, 24: „Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Sp. Dei, illic Ecclesia et omnis gratia").

Auch die biblischen Namen der Kirche samt den sie betreffenden Aussagen des Herrn und der Apostel, heben die innige Zusammengehörigkeit von Kirche und Geist bald in der einen, bald in der anderen besonderen Richtung hervor. Dem alttestam. קָהָל Versammlung, Volksgemeinde (Exod. 16, 3; Deut. 31, 30), oder קְהַל י' Gottesgemeinde: 3 Mos. 16, 3; Nehem. 13, 1, entspricht im N. T. ἐκκλησία, d. i. Gesamtheit der Berufenen, der aus der sündigen, gottentfremdeten Welt zu Gott hin Berufenen — in dieser absoluten Fassung, ohne näherbestimmenden Zusatz, bes. oft in der Apg. vorkommend (2, 47. 5, 11. 9, 31. 12, 1 ꝛc.; auch 1 Kor. 6, 4. 14, 4. 5. 12; Eph. 1, 22. 3, 10. 21 ꝛc.); daneben auch als ἐκκλ. τοῦ Χριστοῦ bezeichnet: Mt. 16, 18; vgl. Eph. 3, 21. 5, 23 f.; am öftesten aber als ἐκκλ. τοῦ θεοῦ: Apg. 20, 28; 1 Kor. 10, 32. 11, 22. 15, 9; Gal. 1, 13; 1 Tim. 3, 5. 15 ꝛc. Der in diesen Stellen obwaltenden Beziehung auf die Gesamtheit der Christen tritt in anderen der beschränktere Sinn der Einzelkirche oder Lokalgemeinde zur Seite: Mt. 18, 17; Akt. 8, 1. 13, 1. 14, 27; Röm. 16, 1; vgl. die Hausgemeinde ἐκκλ. κατ' οἶκόν τινος: Röm. 16, 5; 1 Kor. 16, 19; Kol. 4, 15; Philem. 2. — Wichtigstes ntl. Synonymum von ἐκκλησία ist das vom Herrn selbst zumeist gebrauchte „Reich Gottes" (βασιλεία τοῦ θεοῦ, oder τοῦ Χριστοῦ, oder τῶν οὐρανῶν), seinem Wesen und Wachstum nach geschildert in den Gleichnissen von der Ackersaat, dem Weinberg, Weinstock, Feigenbaum, Senfbaum, Fischnetz ꝛc. — vgl. die Bibl. Theol. N. T.s, Hdb. I, 2, 324 ff. Ferner die mehr bildlichen Ausdrücke „Volk Gottes" (λαὸς θεοῦ, mit den atl.-enkomiastischen Beifügungen: γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον

*ἱεράτευμα* &c., Petr. 2, 9 f.); Haus Gottes im hl. Geist (*οἶκος, οἰκοδομή*; 1 Kor. 3, 9. 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 20-22; 1 Tim, 2, 15; Hebr. 3, 6); Leib Christi (das paulin. Lieblingsbild: bald *σῶμα* schlechthin, bald *σῶμα Χριστοῦ, σῶμα ἐν Χριστῷ*): Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 12, 12 ff.; Kol. 1, 18—24. 2, 19. 3, 15; Eph. 1, 22 f.; 4, 4. 12. 16. 5, 30; endlich Braut oder Weib Christi: 2 Kor. 11, 2; Eph. 5, 23—32; Apok. 21, 9.

Dem germanischen „Kirche" (ahd. chirihhâ oder chilichâ, agſ. cyrice, oberd. kilch, schott. kirk, engl. church, holl. kerk, schwed. kyrka; vgl. gäl. kyrik) wohnt wohl jedenfalls eine Beziehung zu *ὁ κύριος* der Herr, inne. Doch dürfte eher das nachneutestamentliche *ἡ κυριακή* (sc. *οἰκία*), oder auch *τὸ κυριακόν* (sc. *ἱερόν*), zu Grunde liegen, als der Name *Κυρία* (2 Joh. 1: *ἡ ἐκλεκτὴ Κυρία*), mit welchem keinenfalls das lat. Curia identifiziert werden darf (gegen Luther im Cat. maj., p. 457). Als sprachlich unzulässig und viel zu weit hergeholt sind die Ableitungen vom lat. circus, oder von küren = wählen &c. zurückzuweisen.

Die Entwicklung des Begriffs der Kirche in der kirchl.-theolog. Überlieferung läßt frühzeitig jene Prädikate hervortreten, wovon das apostolische Symbol die wesentlichen in seinem 3. Artikel zusammenfaßt: 1) das Prädikat der **Katholizität** oder der allgemeinen Ausbreitung der Kirche, schon bei Ign. Smyrn. 8, im Martyr. Polyc. &c.; 2) das der **Apostolizität** zuerst bei Iren. III, 3, 24: und bei Tertull. De praescr. 20; 3) das der **Heiligkeit** zuerst bei Orig. de orat. 20; 4) das der **Einheit** bei Cyprian, dessen Schrift De unit. eccl. die Forderung einheitlicher Gestaltung und Lenkung der Kirche gegenüber den Schismatikern seiner Zeit geltend machte, gleichwie später Augustin dieselbe gegenüber den Donatisten betonte (bes. De bapt. c. Donat. 3, 16, und De unit. Eccl.). Den Unterschied zwischen der geistigen Innenseite als dem wahren Wesen der Kirche und zwischen ihrer Außenseite oder empirischen Wirklichkeit verkannte der letztgenannte Kirchenvater mehr oder weniger. Theoretisch zwar unterschied er zuweilen zwischen einem corpus Domini verum und einem c. D. simulatum s. permixtum (De doctr. chr. III, 32; vgl. De bapt. c. Don. 7, 51; Retract. 2, 18); aber thatsächlich würdigte er den im Diesseits notwendig nur idealen oder inchoativen Charakter der Innenseite viel zu wenig, legte vielmehr ein einseitiges Gewicht auf den äußeren Organismus der Kirche und machte von der Zugehörigkeit zu diesem das Heil allein abhängig. Die wahre Kirche identifiziert er mit der äußeren katholischen oder der römischen Staatskirche; direkt auf sie will er das Extra eccles. nulla salus oder den Grundsatz von der alleinseligmachenden Wirkung der Kirche bezogen wissen; er sucht demgemäß auch Maßregeln des Zwanges gegen Irrgläubige oder Schismatiker (gemäß dem Compelle intrare, Lk. 14, 23) zu rechtfertigen. — Der römische Kirchenbegriff des Mittelalters und der neueren Zeit entwickelt sich unmittelbar aus diesem augustinischen, als eine noch derbere und materiellere Ausgestaltung seines äußerlich staatskirchlichen Grundgedankens. Die These vom Alleinseligmachen wird direkt auf die dem sichtbaren, irdischen Kirchenoberhaupt, dem Papst, gehorchende Kirche gedeutet (Bonif. VIII: Subesse romano pontifici omni hum. creaturae declaramus esse de necessitate salutis, und Perrone: Extra eccl. romanam nulla datur salus). Und hiezu tritt frühzeitig das Prädikat der **Unfehlbarkeit** (Greg. VII, Dictatus: Rom. eccl. nunquam erravit, neque in perpetuum, scriptura testante, errabit; Cat. Rom. I, 10, 15: . . . Eccl. errare non potest in fide ac morum disciplina tradenda). Daher denn die berühmte Definition beim Apologeten

des Tridentinum (Bellarmin, De eccl. milit. c. 2): Nostra sententia est, ecclesiam unam et veram esse coetum hominum, eiusdem christ. fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, samt dem erläuternden Vergleich (ib.): Eccl. enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut regnum Galliae aut respublica Venetorum. Vgl. die Symb. (oben II, S. 729 ff.), sowie die scharfe Kritik des röm. Dogmas von der Unfehlbarkeit der Kirche in dem unten (am Schl. dieser Abt.) cit. Werke von Salmon.

Diesem aufs äußerste politisierten und verweltlichten Kirchenbegriffe, den der neueste Katholizismus durch seine direkte Unfehlbarerklärung sogar des Papstes zu noch höherem Grade der Schriftwidrigkeit und Vermessenheit gesteigert hat (s. die Symb., Hdb. II, S. 727), stellt der Protestantismus seinen maßvoll vermittelnden, die notwendige Idealität und Unsichtbarkeit der wahren Kirche betonenden Begriff gegenüber. Gemäß den oben zusammengestellten biblischen Aussagen, welche die Kirche oder das diesseitige Gottesreich sämtlich als einen geistleiblichen Organismus (nach Analogie des Gottmenschen und der hl. Schrift geartet, vgl. oben S. 159) charakterisieren, geht die lutherische, wie die reformierte Lehrüberlieferung von der Annahme aus, daß ein unsichtbarer (geistiger) und ein sichtbarer (äußerer) Faktor das Wesen der Kirche konstituieren. Von diesen betont der Calvinismus, dem die Kirche mehr oder weniger als die Gesamtheit der Prädestinierten gilt, überwiegend den ersteren, und läßt dabei den Anstaltscharakter der Kirche hinter ihre Bedeutung als Gemeinschaft (mit wesentlich demokrat. Verfassung) merklich zurücktreten (s. Symbol., Tl. II, 780 f.). Lutherischerseits wird zwar ebenfalls bedeutendes Gewicht auf die geistige Innenseite der Kirche gelegt — wie denn der Ausdr. eccl. invisibilis in der That eher von Luth. gebraucht worden ist, als von Zwingli*); vgl. auch Melanchthons Beschreibungen der Kirche als einer wesentlich innern und geistigen Gemeinschaft; Apol. p. 152: eccl.... . principaliter est societas fidei et Sp. Sancti in cordibus; 154: populus spiritualis, i. e. verus populus Dei, renatus per Sp. S., 2c.). Aber daneben tritt schon gleich in den grundlegenden Symbolaussagen und den Erklärungen der Reformatoren auch das Moment der Sichtbarkeit kräftig hervor. Auf dieses weist teils die an Augustin erinnernde Beschreibung des empirischen Zustands der Kirche als eines aus echten und falschen Gliedern gemischten hin (C. Aug. a. 8 und Apol. p. 147 f.), teils die Betonung gewisser äußerer Merkmale (notae) der Kirche, nämlich des Worts und Sakraments als ihrer Gnadenmittel. So Art. 7 der C. A. mit der berühmten, das Unsichtbarkeitsmoment mit dem der Sichtbarkeit und ebenso den Gemeinschaftscharakter der Kirche mit ihrem Anstaltscharakter in schöner Harmonie verbindenden Definition: Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (vgl. die Zurückweisung der Idee eines „platonischen Staats", nebst Hervorhebung der doctr. evangelii und der sacramenta als der Merkmale, woran man die Kirche als columna veritatis [1 Tim. 3, 15] kenne: Apol. p. 155).

*) Luther bedient sich des Ausdrucks schon 1521 in s. Responsio ad libr. Ambrosii Cathar., Zwingli dagegen erst zwei Jahre später in s. Uslegen u. Grund der Schlußreden, 1523.

Gemäß dieser reformatorischen Grundlegung hat die lutherische Dogmatik ihre Distinktionen gebildet. Zunächst: Ecclesia invisibilis, = communio sanctorum s. regnum divinum = totus coetus vere credentium et sanctorum und: Eccl. visibilis = coetus vocatorum = societas externa piorum et impiorum, qui Christo nomina dederunt (die Gesamtheit der Getauften). Allein auf die unsichtbare Kirche, als die eccl. stricte et proprie dicta, beziehen sich die Attribute: una, sancta, catholica, apostolica; desgleichen die ihre Existenzform im Diesseits und im Jenseits bezeichnenden Namen: Eccl. militans in terris und E. triumphans in coelis. — Die Eccl. visibilis (s. late et improprie dicta) allein betreffen die Partitionen:

a) Eccl. universalis (die ökumenische Kirche oder gesamte Christenheit) und eccl. particulares (die verschiedenen National- und Konfessionskirchen);

b) Eccl. vera s. pura, und eccl. falsa s. impura; erstere wesentlich eins gedacht mit der evangelischen (evangelisch-lutherischen), letztere mit der römisch-päpstlichen Kirche.

c) Eccl. synthetica et repraesentativa; erstere aus der Gesamtheit der Laien wie der Geistlichen (der auditores wie der doctores) bestehend, letztere zunächst nur den coetus doctorum umfassend, wie derselbe entweder als geistlicher Stand oder als Konzil (cum per ministerium ecclesiasticum tum per concilium, Holl.) die Kirche repräsentiert und leitet.

Die letzte dieser Distinktionen leitet hinüber zur Lehre vom Amt der Kirche (ministerium ecclesiasticum, ordo eccl., potestas eccl., vgl. C. A. a. 5, 14 u. 28). Keine menschliche Genossenschaft kann ohne ein bestimmtes Amt zu geordneter Ausübung der ihr eigentümlichen Funktionen gedacht werden. So kann auch die Kirche ihres Amts nicht entbehren; weder sofern sie Heilsgemeinschaft, noch sofern sie Heilsanstalt ist, würde sie ihr Werk auszurichten vermögen ohne gewisse göttlich berufene und eingesetzte Behörden zur Verwaltung der ihr überwiesenen Heilsmittel und Heilskräfte. — Diese Unabtrennbarkeit des geistlichen Amts von der Kirche erhellt schon aus jenen biblischen Aussagen über ihren Begriff und ihr Wesen. Keine Versammlung (ἐκκλησία) ohne eine sie ordnende und überwachende Leitung; kein Reich (βασιλεία) oder Volk (λαός) ohne Regierung; kein Haus ohne Hausverwaltung und -bedienung, kein Tempelbau ohne Bauleute; kein Acker, Garten oder Weinberg ohne die zugehörigen Arbeiter; kein lebender Leib endlich ohne Haupt und Glieder (vgl. überhaupt die schöne Ausführung bei K. Lechler, Die Lehre vom heil. Amt, S. 59 f.). Daher denn Christus zugleich mit seiner Heilsgemeinde auch seinen Apostolat stiftet als Urbild alles geistlichen Amts, zur Verkündigung des Worts (Mt. 10. 28,20; Lk. 24,47 f.), zur Verwaltung der Sakramente (Mt. 28,19; Lk. 22,19) und zur Handhabung der sogen. Binde- und Löseschlüssel, d. i. der kirchlichen Zucht und Ordnung mittelst Versicherung oder Verweigerung der Sündenvergebung (Mt. 16,19. 18,18; Joh. 20,22 f.). Diesen Anordnungen des Herrn entsprach dann das Walten der Apostel in der Urkirche, anfänglich alle gemeindeleitenden und dienstlichen Funktionen zumal ausübend, allmählich aber sich Unterbehörden zugesellend wie die Diakonen Akt. 6 (zugleich als Verkündiger des Worts oder Evangelisten) und wie weiterhin die Ältesten oder Bischöfe zur Leitung der Lokalgemeinden: Akt. 11,30. 14,23; Jak. 5,14; Tit. 1,5 2c. (vgl. Hdb. I, 2, 245;

IV, Abt. 2, h.). — In der altkirchlichen Entwicklung frühzeitig, bes. unter dem Einflusse der durch Cyprian zuerst geltend gemachten Idee des sacerdotium, zu einer Hierarchie mit richterlicher und mittlerischer Befugnis und mit einer weltlich herrschenden Spitze (dem Papst als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus in Rom und als sichtbarer Stellvertreter Christi) veräußerlicht und entartet, wurde das kirchliche Amt erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts auf seine einfache schriftgemäße Urgestalt zurückgeführt. Bei den Reformierten geschah dies in abstrakterer Weise gemäß der Calvinischen Tetrarchie oder dem Schema der vier ranggleichen Ämter; in der lutherischen Kirche (sowie beim anglikanischen Zweige des Reformiertentums) mit konservativerem Anschlusse an das historisch Bestehende, unter möglichster Beibehaltung wenn auch nicht des Papats (wegen dessen geradezu antichristlicher Entartung: s. Apol. p. 157. 209; A. Smalc. p. II, p. 306 f.; Tract. p. 335 ff.) doch wenigstens des Episkopats, bzw. gewisser diesem ähnlich gestalteter Aufsichtsbehörden (Superintendentes, Superattendentes etc.), die freilich in den meisten lutherischen Kirchen unter die Oberaufsicht der Landesfürsten (als weltlicher Summepiscopi) sowie der diese umgebenden kirchlichen Verwaltungsräte (Konsistorien) gestellt wurden. Genaueres über diesen geschichtlichen Entwicklungsgang s. in der Kybernetik (Hdb. IV, Abt. 2, h).

Theoretisch hat die lutherisch-orthodoxe Dogmatik das geistliche Amt so behandelt, daß sie es in das grundlegende Schema von den drei Ständen der Christenheit oder dem status hierarchicus triplex eingliedert. Es gibt in der Kirche drei Berufsklassen oder Stände (ordines, status), populär etwa als „Nähr-, Wehr- und Lehrstand" oder als „Familie, Obrigkeit und Geistlichkeit" bezeichnet:

1. der status oeconomicus, s. oeconomia, der Laienstand insgemein oder die christliche Familie, (vermöge der Ehe ecclesiae propagationi inserviens atque oppositus vagis libidinibus [Hollaz]);
2. der status politicus, s. politia s. magistratus civilis, die bürgerliche Obrigkeit, inserviens ecclesiae defensioni et externae gubernationi (Holl. vgl. C. A. a. 16; auch a. 27, p. 62); also nur mit einem jus circa sacra, nicht einem jus in sacra betraut; jedoch faktisch infolge des Summepiskopats der Landesfürsten in den Besitz auch jenes letzteren Rechts gelangt, was die orthodoxe Kanonistik seit dem 17. Jahrhundert zuerst mehr durchs sogenannte Episkopalsystem, dann durchs Territorial- und zuletzt durchs Kollegialsystem zu rechtfertigen suchte (s. d. Gesch. der Kirchenverf., Hdb. IV, S. 630 ff.
3. der status ecclesiasticus s. ministerium eccl., der geistige Stand inserviens ecclesiae collectioni et informationi, atque opposit. haeresibus et doctrinae corruptelis, Hollaz. Vgl. dessen ausführlichere Definition: Min. eccl. est officium sacrum et publicum, divinitus institutum, certis atque idoneis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verbum Dei doceant, sacramenta administrent et disciplinam eccl. conservent, ad gloriam Dei hominumque salutem promovendam.

Die hier hervorgehobene legitima vocatio betont schon die C. A. a. 14: „quod nemo debeat in eccl. publice docere aut sacramenta administrare,

nisi rite vocatus" (vgl. Tractat. de pot. Papae, p. 341,67). **Unterschieden** wird: vocatio immediata s. extraordin., wie bei Mose, den Aposteln Paulus 2c., und vocat. mediata, wovon nur die letztere jetzt noch stattfindet. Der Vokation hat zu folgen die ordinatio ministrorum (Tract. l. c.), deren Auffassung als Sakrament die Apologie (p. 203) freigibt; vgl. unten. Die **Vollmacht** (potestas), womit das minist. eccl. durch die Vokation und Ordination der Kirche ausgerüstet wird, ist doppelter Art: a) potestas ordinis, bestehend in der Verwaltung der Gnadenmittel; b) pot. iurisdictionis, s. clavium, bestehend im Amt der Sündenvergebung oder -behaltung, also ausgeübt besonders bei der Beichte (vgl. u.). Als verschieden von dieser mit der Schlüsselgewalt identischen Jurisdiktion, welche die Symbole als jedem Geistlichen, nicht etwa bloß den Bischöfen oder Oberhirten zukommend behandeln (C. A. a. 28, p. 64; Apol. p. 288; A. Sm. p. 340), statuierte erst eine spätere Zeit die disziplinare Jurisdiktion oder Strafgewalt (jurisdictio s. disciplina eccl.). Sie besteht in Ausübung des großen Bannes (excommunicatio maior s. solemnis) und anderen kirchlichen Zensuren und Strafen, welche nicht der Pastor allein, sondern nur das höhere Kirchenregiment (Konsistorium) verhängen kann. Vgl. die unten anzuf. Lit. über den Kirchenbann.

II. **Die kirchlichen Gnadenmittel** (media gratiae; m. salutis exhibitiva). Als Mittel zur Bethätigung ihrer Heilswirkungen an den Menschen gebraucht die vom hl. Geist beseelte und geleitete Kirche die Gnaden- oder Heilsmittel, welche zugleich die wesentlichen Merkmale (notae) ihres Seins und Wirkens überhaupt bilden: das Wort Gottes und die Sakramente. Vgl. C. A. a 5: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S.; auch Apol. p. 160; F. C. p. 600, sowie die Hollazsche Definition: Media sal. sunt media divinitus ordinata, per quae Deus acquisitam a mediatore Chr. salutem omnibus hominibus ex gratia offert veramquae fidem donat et conservat. Soweit diese Heilsmittel exhibitiver Art, d. i. göttlich gespendet sind und nicht etwa in der menschlicherseits darzubringenden Empfänglichkeit des Glaubens (der fides, als dem medium ληπτικόν s. apprehendens) bestehen, kommen ihrer lediglich zweierlei in Betracht: das **Wort Gottes** als unsichtbares, und die **Sakramente** als sichtbare oder sinnfällige Gnadenmittel. Der letzteren zählt die evangelisch-lutherische Kirche in der Regel, übereinstimmend mit den Reformierten und im Gegensatze zur (röm.- u. griech.-) katholischen Siebenzahl, nur zwei: die Taufe und das hl. Abendmahl. Doch erscheint der ursprüngliche lutherische Lehrtypus, welcher auch die kirchlich vollzogene Buße (oder Beichte nebst Absolution) als sakramentlichen Akt betrachtet, durch gewichtige symbolische Zeugnisse gestützt (s. u.), weshalb eine Erweiterung des Sakramentsbegriffs nach dieser Seite hin nicht notwendig als unevangelisch verworfen werden müßte. Denn zumal an derjenigen Notwendigkeit oder Unumgänglichkeit der Gnadenmittel, welche im Gegensatze zum spiritualistischen Subjektivismus und Enthusiasmus mystischer Sekten (wie Anabaptisten, Quäker 2c.) behauptet wird, partizipiert auch das Beichtinstitut gemäß evangelisch-kirchlichen Grundsätzen voll und ganz, mag es nun als Sakrament bezeichnet werden oder nicht.

a) Das **Wort Gottes** als Gnadenmittel ist vom Wort Gottes als Heilsurkunde oder religiöse Erkenntnisquelle nicht sachlich, sondern bloß der

Art seiner Verwendung nach verschieden. In der bibliologischen (pneumatologischen oder speziell-soteriologischen) Abteilung der Dogmatik kommt es in Betracht als principium cognoscendi, in der ekklesiologischen als medium operandi (Hollaz); dort erscheint es als mater ecclesiae (Luther, s. oben, S. 173), hier als der Kirche anvertrautes, von ihr durchs geistliche Amt zu verwaltendes Gnadengut. Dort ist es das Gotteswort als schriftliche Urkunde, als Bibel, hier als mündlich verkündigtes Zeugnis, als Predigt (verb. vocale A. Smalc. p. 319; F. C. p. 600), worauf die betreffende Untersuchung sich vorzugsweise, obschon nicht ausschließlich, zu richten hat.

Trotz dieser Verschiedenheiten bieten beide Lehrstücke doch auch viel des Gemeinsamen dar; namentlich werden einige der in der Bibliologie aufgezählten Attribute oder Affektionen der heiligen Schrift auch dem Worte Gottes als Gnadenmittel beigelegt. So insbesondere die gegenüber der mystisch-schwärmerischen Lehre vom lumen internum angelegentlich betonte efficacia verbi divini (vgl. oben, S. 161). Sie wird beschrieben als vis aut potentia activa, supernaturalis ac vere divina, ad producendos supernaturales effectus, scil. mentes hominum convertendas, regenerandas et renovandas (Baier). Gegenüber Rahtmanns Behauptung einer bedingten und zeitlich beschränkten Wirksamkeit des Worts, welches nur dann, wenn es ordentlich gebraucht werde und wenn ein besonderer concursus des heiligen Geistes hinzutrete, am Hörer oder Leser seine volle Heilskraft bethätige („Jesu Christi-Gnadenreich", 1621, vgl. oben, S. 154), wird ein Verbundensein dieser Heilskraft mit dem Worte an sich und in jedem Falle gelehrt. Der h. Geist sei mit dem Wort Gottes durch eine Art mystischer Union etiam extra usum intime et indissolubiliter verbunden (Baier, vgl. Calov: „virtus divina, qua pollet Sc. S. intrinsece et per se, ex ordinatione et communicatione divina, etiam ante et extra omnem usum"). Es sei also eine efficacia essentialis, die dem auf so unbedingte und machtvolle Weise wirksamen Worte zukomme, aber freilich (damit man diese Wirkungsweise nicht als magische oder als ex opere operato erfolgende denke) zugleich eine eff. resistibilis (nulla vi cogens) und ordinata (legibus cognoscendi et appetendi accommodata).

Eingeteilt wird das Wort Gottes in die beiden Faktoren des Gesetzes und des Evangeliums, welche den Offenbarungsstufen oder Schrifturkunden des A. und des N. Ts. zwar analog sind, aber sich nicht ohne weiteres mit ihnen decken. Denn „Gesetz" (תּוֹרָה, νόμος), an sich allerdings Bezeichnung der atl. Offenbarungsurkunde (Joh. 10, 34. 1, 17; Röm. 2, 12 ff.; Gal. 4, 4. 5, 18 2c.) erscheint doch auch im Neuen Bunde reichlich vertreten (Mt. 5—7; Röm. 12, 1 ff.; 1 Kor. 12, 1 ff.; Eph. 4, 1 ff.; Gal. 5 u. 6; 1 Joh. 2, 7 ff. 2c.) und dient mit gewissen Zusätzen (wie „Gesetz Christi, der Freiheit, des Glaubens" 2c.) nicht selten zur Bezeichnung der ntl. Gottesoffenbarung oder der christlichen Religion, z. B. Gal. 2, 19. 6, 2; Röm. 3, 27; Jak. 1, 25. Umgekehrt ist „Evangelium" (εὐαγγέλιον = בְּשׂוֹרָה, frohe Kunde, vgl. 2 Sam. 18, 19 f.; Jes. 52, 7) auch im A. T. in Fülle vorhanden, in Gestalt einer ununterbrochenen Kette messianischer Heilsverheißungen, welche bei den Patriarchen anhebt und bei Johannes dem Täufer schließt. Es beruht hierauf das Recht, mit dem Namen Evangelium nicht bloß die ntl. Offenbarungsstufe insbesondere (wie Mk. 1, 15; Mt. 13, 10; Lk. 9, 6; Akt. 20, 24; Röm. 1, 16. 3, 21. 10, 16; Eph. 6, 15; Phil. 1, 27),

sondern synekdochisch die gesamte Offenbarungswahrheit (A. und N. T.s) zu bezeichnen. Letzteres geschieht in den symbolischen Büchern und überhaupt im kirchlichen Sprachgebrauche häufig genug (z. B. C. A. a. 5. 7. 28; Apol. p. 153 ꝛc.). Überhaupt liegt diese Überordnung des Evangeliums als der potior pars verbi divini über den atl. gesetzlichen Faktor zahlreichen Lehr- und Ausdrucksweisen zu Grunde. Die gesamte lutherisch-kirchliche Anwendung des hermeneutischen Prinzips von der Schriftauslegung gemäß der anal. fidei fußt auf dieser Voraussetzung (vgl. auch das oben, S. 95 f., über die Schriftbeweisführung für die Trinität aus dem A. T. Bemerkte). — Aber ungeachtet solcher Bevorzugung des evangelischen vor dem nomistischen Faktor des Gotteswortes verwirft die lutherische Kirche mit großer Entschiedenheit den soteriologischen Antinomismus Agrikolas (Hdb. II, 528. 652 f.). Hatte dieser wider die Verwendung des Gesetzes als Mittels zur Erzeugung von Buße und Sündenerkenntnis, ja als Unterrichtsmittels in christlichen Schulen und Kirchen überhaupt protestiert und seinen christlichen Gebrauch auf die Predigt von Nichtchristen beschränkt wissen wollen, so lehrte dem gegenüber die F. C. in ihrem V. und VI. Artikel eine Unentbehrlichkeit der concio legis, insbesondere als Mittels zur Predigt der Buße und Sündenerkenntnis, für alle Zeiten und Teile der Christenheit. Der Nutzen des Gesetzes betrifft nach ihr auch noch die wiedergeborenen Christen. Es gibt überhaupt einen usus legis triplex:

a) politicus, s. civilis (. . . „ut externa quaedam disciplina conservetur“);
b) elenchticus s. paedagogicus („ut per legem homines ad agnitionem suorum peccatorum adducantur“);
c) didacticus, normativus s. tertius (. . . „ut homines iam renati, quibus tamen omnibus multum adhuc carnis adhaeret, eam ipsam ob causam certam aliquam regulam habeant, ad quam totam suam vitam formare possint et debeant“).

Selbstverständlich beziehen sich diese Bestimmungen nicht sowohl auf jenes allgemeine Naturgesetz (lex naturalis), über dessen Spuren und Reste Röm. 2,15 gehandelt wird, sondern auf das geoffenbarte Gesetz Gottes, die lex moralis s. Sinaitica, und zwar vornehmlich auf dessen eigentlich ethischen Kern, den Dekalog, nicht auf die l. caerimonialis et forensis, denen nur eine speziell Israel betreffende und temporäre Bedeutung zukam. — Das Lehrstück vom dreifachen Nutzen des Gesetzes — von späteren Dogmatikern, wie Hollaz, unnötigerweise (mittelst Zerlegung von b in zwei Stücke: us. elencht. und us. paedagogicus) zum Schema eines usus quadruplex fortgebildet — gehört überhaupt zu den originalsten und edelsten Erzeugnissen der lutherischen Lehrbildung. Den Darlegungen der Konkordienformel über den usus legis tertius in ihrem VI. Artikel hat die Symbol-Literatur der sonstigen evangelischen Kirchengemeinschaften, denen es zu Lehrbildungen ähnlicher Art schon an der nötigen äußeren Anregung gebrach, nichts auch nur von annäherndem Werte auf demselben Gebiete zur Seite zu setzen.

b) Das Sakrament der Taufe. — Dem Wort als unsichtbarem Gnadenmittel steht als erstes der mit sichtbaren Zeichen verbundenen, in die Natursphäre des Menschenlebens direkt hinübergreifenden Heilsmittel die hl. Taufe zur Seite (Baptismus s. Baptisma). Als Initiationsritus, der den Grundbegriff des Reinigens oder Abwaschens ausdrückt, vermittelt sie den

Eintritt in die Kirche Christi als Heilsgemeinschaft, ähnlich wie ihr atl. Vorbild, die Beschneidung, eine reinigende Aufnahme ins Gottesvolk des A. Bds. bedeutete. Aber der reinigende Weiheakt, den sie darstellt, ist von ungleich tieferer Bedeutung als diese Zeremonie patriarchalischen Ursprungs. Auch zu den sonstigen Abwaschungsriten des Gesetzes, die als für sie vorbildlich betrachtet werden können (1 Mos. 35, 2; 2 Mos. 19, 10 ꝛc.; 1 Sam. 7, 6), sowie zu den in messianischen Prophetien wie Jes. 4, 4; Ez. 36, 25; Sach. 13, 1 enthaltenen Weissagungen von reinigenden Gnadenströmen einer künftigen Heilszeit, verhält die christliche Taufe sich als vertiefende und ins Geistige verklärende Erfüllung. War die an die genannten Prophetien anknüpfende Johannistaufe noch ein mit dem Bekenntnis der Buße verbundener Lustrationsakt, der nur die Anwartschaft auf die ntl. Heilsgnade, noch nicht diese selbst darbot (Lk. 3, 3. 16; Mt. 3, 11 ꝛc.): so verlieh die vom Herrn eingesetzte Taufe auf den Namen des Dreieinigen, d. h. des in Jesu Christo geoffenbarten Heilsgottes (vgl. Mt. 28, 19 mit Akt. 2, 38. 10, 48) jene Gnade des N. Bds. selbst auf unmittelbare Weise. Die christliche Taufe versetzt in reale Gemeinschaft mit dem priesterlich sühnenden Opfertod des Erlösers (Röm. 6, 3 f.; Kol. 2, 11 f.; Gal. 3, 27; Eph. 5, 26; Hebr. 10, 22; 1 Petr. 1, 2). Sie wirkt ebendarum eine neue Geburt aus dem Wasser und Geist (Joh. 3, 5); sie ist ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes (Tit. 3, 5). — Diesen biblischen Begriff der Taufe hält die evangelisch-lutherische Kirche in ganzer Fülle fest, wenn sie in der C. A. a. 9 im allgemeinen ihre Notwendigkeit zum Heil und gnadeverleihende Wirkung behauptet, im kleinen Katechismus a. 4 sie als „Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden" bezeichnet (ähnlich A. Sm. p. 320), und in der Apologie ihre die Erbschuld, aber freilich nicht die Konkupiscenz oder das Materiale der Erbsünde tilgende Wirkung lehrt (Apol. p. 83: Semper ita scripsit Lutherus, quod bapt. tollat reatum peccati originalis, tametsi, materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videl. concupiscentia). Sie tritt mit der letzten dieser Erklärungen dem eine völlige Erbsündetilgung durch die Taufe (und Unsündlichkeit der Konkupiscenz) behauptenden römischen Dogma gegenüber, gleichwie sie durch ihre Betonung des wahrhaft, nicht bloß symbolischer Weise wiedergebärenden Charakters der Handlung den Reformierten widerspricht (vgl. Symb., II, 753 f. 758). Dagegen teilt sie mit dem Katholizismus, wie mit den Reformierten, ihr entschiedenes Eintreten für die **Kindertaufe** oder für den Pädobaptismus (im Gegensatz zur Erwachsenentaufe u. Wiedertaufe der Mennoniten, Baptisten ꝛc.). Die Berechtigung der Kindertaufe erweist sie weniger mit historisch-exegetischen Gründen (wie Akt. 16, 15. 33. 18, 8; 1 Kor. 1, 16; Mt. 19, 13 f.), als durch den Hinweis auf die absolute Notwendigkeit der Wiedergeburt zum Heil (F. C., p. 727), sowie auf den sogar in den Kindern durch den hl. Geist gewirkten Glauben (Cat. maj. p. 494). — Diesem streng realistischen Taufbegriff entspricht die das Wesen des Taufsakraments genauer analysierende Lehrweise der scholastischen Dogmatiker, wonach, wie auch beim Abendmahl, eine doppelte **Materie**, eine doppelte **Form** und ein doppelter **Zweck** des Sakraments unterschieden werden.

1) **Materia** a) terrestris (s. elementum): das Wasser;

b) coelestis: das Wort Gottes (so Luther im Kat. und den A. Sm.);

oder auch: das Blut Christi (Hutter), oder: die Trinität (J. Gerhard Quenstedt ꝛc.).

2) Forma a) interna: die zwischen dem Element und der himmlischen Materie stattfindende sakramentliche Vereinigung (unio sacramentalis);

b) externa: die Untertauchnng immersio (bezw. — nach der im Abendland seit dem 8. Jahrhundert herrschend gewordenen Sitte — die Besprengung, adspersio), nebst der invocatio Patris, Filii et Spiritus S.

3) Finis s. effectus: a) primarius: regeneratio (Gerhard) oder: gratiae collatio et collatae obsignatio (Quenstedt, Hollaz);

b) secundarius: ad sacra chr. initiatio.

Eine Wiederholung der Taufe, zum Zweck der Aufnahme von Häretikern in die Kirchengemeinschaft (iteratio baptismi, bapt. haereticorum) verwirft die evangelische Kirche gemäß allgemeiner, seit Stephans Ketzertaufstreit feststehender abendländischer Praxis (vgl. Hdb. II, S. 53. 336). — Die Nottaufe durch Laienhand, eventuell selbst durch Frauen, wird im Gegensatze zur reform. Praxis festgehalten; desgleichen auch die aus der altkirchlichen abrenuntiatio Diaboli hervorgebildete Zeremonie des Exorcismus beim Taufakt, da, wo sie etwa üblich, zugelassen, aber nicht unbedingt gefordert (Quenst., IV, p. 170). — Über das Verhältnis der Taufe zur Buße und zur Konfirmation s. u., d und e.

c) Das Sakrament des Altars (Sacra Coena, Coena Domini, Eucharistia), das zweite der vom Herrn in feierlicher Weise gestifteten, also auf ausdrücklichem mandatum Domini beruhenden Mysterien der Kirche, steht dem peripherischen Kultusakt der Taufe als heilige Handlung von zentralster Bedeutung gegenüber. Zu seinem atl. Vorbild, der Passahfeier, steht es in direkterer genetischer Beziehung, als die Taufe zur Beschneidung als dem ihrigen. Beim Vollzug des Passahmahls (Mk. 14,12; Lk. 22,15) — ob gerade speziell auf den betreffendeu jüdischen Kalendertag, thut nichts zur Sache — erfolgte die Stiftung dieser heiligen Handlung, durch den auf der Schwelle seiner Passion und Verklärung stehenden Erlöser. Daß er das feierliche Brotbrechen und Kelchtrinken der Jünger unmittelbar auf das Essen des Osterlammes folgen ließ, konnte nicht anders verstanden werden als so, daß dem neuen hl. Akt die Bedeutung eines ntl. Passah, nach der doppelten Beziehung eines Sühnopfers und einer Bundesmahlzeit, zukommen sollte. Dem entspricht die Auffassung und Behandlung des hl. Brauches sowohl in der apostolischen Praxis, die der *κλάσις τοῦ ἄρτου* (Akt. 4,42. 46 ꝛc.) von Anfang an eine primär wichtige Stellung in der christlichen Kultusordnung zuwies, wie in den auf sie bezüglichen theoretischen Darlegungen des Hauptapostels, besonders im 1. Korintherbriefe. Der Tisch des Herrn (*τράπεζα κυρίου*, 1 Kor. 10,21) ist unvereinbar mit dem Tische heidnischer Götzenopfer, vermittelt also eine reale *κοινωνία τοῦ σώμ. κ. τοῦ αἵμ. τοῦ Χριστοῦ* (ib., 10,16 ff.). Und ferner wirkt ein unwürdiger Genuß dieses *κυριακὸν δεῖπνον*, als Versündigung wieder den hl. Leib des Herrn, Gericht und Strafe nach sich ziehend (1 Kor. 11,20—29). Also muß darin eine reale Gegenwart und eine mündliche Genießung des Leibes und Bluts Christi (nicht etwa, gemäß Christi Aussprüchen über sich als das „Brot des Lebens" in der Orat. Capernaitica Joh. 6,51 ff., ein bloß geistlicher Genuß des Glaubens) stattfinden. Dieser im apostolischen Lehr-

zeugnis des N. T.s wurzelnden entschieden realistischen Fassung des Sakraments pflichtet die älteste kirchliche Lehrüberlieferung (Ignat., Justin, Irenä.) ausnahmslos bei, sie teilweise im Sinne eines mystischen Metabolismus (Annahme einer Verwandlung der Elemente in Leib und Blut Christi — so Cyrill v. Jerus., Greg. v. Nyss., Chrysost., Joh. v. Dam.) weiterbildend. Selbst die sogen. „Symboliker" wie Origenes, Tertullian, Augustin, Leo I., denken Brot und Wein nicht als leere, sondern als mit Christi verklärter Leiblichkeit durchdrungene Zeichen. Dem Ultrarealismus des mittelalterlichen scholastischen Transsubstantiationsdogmas samt seinen verhängnisvollen kultisch-liturgischen Konsequenzen (comm. sub una specie; Adoration der Hostie 2c.) trat die Reformation entgegen. Die des Calvinismus that dies unter Zurückgehen auf den Standpunkt der entschiedneren altkirchlichen „Symboliker" (vgl. Hdb. II, S. 645 f.), die lutherische, indem sie sich vorzugsweise eng an die älteste (Justin-Irenäische) Form der realistischen Lehrweise annäherte, demnach also keine Verwandlung, wohl aber eine Verbindung der sichtbaren Zeichen mit den himmlischen Gnadengütern des Leibes und Blutes Christi, eine unio sacramentalis behauptete. Diesen maßvoll vermittelnden Realismus bekennen schon die älteren lutherischen Symbole, die sich des Ausdrucks unio sacr. noch nicht bedienen; so die C. A. a. 10: quod corpus et s. Chr. vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini (von Melanchthon 1540 in der Variata willkürlicher Weise abgeschwächt in calvinisierender Richtung: quod cum pane et vino vere exhibeantur corp. et s. Chr. vescentibus etc.); desgleichen Cat mai. und min. im 6. Hauptstück („in und unter" dem Brot und Wein 2c.); Apol. p. 164 (vere et substantialiter adesse); A. Smalc. II, (non tantum dari et sumi a piis sed etiam ad impiis). Vgl. sodann die F. C. p. 539: „ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corp. et sang. Chr.", mit abermaliger Geltendmachung des Lutherschen in, cum et sub pane etc. und kräftiger Betonung der manducatio oralis (i. e. vera quidem sed supernaturalis: p. 543 f.).

Dieser symbolischen Lehrgrundlage entsprechen die Ausführungen der Scholastiker des 17. Jahrhunderts. Nach denselben hat man, analog wie bei der Taufe zu unterscheiden:

1) Materia a) terrestris (s. elementa, species): Brot und Wein;
b) coelestis: Leib und Blut des erhöhten Heilands;

2) Forma a) interna: die unio sacramentalis der irdischen und der himmlischen Materie:
b) externa: die Vollziehung oder Administration des Sakraments, bestehend aus α) benedictio s. consecratio (εὐλογία — die Hersagung des V. U. u. der Einsetzungsworte), qua unio sacramentalis non efficitur (wie nach römisch-transsubstanziarischer Lehre), sed declaratur; β) distributio (δόσις); γ) sumtio (λῆψις), quae perficitur manducando et bibendo.

3) Finis et fructus; a) ultimus, salus aeterna (1 Kor. 10, 16 f.);
b) intermedius: α) recordatio et commemoratio mortis Christi (Lk. 22, 19; 1 Kor. 11, 25); β) obsignatio promissionis de remissione peccatorum (Mt. 20, 27); γ) insitio in Christum et spiritualis nutritio

ad vitam (1 Kor. 10, 17; vgl. Eph. 5, 30; bedingterweise auch Joh. 6, 51 ff.).

Die Form dieser Lehrbestimmungen mag als zu spielend äußerlich und haarspaltend preiszugeben sein: ihr Inhalt ist keiner Gefahr des Veraltens ausgesetzt. Die eigentümliche Herrlichkeit und herzerquickende Kraft des lutherischen Lehrbegriffs vom Abendmahle beruht auf der Entschiedenheit seines Haltens an der realen Gegenwart des verklärten Leibs und Bluts des Erlösers, welche ihrerseits wieder die harmonische Fülle und Schönheit des lutherischen Dogmas von der gleich innigen wie unvermischten Vereinigung der beiden Naturen des Gottmenschen zur Voraussetzung hat.

Über die konfessionellen Lehrunterschiede betreffs des AM. vgl. auch die Symbolik, Hdb. II, S. 735. 759. 779. 800 f. Wegen des Liturgischen: Hdb. IV, 2,e, S. 422 ff. Außerdem s. in lehrgeschichtlicher und apologetischer Hinsicht die unten folgenden Literatur-Angaben.

d) Die Buße in kirchlicher Vollziehung, oder die Beichte nebst Absolution (confessio et privata absolutio) ist nach ältester lutherisch-symbolischer Fassung ein Sakrament. S. die C. A., wo die davon handelnden Artikel 11 u. 12 den über Taufe und Abendmahl handelnden Artikeln unmittelbar folgen und dabei ihrerseits einen Artikel 13 De usu sacramentorum im Gefolge haben. Ferner Apol. p. 202: „Vere igitur sunt sacramenta baptism., coena dom., absolutio, quae est sacramentum poenitentiae“ etc.; A. Sm. III, 4, p. 319 (wo als die vier Gnadenmittel des Evangeliums aufgezählt sind: verb. vocale, bapt., sacr. altaris und potestas clavium); endlich das sogen. fünfte Hauptstück in Luthers kleinem Katechismus: De confessione (worüber näheres in der Symb.: II, 744). — Wird an dieser Lehrweise festgehalten, so erscheint als passendste Stelle für das Beichtsakrament allerdings die zwischen Taufe und Abendmahl, welche der kleine Katechismus ihr anweist. Denn Hauptzweck der kirchlichen Beichte ist Zurückführung der Sünder zur Taufgnade als unerläßliche Vorbedingung zu würdigem Abendmahlsgenusse. Die Buße ist zwar nicht repetitio baptismi — eine solche ist so wenig möglich oder zulässig, wie eine iteratio baptismi — wohl aber ist sie reditus ad baptismum, ut illud iterum petatur atque exerceatur, quod ante quidem inceptum et tamen negligentia intermissum est (Luther im Cat. maj., p. 497). Erhält das Bußsakrament diese Stelle zwischen den beiden anderen angewiesen, so ergibt sich ein bedeutsamer Parallelismus zwischen den drei Sakramenten und den drei Hauptstufen der Gnadenordnung. Der Berufung (samt Erleuchtung als ihrer inneren Seite, s. ob. S. 167), der Bekehrung und der Heiligung, oder auch der gratia praeveniens, operans und cooperans, entsprechen dann die Gnadenmittelakte der Taufe, der Absolution und der Eucharistie. — Der Grund, weshalb diese Lehrweise sich nicht eingebürgert, vielmehr die Buße ihren Sakramentscharakter nachgerade eingebüßt hat, unter Belassung von Taufe und Abendmahl als einzigen Sakramenten, kann schwerlich der gewesen sein, daß es an einem klar ausgesprochenen Einsetzungsmandat des Herrn für die Buße mangelte; denn ein solches ist, wie die obigen Symbolstellen mit Recht hervorheben, in Gestalt der Erteilung des Schlüsselamts an die Apostel (Mt. 16, 19. 18, 18; Joh. 20, 22 f.) unfraglich vorhanden. Was aber der Buße zum vollen und eigentlichen Sakraments-

charakter fehlt, ist das sichtbare Zeichen, die mat. terrestris oder das Element, nach Analogie von Wasser, Brot und Wein bei Taufe und Abendmahl. Denn die impositio manuum des absolvierenden Geistlichen ist als in der hl. Schrift bestimmt vorgeschriebene Vollzugsform für den Beichtakt nicht genügend zu erweisen. Die übrigen Externa des römischen Beichtrituals aber, zumal alles auf die eigentliche Ohrenbeichte Bezügliche, sowie das Institut der Satisfaktionen oder Bußwerke (die satisf. operis als dritter integrierender Faktor des Beichtbegriffs — vgl. oben, S. 168), mußten evangelischerseits energisch verworfen werden. So hat denn auch der polemische Gegensatz zur entarteten Bußtheorie und -praxis des Katholizismus die faktische Preisgebung der sakramentalen Auffassung dieses Akts nach und nach herbeiführen helfen. — Statt ähnlicher Distinktionen wie die obigen betreffs doppelter Materie, doppelter Form und doppelten Zweck von Taufe und Abendmahl findet man daher in der traditionellen dogmatischen Behandlung unseres Lehrstücks andere Momente hervorgehoben: den Unterschied zwischen bloß innerer (nicht kirchlich vollzogener, aber dennoch heilskräftiger, aus den Faktoren der contritio und der fides salvifica bestehender) Buße und zwischen eigentlicher äußerer Beichte (conf. et absolutio); die Bestimmung der Absolution als eines real exhibierenden oder effektiven, nicht bloß deklarierenden Akts (vgl. C. A. a. 25: „ut illi absolutioni tanquam voci de coelo sonanti credamus" — ähnlich Apol. p. 173 und 185: „absol., quae est verbum Dei"); die Verwerfung der römischen Forderung der enumeratio singulorum delictorum (C. A. a. 11 u. 25; A. Smalc. p. 313 ff.); die Beibehaltung der Privatbeichte und -Absolution als notwendig (ib.), u. s. f.

e) Die übrigen außerprotestantischen Sakramente. Der in der Apol. p. 202 aufgestellten Definition: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae" (vgl. die ähnliche Begriffsbestimmung p. 252: „Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio") entspricht keines der vier im Bisherigen noch nicht besprochenen Mysterien des griechischen und des römischen Katholizismus. Höchstens apostolische Mandate oder Vorbilder ließen sich für die Konfirmation (Akt. 8, 17. 19, 6), die Ordination (Akt. 13, 3. 14, 23 2c.) und allenfalls auch für die Krankenölung (das εὐχέλαιον, nach griech. Fassung, schwerlich für die röm. extrema unctio) nachweisen. Eigentliche mandata Domini fehlen diesen Handlungen gänzlich; und für das Ehesakrament wird selbst das apostolische Mandat nur auf künstliche und kümmerliche Weise erbracht (griechischerseits durch Verweisung auf den τίμιος γάμος Hebr. 13, 4, römischerseits durch Bezugnahme auf Eph. 5, 32, gemäß Augustins Deutung dieser Stelle). Zur Geltendmachung eines sakramentalen Charakters für diese Handlungen liegen weder biblisch-historische oder dogmatische, noch logische Gründe vor. Will man sie, weil gewisse äußere Sinnbilder oder symbolische Verrichtungen als: Salbung mit geweihtem Chrisma, Händeauflegen 2c. bei ihnen eine Rolle spielen, den Sakramenten zuzählen, so läßt sich nicht absehen, warum dann nicht noch sonstige Benediktions- und Weiheakte ähnlicher Art, z. B. Altar-, Kirch- und Kirchhofsweihen, Einsegnung von Toten samt sonstigen Begräbnisriten, Aussegnung von Wöchnerinnen 2c., derselben Kategorie einzuverleiben sein sollten. — Übri-

gens gelangte betreffs der **Ordination** eine gewisse Willigkeit, sie bei entschieden schriftgemäßer Fassung und Handhabung als Sakrament anzuerkennen, in Melanchthons Apologie (p. 203, 11) zum Ausdruck. Und was die **Konfirmation** betrifft, deren Notwendigkeit zum Heil ebenhier (sowie in der Conf. Saxon., wo sie sogar als „inanis umbra" bezeichnet wird) von diesem Reformator geradezu bestritten wird, so liegen von demselben auch wieder andere, mehr zu Gunsten ihrer Beibehaltung als zweckmäßigen und wohlthätigen Aktes sprechende Zeugnisse vor (bes. in s. Loci von 1535). An sie ebenso wie an ihre Anordnung in mehreren wichtigen reformatorischen Kirchenordnungen — konnte angeknüpft werden, als unter Speners Einfluß seit Anfang des vorigen Jahrhunderts die allgemeine Einführung dieser hl. Handlung, freilich ohne sakramentlichen Charakter, angestrebt und bewirkt wurde. Zwar nicht als „Ergänzung" der Taufe — welche Bedeutung die Reformierten ihr beilegen (Calvin, Instit. IV, 19, 4) — wohl aber als feierliche Bestätigung des Taufbundes, als Erneuerung des Taufgelübdes durch die in den Stand der christlichen Mündigkeit übergehenden Katechumenen, beansprucht dieselbe einen nicht geringen Grad von Wichtigkeit in pastoraltheologischer wie in liturgischer Hinsicht.

Taufe, Konfirmation, Beichte, Abendmahl, in der organischen Aufeinanderfolge, wie sie bei unsrer pädobaptistischen Praxis den heranwachsenden Gliedern der Kirche zur Erfahrung und Aneignung gelangen, bilden eine bedeutsame Parallele zu den vier Stufen der Gnadenordnung: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Heiligung. Wie die illuminatio, als innere Seite oder Verinnerlichung der vocatio, mit dieser, obschon der Regel nach nicht zeitlich mit ihr zusammenfallend, eng zusammengehört, ähnlich die Konfirmation im Verhältnis zu der ihre Voraussetzung bildenden Taufe. Mit der Konfirmation zusammen wirkt die Taufe auch heutzutage noch als das, was sie in der christlichen Urzeit war und hieß: als φωτισμός (Justin.) oder ὕδωρ λογικόν (Clem. Al.). Zur Geltung eines eigentlichen Sakraments braucht der Konfirmationsakt um dieser Parallele willen ebensowenig erhoben zu werden, als die illum. notwendigerweise selbständig neben die vocatio gestellt werden muß (über ihre Subsumtion unter die voc. bei Kahnis u. Frank s. oben, S. 167). — Der ganze Vergleich ist natürlich als nur relativ gültiger, hinsichtlich seiner einzelnen Momente nicht zu pressender zu behandeln. Er dürfte übrigens mehr Recht für sich beanspruchen können und gegen die Herleitung einseitiger Konsequenzen aus seinen Aufstellungen besser geschützt sein, als beispielsweise die von Dorner (II, 787 ff.) versuchte Parallelisierung der drei Gnadenmittel nach gewöhnlicher protestantischer Zählung: des Worts, der Taufe und des Abendmahls, mit den drei Ämtern des Gottmenschen. Beim Wort Gottes als der „Fortsetzung und Abbildung des prophetischen Amtes Christi", und ebenso auch bei der Taufe als „Fortsetzung seiner hohenpriesterlichen Thätigkeit" (S. 818), erscheint die Kombination zutreffend. Aber es ist bedenklich, dem Altarsakrament einseitig nur die Bedeutung einer „Fortsetzung von Christi königlichem Amte" (S. 848) beizulegen. Die Beziehungen zum priesterlichen Sühngeschäft des Herrn, welche die Abendmahlsfeier (auch ohne daß wir ihr mit der römischen Kirche, dem anglikanischen Ritualismus und dem Irvingismus eigentlichen Opfercharakter zu vindizieren hätten) uns vergegenwärtigt, liegen doch vorzugsweise nahe; sie treten, zumal in den Einsetzungsworten, stärker hervor, als die zum Königtum Christi. Das Vorhandensein der letzteren leugnen wir nicht — wer dürfte das, angesichts solcher Aussprüche des Herrn wie Mt. 26, 29, sowie der apostolischen Benennung κυριακὸν δεῖπνον! — aber wir möchten sie umsoweniger in ausschließlicher Weise betont sehen, da andrerseits auch wieder dem Taufsakrament eine bedeutsame Beziehung zum königlichen Walten des erhöheten Heilands (auf dessen Namen ja getauft wird!) innewohnt. Sollte einer sakramentalen (oder wenigstens sakrament-artigen) heiligen Handlung der Kirche eine ausschließliche Beziehung zu einem der drei munera des Erlösers zuerkannt werden, so würde das eher die Buße mit ihrem Rekursergreifen zu beiden Hauptfaktoren des mun. sacerdotale, dem satisfaktorischen wie dem intercessorischen, sein können. Allein auch bei ihr liegen andrerseits wieder tiefbedeutsame Bezüge vor zum Amte des himmlischen Verleihers der Schlüsselgewalt, des „Fürsten der Könige auf Erden, der da hat die Schlüssel der Hölle und des Todes" (Apokal. 1, 5. 18). Es erscheint deshalb überhaupt wohl unthunlich, eine dem Ämterschema entsprechende Verteilung der Heilswirkungen des Erlösers auf die mit sinnlichen Zeichen verbundenen Gnadenmittelakte der Kirche vorzunehmen. — Wegen der kath. Auffassung und Behandlung dieser Sakramente s. die Symbolik (H.B. II, S. 735 f.).

Zur Lehre v. d. Kirche im Allgemeinen: Petersen, Die Idee der christl. Kirche, 3 Bde. 1839—46. Thiersch, Vorl. üb. Prot. u. Katholizism. 2. A. 1848 (S. 36 ff.). Löhe, Drei BB. v. d. Kirche, 1845. Delitzsch, Vier BB. v. d. Kirche, 1847. Kliefoth, Acht BB. v. d. Kirche. I. 1854. G. B. Winer, De symbolica ecclesiae definitione (2 Progr.), Lips. 1852 f. J. Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche, 1851. B. Wendt, Zwei BB. v. d. Kirche; eine Apol. der L. Luthers 2c., 1859. Trebitz, Das Wesen der Kirche n. Art. VII der Augustana, 1870. Ph. Schnabel, Die K. u. der Parallel (ob., S. 171). Wangemann, Die luther. Kirche der Gegenwart in ihrem Verh. zur Una sancta. 7 Bde. Berlin 1883 f. Herm. Schmidt, Die Kirche. Ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Untersch. v. Sekte u. Häresie. Leipz. 1884. R. Seeberg, Der Begriff der chr. Kirche. I: Geschichte des Begriffs, Erlangen 1885. G. Salmon, The Infallibility of the Church, Lond. 1889 (Krit. des röm. Kirchenbegriffs).

Unsichtb. u. sichtb. Kirche: Münchmeyer, Das Dogma v. der sichtb. u. unsichtb. Kirche 1854 (vgl. Ritschl, Stud. u. Krit. 1859, II). E. Krauß, Das Dogma v. d. unsichtb. K., Gotha 1876 (vgl. die scharfe Krit. dieser Schr. bei Seeberg, S. 211 f.). K. Hackenschmidt, Des J. Musäus Lehre v. d. Sichtbarkeit d. Kirche Stud. u. Kr. 1880, II. A. Dorner, Kirche u. Reich Gottes. Gotha 1883. Fairbairn, The City of God, Lond. 1883. Ders. im Cont. Rev. 1884, March.

Kirche und Amt: Walther, Die Stimme unsrer Kirche in der Frage v. Kirche u. Amt, 1852. Harleß, K. u. Amt n. luth. Lehre, 1853. H. Reuter, Zur Kontroverse über K. u. Amt (Abhandlungen zur syst. Theol. I. 1855). W. Preger, Die Gesch. der Lehre vom geistl. Amt 2c. 1857. Kraußold, Amt u. Gemeinde, 1858. Th. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862. Vilmar, Über die Lehre v. den 3 Ständen der menschl. Gesellsch. in Bez. z. L. v. d. Kirche (Pastor.-theol. Blätter 1862, I). Huschke, Die streitigen Fragen v. der K., dem Kirchenamt u. K.Regiment, 1863. Ahrens, Das Amt der Schlüssel, 1864.

Lehre v. d. Gnadenmitteln im allgem.: K. Sudhoff, De convenientia, quae inter utrumque instrumentum gratiae, verbum et sacr., intercedat comment. dogm.-theol. 1852 (ref.). Harleß, Die kirchl.-relig. Bed. der reinen Lehre von den Gnadenmitteln, mit bes. Bez. aufs h. AM., 1869. W. Rohnert, Die Lehre von den Gnadenmitteln nach dem W. Gottes u. den luth. Bekenntnisschriften, Leipzig 1886. F. Ad. Philippi, Kirchl. Glaubensl. V, 2; (2. Aufl. 1881).

Wort Gottes als Gnadenmittel (vgl. teilweise o., S. 157 ff.): Ad. Wutke, De ratione quae interc. inter verbum et sacramenta, 1842. Hoffmann, Die Gnadenmittel des göttl. Worts (Jubelschr. f. D. Strauß), Berlin 1859. Jul. Müller, Das Verhältnis der Wirksamk. des h. Geists zum Gnadenmittel des göttl. Worts, Stud. u. Krit. 1856, u. daraus wieder in s. Dogmat. Abhh. 1870, S. 127 ff. K. Richter, Das Wort Gottes als Gnadenmittel in d. Jubil.-Festschr. f. Luthardt 1881, S. 138 ff J. Neuenhaus, Das Wort Gottes u. die Gemeinden, Halle 1885. F. Nerling, Die Bibel als die Heilsoffb. Gottes ist auch für den Einzelnen Gnadenmittel u. Quelle des Glaubens, Reval 1886. A. W. Dieckhoff, a. a. O. (S. 171).

Über Gesetz und Evangelium: Bretschneider, Der antinomist. Streit, Stud. u. Krit. 1829, II. C. J. Nitzsch, ebendas. 1846; auch Deutsche Zeitschr. 1851. Frank, in d. Theol. d. Concf. Gust. Frank, Gesch. der prot. Theol. I, 146 ff. Seidemann, Dr. Jak. Schenk, der Antinomer 2c. 1875. Kawerau, G. Agrikola, 1881. Ders. in d. Theol. Stud. u. Krit. 1880, I.

Sakramente im Allgem.: Gröne, Sacramentum, od. Begriff u. Bed. v. Sakrament in der alten Kirche, 1853. Schmidt, Welche Bedeutung in der Ökonomie des Heils haben die Sakramente? (Conf.-Vortr.) Berl. 1859. G. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung bis z. Konzil v. Trient, Bresl. 1864. Steitz-Hauck, Art. „Sakramente" in PRE.² || Vgl. die kath. Darstellungen von Glöckler, Die Sakramente der chr. K., theolog. dargest., 1842. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakram. ex op. operato. München 1860. Jos. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente Regensb. 1864. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, ihr Wesen, Bedeut. 2c. Freibg. 1865. Probst, Sakram. u. Sakramentalien in den drei ersten Jahrh., 1870. Oswald, Sakramentslehre, Münster 1870. J. Katschthaler, Theol. dogmatica cath. specialis, v. IV, Ratisbon. 1884 (ausführl. dogm.-apolog. Darst. der röm. Sakramentslehre auf fast 1000 Seiten).

Taufe: Höfling, Das Sakr. der T., hist., dogm., liturgisch betrachtet, 2 Tle. Erlangen 1846—48. Steinmeyer, Über die Taufe (Frankfurter Kirchentagsvortr. 1854). J. B. Mozley, The primitive doctrine of baptismal regeneration, Lond. 1856. Ders., Review of the baptismal controversy, 1858. R. Bezoles, Le baptême, Par. 1874 (vergleichend-religionshistorisch; sehr konfus). J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique

et archéologique du sacr. de Baptême. 2 vols. Par. 1881/82. Braun, Bemerkungen zur luth.-symbol. Lehre v. d. Erbsünde u. Taufe (Studd. aus Württemb. 1881, I). W. v. Tiling, Taufe u. AM, die Sakr. der apost.-reformator. Christenheit, Leipz. 1889. — J. M. Usteri, Calvins Sakraments- und Tauflehre (Stud. u. Kr. 1884, III). || Zur Verteidigung der Kindertaufe wider den Baptismus: Wardlaw, Diss. on Infant Baptism. 3. ed. 1846. R. Wilberforce (Puseyit), The doctr. of holy bapt., 3. ed. 1850. Martensen, Die christl. Taufe u. die baptist. Frage, 1847; 2. A. 1860. R. Stier, Taufe u. Kindertaufe, 1855. A. Lührs, Die Wiedertäufer, 2. A. 1869. Bartels, JBB. f. d. Th. 1874, I. A. Nissen, Darfst du Baptist werden? Ein Warnungswort, Frankf. a. M. 1886. C. F. Arnold, Der Baptismus u. s. Bekämpfg., Leipz. 1887. — Vgl. auch die Symb., Hdb. II, 794 ff.

Abendmahl: Überwiegend dogmenhistorisch (den Angaben in II, S. 617. 625 u. 649 zur Ergänzung gereichend): A. Ebrard, Das Dogma vom h. AM. u. seine Geschichte, 2 Bde., 1845 f. Kahnis, Die L. vom AM., 1851. J. Müller, Lutheri et Calvini sententiae de S. Coena inter se comparatae, Hal. 1853 (auch in Dogm. Abh., S. 404 ff.). A. Dieckhoff, Die ev. AM.-Lehre im Ref.-Zeitalter, geschichtlich dargestellt I. 1854. L. J. Rückert, Das h. AM., sein Wesen u. seine Gesch. in d. a. Kirche, 1856. H. Schmid, Der Kampf um Luthers Lehre vom AM., 1868; 2. A. 1873. R. Schmidt, Zur Charakteristik der luth. Sakramentsl. (St. u. Krit. 1879, II. III). W. v. Tiling, l. c. L. Gude, Den hellige Nadvere, 2 Bde., Kopenhagen 1884—87 (gründlichste neuere Monogr. übers AM., in ihrem 1. Tle. bibl.-theologisch, im 2. dogmengeschichtl.). D. Lobstein, La doctrine de la Sainte Cène. Essai dogmatique, Straßb. 1889 (krit.-rationalist.). || Spekulativ-dogmatisch und apologetisch: E. Sartorius, Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes in s. Kirche u. bes. über die Gegenwart des verklärten Leibs u. Bluts Chr. im h. AM., 1855. Schmidt, Über die eigentüml. Herrlichkeit der luth. AM.feier, Vortr., Berl. 1857. Schöberlein, Das h. AM., Berl. 1869 (auch in: Die Geheimnisse des Gl., 1872). R. Rocholl, Die Realpräsenz, Gütersloh 1875. F. L. Steinmeyer, Die Eucharistiefeier u. der Kultus (Beitr. z. prakt. Theol., 1877). Ch. Krauth, The conservative Reformation, as represented in the Augsb. Conf. etc. Philadelphia 1871 (Verteidigung der luth. AM.Lehre, insbes. der unio sacramentalis). G. Maclear, The evidential value of the holy Eucharist, Lond. 1883. || Über frühere hieher gehörige anglikan. Lit., teils Verteidigungen der Realpräsenz (von Pusey, Wilberforce, Denison, Jolly) teils Gegenschriften, s. Dorner, Glaubensl. II, 849. || Von röm.-kath. Seite: Thalhofer, Das Opfer des A. u. N. Bds. . . . u. die kath. Meßopferlehre, Regensburg 1870. Lambrecht, De sacrificio missae, Löwen 1875. Gihr, Das h. Meßopfer, 3. Aufl., Freibg. 1884. Oswald und Katschthaler l. c. Simar, Lehrbuch der Dogm., S. 704—744. J. Schwane, Die eucharistische Opferhandlung, Freibg. 1889.

Beichte u. Absolution: Dallaeus, De sacramentali s. auriculari Latinorum confessione Genev. 1662. E. Steitz, Das röm. Bußsakrament, 1854. Kliefoth, Beichte u. Absol. (Liturg. Abh. II) 1856. || Von kath. Seite: Klee, Die Beichte, 1828. Lorinser. Die Lehre v. d. Verwaltung des h. Bußsakraments, 2. A., Breslau 1883. Vgl. die Schriften über Kirchenzucht von Fabri (1854), Otto (1854 f.), Galli (1879) rc., worüber genauere Angaben bei Dorner II, 884 f. Auch das schwedische Werk v. Gottfr. Billing, Om luthersk kyrkotukt. Lund 1880.

Ordination, Konfirmation rc.: Dallaeus, De duobus Latinorum ex unctione sacramentis: de confirmatione et de unctione extrema. Genev. 1659. Bachmann, Die Konfirmat. rc. Berl. 1852. Kliefoth, Die Konf., und: Die Ordinat. u. Introduktion; Lit. Abh. III und I. Nepefny (kath.), Die Firmung, Passau 1869. P. Wolff (luth.), Die Konfirmation u. ihre liturg. Ausgestaltung, Kropp 1887. || Goeschen, Doctrina de matrimonio, Hal. 1848. R. Sohm, Das Recht der Eheschließung, Weimar 1875. Cremer, Die kirchl. Trauung, hist. dogm., liturgisch, Berl. 1875. Thoenes, Die christl. Anschauung v. d. Ehe, Leiden 1881. R. Roedenbeck, Die Ehe, mit bes. Bezieh. auf Ehescheidung, rc. Gotha 1882.

[Anderes hieher Gehörige s. in der Liturgik und im Kirchenr., Bd. IV.]

## 6. Der Glaubenslehre sechster Teil: Die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie).

Hat uns bisher ausschließlich die Ecclesia militans beschäftigt, so begeben wir uns nunmehr, durch Betrachtung der Beziehungen dieser Kirche des Diesseits zur Ewigkeit und zum Gericht, an die Darlegung des Lehrstücks von der Eccl. triumphans. Der Zusammenhang zwischen beiden

Teilen des soteriologischen Lehrbereichs: der Ekklesiologie und der Eschatologie, ist ein inniger, durch bedeutsame Beziehungen geknüpfter, deshalb in der älteren dogmatischen Tradition stark, mehrfach fast zu stark hervorgehobener; man vgl. die Art, wie bei Joh. v. Damaskus, Melanchthon u. a. die Lehre von den letzten Dingen inmitten des ekklesiologischen und ethischen Materials, dem sie einverleibt wird, sich fast verliert (S. 16 u. 22 f.), ferner den eigentümlichen Versuch einiger Späteren, besonders Hollaz (Exam. acroam. p. 191 sq.), die Novissima unter den Gesichtspunkt von kirchlichen Gnadenmitteln zu bringen und als media salutis late dicta (s. *εἰσαγωγικά*, s. executiva) den media salutis stricte dicta (s. *δοτικά*, exhibentia) unmittelbar anzureihen. Gnaden- oder Heilsmittel sind die letzten Dinge auf keinen Fall; sie umschließen, wie schon der triviale Memorialvers

> Mors tua, judicium postremum, gloria coeli,
> Et dolor inferni sunt meditanda tibi

lehren kann, Vorgänge von ganz andersartiger und viel weitergreifender Bedeutung als das heilsmittlerische Wirken der Kirche und ihres Amts. Aber zur Lehre von der Kirche im ganzen stehen sie allerdings in der nächsten Beziehung; dem Dogma von der zeitlichen Heilsvermittlung durch die Kirche erscheint das von der ewigen Heilsvollendung durch Tod, Parusie Christi, Auferstehung und Gericht notwendigerweise koordiniert. Zwar nicht als Fortsetzung, aber doch als nächste Nachbarin und Nachfolgerin des Locus De ecclesia wird die Eschatologie am zweckmäßigsten behandelt. Von den innerhalb des ekklesiologischen Lehrstücks abzuhandelnden Materien aber ist nicht etwa das geistliche Amt oder der stat. hierarch. triplex (wie bei Hase, Luthardt, Vilmar, Philippi, Dorner rc.), sondern sind die Gnadenmittel diejenigen, welche vorzugsweise zweckmäßig ans Ende gerückt und als zum Locus de novissimis hinüberleitend behandelt werden.

I. **Die letzten Dinge des Menschen.** Unter dieser Überschrift ist vom Tode und vom Fortleben nach dem Tode zu handeln. In diesem grundlegenden *ἔσχατον* kommt die Kirche Christi nach ihrer dem gegenwärtigen Weltlaufe eigenen Beziehung zum Reiche der Vollendung in Betracht. Sie erscheint als Entsenderin ihrer Glieder zum oberen Jerusalem, zur jenseitigen Gottesgemeinde der vollendeten Gerechten. Nur hievon, vom Sterben und Fortleben der Christen, hat die christlich-kirchliche Dogmatik an dieser Stelle eigentlich zu handeln; die Thanatologie und Unsterblichkeitslehre im weiteren Sinne steht zu dem, was der kirchliche Dogmatiker unter der Überschrift de morte et rebus post mortem futuris zu erörtern hat, strenggenommen im Verhältnisse eines Vorhofs zum Heiligtume. Ihre eingehendere Erörterung ist der sogenannten natürlichen Theologie (propädeutischen Naturtheologie) oder der Religionsphilosophie zu überlassen. Dennoch pflegt wenigstens Einiges aus dem Kreise dieser allgemein-philosophischen Betrachtungen über Tod und Unsterblichkeit gemäß neuerer kirchlich-dogmatischer Tradition an der Spitze der Eschatologie geboten zu werden. So namentlich eine Übersicht über die philosophische Unsterblichkeitsweise, in welchen sich eine, wenn nicht dogmatisch doch apologetisch bedeutsame Parallele zu den argumenta pro Dei existentia (S. 87 f.) darstellt. Die wichtigsten biblisch-heilsgeschichtlichen Bezeugungen des Fortlebens nach dem Tode werden der Gesamtübersicht über

diese Argumente in der Regel einverleibt und so eine aus philosophischen und theologischen Beweisen gemischte Zusammenstellung gewonnen. Bei den Dogmatikern der Wolffschen Schule im vorigen Jahrhundert zeigte diese Zusammenstellung noch die einfachere Gestalt:

a) argumenta possibilitatis physicae et moralis (aus der göttlichen Allmacht, aus Naturanalogien, aus dem logisch oder metaphysisch unwidersprochenen Charakter der Unsterblichkeitshoffnung);
b) arg. necessitatis (aus der Notwendigkeit einer gerechten Vergeltung);
c) arg. veritatis (aus Schriftzeugnissen A. u. N. T.s, sowie aus Jesu Auferstehung).

Ein komplizierteres Schema bieten die meisten Dogmatiker unseres Jahrhunderts, zu gestalten etwa auf folgende Weise:

I. Theoretische (spekulative) Argumente.

1. Metaphysischer Beweis: weil immateriell und einfach, ist die menschliche Seele auch unzerstörbar (Plato, Cic., Mos. Mendelssohn in seinem „Phädon" 1767; die posit. Herbartianer und die neu-leibnizsche Schule, bes. Teichmüller);
2. Teleologischer Beweis: des Menschengeistes reiche Anlagen werden in diesem irdischen Leben nie ganz befriedigend entwickelt, also muß seine Bestimmung über das Diesseits hinausreichen (Cic., Leibniz rc., Reimarus [bei ihm als argum. perfectibilitatis], Lotze, auch Teichmüller);
3. Kosmischer Pluralitätsbeweis: wie die Gestirne in physischer Gemeinschaft miteinander stehen, so wird ihre Bewohner auch eine moralische Gemeinschaft verbinden; diese aber kann sich erst in einem jenseitigen Zustande realisieren rc. (Bischof Wilkins [1638], Fontenelle und viele andere Cartesianer; Huyghens, Derham, Kant [1755], Bonnet, Herder, Jean Paul, J. P. Lange, Chalmers, Brewster, L. Giesebrecht, H. Baumgärtner rc.);*)
4. Analogischer Beweis: aus der Folge vom Keimen, Wachsen und Fruchtbringen im Pflanzenleben (vgl. Joh. 12, 24; 1 Kor. 15, 36), aus der Metamorphose des Phönix (Clem. v. Rom, Theophil., Iren., Tertull. rc.) und des Schmetterlings (Basilius d. Große, Swammerdam, Bonnet, Paley rc.); oder auch aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft (Teichm., P. v. Lilienfeld, Schlesinger rc.).**)
5. Moralischer Beweis:
   a) als arg. ethonomicum: Der Mensch strebt sowohl nach Tugend wie nach Glück; das diesseitige Leben bietet keinen Ausgleich hiefür, also rc. (Kant, Sintenis [Elpizon, 1795], Schaarschmidt [Über Unsterblichkeitsglauben, 1883] rc.);
   b) als arg. juridicum: Die Verheißung eines Lebens auch über den Tod hinaus, und nur sie, kann uns bis zum Tode fürs Vaterland rc.

---

*) Vgl. überhaupt Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwisch. Theol. u. Naturw., II, S. 55 ff. 424 ff. — Von neueren hieher gehör. naturphilos. Schr. bes. K. du Prel, Die Planetenbewohner, Lpz. 1880; Jos. Pohle, Die Sternwelten u. ihre Bewohner, 2 Bde., Köln 1884 f.

**) O. Zöckler, Religiöse Sinnbilder aus vorchristl. u. christl. Zeit. I.: Der Schmetterling als Auferstehungssymbol, im Bew. d. Gl. 1881, S. 3 ff. 57 ff.

begeistern (J. G. Fichte; — ähnlich W. Jackson, F. P. Cobbe rc. (s. u. d. Lit.).

II. **Historische** Argumente.

1) **empirische** (experimentierende) Beweis**versuche**: die Schaustellungen und Künste des älteren nekromantischen Aberglaubens; die Visionen Th. Bromleys, Swedenborgs, Oberlin's, J. Stillings rc.; die Experimente des Spiritismus (s. Zöckler, Spirit. in PRE.², und W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderb. 1885).

2. **Traditionsbeweise**:

a) arg. e consensu gentium (schon bei Homer, Vergil, Cic., im Mysterienglauben der Hellenen und Römer rc.);*)

b) der neutestamentlich-heilsgeschichtliche Beweis: aus Jesu Lehrzeugnis (insbes. Joh. 14, 2 f. 11, 25), seiner Auferstehung und seinen und der Apostel Auferweckungswundern.

Eigentliche Beweiskraft kommt diesen Argumenten, nur soweit sie von religiösem Glauben getragen sind, zu; und auch wo diese Voraussetzung zutrifft, bleibt den verschiedenen spekulativen Beweisverfahren immer nur ein prekärer Wert. Vollkommene Festigkeit der Überzeugung von persönlichem Fortleben in einem seligen Jenseits gewährt allein die Hingabe an den Erlöser in liebendem Glaubensgehorsam, also das lebendig angeeignete letzte der aufgezählten Argumente (II. 2, b).

Wesentlich dasselbe Resultat erbringt die ein reiches religionshistorisches Material verarbeitende Studie von G. **Runze**: „Die vierfache Wurzel des außerchristl. Unsterblichkeitsglaubens rc.“, in den Th. St. u. Kr. 1889 u. 90 (s. unt. d. Lit.). Als die vier Grundlagen, woraus der Jenseitsglaube in der nicht geoffenbarten Religion erwachse, werden hier aufgezählt: 1) die subjektive Triebfeder der **Todesfurcht** samt dem entsprechenden subjektiv-eudämonistischen **Wunsche**, das Grab zu überwinden und noch am Grabe die Hoffnung aufzupflanzen; 2) die **Phantasiethätigkeit**, bes. die des Traumlebens in seinen Analogien mit dem wirklichen Leben; 3) das **Verstandsrätsel**, welches durch die einschneidende Thatsache des Todes uns nahetritt und mit welchem sich ein objektives Grauen vor der Vernichtung des Lebens verbindet — ein intellektueller Horror, der zu der Frage nötigt: Was wird **nachher** sein? 4) die **Postulate des sittlichen Wollens** (teils **negativ**, aus den Bedürfnissen des sittlichen Selbstgefühls, sodann **positiv**, aus dem Streben nach idealer Vollkommenheit im Bewußtsein des unendlichen Werts der menschl. Persönlichkeit). Die mehrfachen Berührungen dieser Kategorienbildung mit dem obigen Schema liegen klar zu tage. Als ergänzendes „Correlat“ (und Correktiv) der vier geschilderten außerchristlichen Wurzeln des Gl. an jenseitige Seelenfortdauer wird auch von Runze die spezifisch-**christliche** Jenseitshoffnung festgehalten. Gegen die oberflächliche Animismustheorie von Lubbock, Tylor, Caspari, v. Hellwald rc., welche alle Unsterblichkeitshoffnung der Völker (ebenso wie allen relig. Glauben derselben überhaupt) aus superstitiösem Christenglauben herzuleiten suchen, wendet er sich mit scharfer Kritik.

Was die kirchliche Dogmatik im Abschnitt von den letzten Dingen eigentlich und vornehmlich zu lehren hat, betrifft weniger die Gewißheit einer Seelenfortdauer nach dem Tode, die vielmehr eine feste Voraussetzung alles Schrift- und Kirchenglaubens bildet, als vielmehr die Würdigung des Tods unter christlichem Gesichtspunkte und die Frage nach dem Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung. Betreffs jenes ersten Punkts wird ebensowohl der Strafcharakter, der dem Tode nach Röm. 5, 12 ff. 6, 23 zukommt, als seine durch Christi Verdienst bewirkte Umwandlung in eine des Stachels der

---

*) Vgl. V. v. **Strauß** u. **Torney**, Das unbewußt Weissagende im vorchr. Heidentum, Heilbronn 1882, S. 37 ff.; **Wolfgramm**, Der Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen und Römern (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1882, H. X), sowie Wolfg. **Menzel** u. Leonh. **Schneider** in ihren unten (S. 199) zit. Werken.

Sünde und der Furcht vor Gottes Zorn entbehrende Maßregel väterlich liebender Zucht Gottes (paterna castigatio) hervorgehoben. Vgl. schon Apol. a. 6. p. 194, sowie die Definitionen der Dogmatiker, z. B. Königs: „Mors est privatio per lapsum primorum parentum introducta, animae et corporis unionem solvens“ etc. — Hinsichtlich des Zwischenzustands (Stat. intermedius inter mortem et resurrectionem) sind gemäß lutherisch-rechtgläubiger Lehre zu verwerfen einerseits die schriftwidrigen Lehren a) von einer Seelenwanderung oder einem wiederholten Verleiblichtwerden des Menschengeistes (μετεμψύχωσις, μετενσωμάτωσις; auch reïncarnatio [unter letzterem Namen bei einem Teile der modernen Spiritisten, den Anhängern Rivails oder Allan Kardecs, eine wichtige Rolle spielend]), b) von einem Seelenschlafe, d. h. einem Verharren der Seelen in einem absolut bewußtlosen Zustande zwischen Tod und Auferstehung (ψυχοπαννυχία, — so wesentlich die vom Origenes um 248 bekämpfte arabische Sekte der Thnetopsychiten, später der persische Weise Aphraates um 340 (s. Ryssel, Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber &c., Goth. 1883, S. 47); in neuerer Zeit die von Calvin 1534 bekämpfte Anabaptistenpartei der Psychopannychiten, auch Socin, Schmalz u. a. Vertreter des Unitarismus; später Cudworth, Thom. Burnet, Dodwell, Blackburne, Whately, die kleine engl. Sekte der Christadelphier &c.). Andererseits widerstreitet der gesunden evangelisch-kirchlichen Lehre die römisch-katholische Annahme eine Fegfeuers (ignis purgatorius; purgatorium) als schmerzvollen jenseitigen Läuterungszustandes für nicht ganz geheiligt verstorbene Christen, bestimmt zur Hinwegläuterung von deren peccata venialia unter Beihilfe von Seelenmessen, Fürbitten (suffragia) und Ablässen (indulgentiae), seitens der streitenden Kirche. Wider diese Lehre — festgestellt durch die ökumenischen Synoden zu Florenz (Sess. VI, 30) und zu Trient (Sess. XXV), sowie in organischer Verbindung stehend mit der Annahme mehrerer anderer jenseitiger Aufenthaltsörter (der 5 receptacula: infernus, purgatorium, limbus infantum, limb. patrum und paradisus s. coelum, nach Cat. Rom. I, 6, 3; Bellarmin De purgat. 2 &c.) — erklärt schon Luther sich energisch, besonders in den A. Smalc. p. 303, wo, nach Verurteilung der Messe als eines „Drachenschwanzes, der viel Ungeziefer und Geschmeiß von Abgötterei gezeuget“, vom Fegfeuer gesagt wird: Quapropter purgatorium et quidquid ei solennitatis cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva (deutscher Text: „lauter Teufelsgespenste“) est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet Christum solum, et non hominum opera, animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. Der hier betonten Unvereinbarkeit der Annahme eines jenseitigen Läuterungsprozesses mit Christi allein beseligendem Verdienst treten noch mehrere andere Symbolaussagen zur Seite, welche ein unmittelbares Übergehen der Seelen an ihren definitiven Bestimmungsort: der Frommen zur Seligkeit des Himmels, der Gottlosen zur Hölle zu lehren scheinen; so der kleine Katechismus, 3. Hauptstück, bei Auslegung der 7. Bitte; Cat. maj. p. 459 (. . . „usque in futuram vitam, ubi remissioni locus non erit amplius“ etc.); F. C. Sol. decl., a. VI, p. 645. Daß diese Stellen nicht etwa auf Leugnung alles Zwischenzustandes überhaupt abzielen, ergibt sich wieder aus anderen Andeutungen, z. B. aus A. Smalc. p. 305, wo es ungewiß gelassen wird, wo die abgeschiedenen Heiligen bis zum jüngsten Gericht

seien (sive illi sint in sepulcris sive in coelis), auch schon aus C. A. a. 17; denn die hier betonte einstige allgemeine Totenerweckung durch Christum zum Endgericht wäre ja überflüssig, wenn nicht die beim Übergang in den Zustand nach dem Tode eintretende Entscheidung als eine bloß vorläufige zu gelten hätte. Einen unabänderlich festen Charakter trägt diese Entscheidung allerdings insofern, als für den gottlos Verstorbenen jenseits keine Buße, für den selig Verstorbenen aber kein Verlust seiner Seligkeit mehr möglich ist (nach Hebr. 9, 27. 10, 27). Ein gewisses Vorspiel des allgemeinen Endgerichts, ein judicium particulare, erlebt also jeder Einzelne beim Übergang aus diesem Leben in den Todeszustand (vgl. König: judicium particulare est, quod cuivis seorsim et in individuo subeundum est in extremo mortis agone; ähnlich Quenstedt rc.). Der terminus peremtorius gratiae für jeden Christen liegt nicht erst jenseits, sondern schon diesseits des Grabes. — So die ältere lutherische Lehrtradition, welche also jede Eintragung eines Gedankens an etwaige Fortentwicklung in die Idee vom Zwischenzustande streng verbot und in Verbindung damit eben diesen Zwischenzustand fast so behandelte, als fände er überhaupt nicht statt. Eine mildere Denk- und Lehrweise ist erst unter pietistischen und leibniz-wolffschen Einflüssen seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgekommen. Meist unter Herbeiziehung des Dogmas von Christi Hadesfahrt (konstruiert hauptsächlich auf Grund von 1 Petri 3, 18. 4, 6 — vgl. o., S. 142) statuieren zahlreiche neuere Vertreter der positiv-evangelischen Dogmatik, dabei auch einige lutherisch-konfessionelle (Martensen, Althaus, Kliefoth, Kahnis, Schöberlein, E. Mühe) eine gewisse Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits, zwar nicht unbedingt für alle, aber doch für diejenigen, bei denen eine definitive Entscheidung für oder wider Christum im Diesseits noch nicht herbeigeführt werden konnte — womit sich dann meist auch eine Zulässigerklärung des Gebets für Verstorbene verbindet. Andere vermeiden eine bestimmtere Antworterteilung auf die Frage nach dem Wie des Zwischenzustands, und erklären nur soviel für gewiß: daß dieser Zustand für die im Glauben an Christum Gestorbenen in einer „seligen Ruhe in unmittelbarer Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser" (Frank) bestehen werde, während betreffs der ungläubig und unselig Dahingeschiedenen keinenfalls mehr irgendwelche Möglichkeit der Bekehrung behauptet werden dürfe und daher eine Fürbitte für die Verstorbenen unzulässig sei (Thomasius, Hofmann, Vilmar, Frank). Diese letztere Lehrweise hält sich strenger an die ältere lutherisch-kirchliche Theorie und Praxis, scheint auch die größere Zahl der in Betracht zu ziehenden Schriftaussagen für sich zu haben (vgl. Kliefoth, Eschatologie, Lpz. 1886, S. 37—126, unter den neueren lutherisch-orthodoxen Bestreitungen der Annahme einer Fortentwicklung im Jenseits die gründlichste und die strengste). Doch darf sie sich schwerlich als die allein auf festem Schrift- und Bekenntnisgrunde fußende Ansicht betrachten, da auch den Vertretern einer relativen jenseitigen Bekehrungsmöglichkeit immerhin manches gewichtige Schriftwort (wie außer den richtig interpretierten Petrusstellen besonders noch Mt. 12, 32) zur Seite steht, da ferner eine sichere Fixierung für oder wider das Heil in Christo erfolgten Entscheidung der Einzelnen unserem diesseitig menschlichen Erkennen absolut unmöglich ist, und da schließlich eine Verurteilung der Fürbitte für Verstorbene als schlechthin unlutherisch sich be-

stimmt verbietet.*) Hat doch Luther selbst im großen Bekenntnis vom Abendmahl 1528 (E.A. 30, 370) hierüber sich dahin erklärt: „Für die Toten, weil die Schrift nichts davon meldet, halte ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder dergleichen zu bitten: „Lieber Gott, hats mit der Seele solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig" ꝛc. Und wenn solches einmal oder zweimal geschehe, so laß es genug sein."

II. **Die letzten Dinge der Kirche und der Welt.** Nur biblisches Weissagungsmaterial, nicht bereits historisch Geschehenes ist es, was dieser letzte Abschnitt des Eschatologie und der Dogmatik überhaupt zu behandeln hat. Das apostolische Wort vom Nichtabhängen der Art der Erfüllung der Prophetien von menschlicher Deutung (2 Petr. 1, 20: *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*) will daher hier wohl beachtet sein, und das Mangeln bestimmt ausgeprägter Lehrmeinungen über die einzelnen in Betracht kommenden Punkte erscheint auf diesem Gebiete wohlbegreiflich. So gleich beim ersten der vier Hauptlehrstücke, um die es sich hier handelt.

a) Christi Wiederkunft (biblisch *παρουσία* Mt. 24, 3 u. ö.; *ἐπιφάνεια*, 2 Theſſ. 2, 8; *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.* Lk. 17, 24 ꝛc.; kirchlich-dogmatisch: adventus Christi (Symb. Athan. s. fin.) oder reditus Christi ad judicium; vgl. C. A. a. 17).

1. Vorzeichen der Parusie. Ob zu denselben außer der allgemeinen Bekehrung oder doch Berufung aller Völker (n. Mt. 24, 14; Akt. 1, 6 ff.) speziell auch Israels Bekehrung zu Christo gehören werde, darüber differierten die angesehensten Träger der älteren lutherischen Tradition. Luther, Gerh., Calov, Quenst., überhaupt die meisten waren dagegen; aber Flacius, Hunn., Hafenreffer, Mentzer, Calixt dafür. Neuerdings herrscht im positiv-evangelischen Heerlager darüber, daß Röm. 11, 25 f. ein Eingehen Israels als Volksganzen zum Heil in Christo für die letzte Zeit vor der Parusie gelehrt sei, keine wesentliche Meinungsverschiedenheit mehr. — Über das zweite Hauptvorzeichen der Wiederkehr Christi, die Erscheinung des Antichrists, steht so viel im allgemeinen fest, daß zu unterscheiden ist zwischen Antichristentum im weiteren Sinn, d. h. verführenden und verfolgenden Feinden des Reiches Christi, wie sie schon seit dessen Anfangszeiten aufgetreten (s. Mt. 24, 5 f.; 1 Joh. 2, 18. 4, 3; 2 Joh. 7), und zwischen dem Antichrist, dem Repräsentanten und Führer des großen Abfalls der letzten Zeit, wie er in 2 Theſſ. 2, sowie in der Apok. (bes. 12—14) geschildert ist. Letzteren, den „Antichristus magnus", identifizierte die ältere lutherische Orthodoxie, übereinstimmend mit Luther (A. Smalc. p. 308: papam esse ipsum verum Antichristum etc.; vgl. auch Melanchthon in d. Apol. u. im Traktat [oben S. 177]) mit dem Papsttum, dabei die exegetische Berechtigung einer kollektiven Fassung der Ausdrücke *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ἀντικείμενος* ꝛc. in 2 Theſſ. 2, 3 f. voraussetzend. Dem widerspricht mit Recht die Mehrzahl der neueren lutherischen Exegeten und Dogmatiker, durch Annahme eines persönlich-individuellen Charakters und eines erst zukünftigen Auftretens des Antichristen sensu absol., — während allerdings Walther und die Missourier, auch Philippi u. a. (vgl. Schlottmann,

*) Siehe überh. W. Schmidt, Die Universalität des göttl. Heilswillens u. die Partikularität der Berufung (Theol. Stud. u. Krit. 1887, I, S. 1—44).

Der deutsche Gewissenskampf gegen den Vatikanismus, 1882, S. 30 ff.) an der Identität von Papst und Antichrist festzuhalten suchen.

Was 2) die unmittelbare Wirkung der Parusie des Herrn betrifft, so galt schon der ältesten Kirche als solche, gemäß Apok. 20, 1—6, die Besiegung des Antichrist und die Errichtung eines vorläufigen irdischen Herrlichkeitsreichs Christi von tausendjähriger Dauer (vgl. dafür außer Barnab., Justin, Pap., Iren. ꝛc. auch die jüngst entdeckte *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, c. 16, wo als auf die Überwindung des „Weltverführers" (*κοσμοπλάνος*) zunächst folgend genannt ist das „Offenbarwerden der Zeichen der Wahrheit", sowie das Stattfinden einer ersten, noch nicht allgemeinen Auferstehung (*ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δέ* — vgl. Lk. 14, 14; 1 Kor. 15, 23 ꝛc.). Dieser urchristlichen Annahme eines **Millenniums** (Chiliasmus, Millennarismus) vor dem Weltende traten erst die Alexandriner (Orig., Dionys. M., Euseb.), sodann mit besonders nachhaltigem Erfolge Augustin (De Civ. D. XX, 7—9) mittelst allegorisch verflüchtigender Deutung von Apok. 20 auf das schon bestehende diesseitige Gottesreich der Kirche entgegen. Weder der römische noch der griechische Katholizismus erkennen daher ein tausendjähriges Reich als künftig erst bevorstehend an. In jenem krasseren judaisierenden Sinne, in welchem die Anabaptisten (Denk, Hetzer, Münzer ꝛc., zurückkehrend zu den sinnlich üppigen Vorstellungen eines Kerinth ꝛc.) die chiliastische Idee faßten, verwarfen dieselbe auch die Grundbekenntnisse der Reformation; s. C. A. a. 17: „Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis" (ähnl. C. Helv. II, 11: aureum in terris seculum etc.). Die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, sowie noch neuerdings Hengstenberg (der das geistig gedeutete Millenium mit dem Zeitraum von 800—1806 zusammenfallen ließ), Althaus, H. O. Köhler, Thomas., Diedrich, Philippi, Kahnis, die Missourier ꝛc. betrachten allen und jeden Chiliasmus als mit der Schrift und Kirchenlehre unvereinbar. Ihnen erscheint alles verwerflich: jener Chil. crassus der Anabaptisten, wie auch die maßvoller und vergeistigter gehaltenen Lehrweisen der beiden letzten Jahrhunderte: der Chil. subtilissimus Speners („Von der Hoffnung besserer Zeiten"), Vitringas, A. Hahns, Rothes, Löhes, Vilmars, v. Hofmanns, Flörckes, Schoeberleins, Volcks, Auberlens, Becks, Francks, Dorners ꝛc. ꝛc.) und der Ch. subtilior eines Petersen, Bengel, Crusius, Oetinger — letzterer, wie in der Hauptsache auch der sogenannte Prämillennarismus von Brookes, Tyng u. a. Nordamerikanern ein sichtbares Erscheinen des Herrn schon vor Aufrichtung des tausendjährigen Reichs erwartend; ersterer [und mit ihm übereinstimmend die nordamerikanischen Postmillennarier wie Hodge, Briggs, Patterson ꝛc.] das sichtbare Kommen des Herrn erst jenseits des Millenniums setzend). — Daß bei gänzlicher Verwerfung aller millennarischen Zukunftshoffnungen der neutestamentliche Schriftgrund und die Übereinstimmung mit der christlichen Weltansicht der nachapostolischen Zeit preisgegeben wird, bedarf keines genaueren Nachweises. Man wird, will man auf diesen frühesten Grundlagen der christlichen Lehrgestaltung beharren, zwischen der subtileren (prämillennar.) und der subtilsten (postmillennar.) Form des Chiliasmus die Wahl behalten, soweit nämlich die biblischen Zeugnisse in Betracht kommen; denn diese können, je nachdem man in vergeistigender Um- und Ausdeutung der be-

treffenden Aussagen etwas weiter oder etwas weniger weit geht, entweder post= oder prämillennaristisch verstanden werden. Eine besonnene christliche Geschichtsphilosophie aber wird stets mehr auf die erstere (postmillennar. oder subtilst=chiliastische) Seite neigen. Dieselbe bleibt der Gefahr eines Verfallens in ungesunden Enthusiasmus oder auch in schroff weltfeindlichen und weltflüchtigen Pessimismus fern, ohne doch allzuviel vom konkreten Gehalt der in Betracht kommenden Schriftstellen preiszugeben.

b) Die allgemeine Auferstehung (auch „zweite oder letzte Auferstehung", mit Bezug auf Lk. 14, 14; Apok. 20, 6) ist jener wunderbare Neuschöpfungsakt der göttlichen Macht und Majestät, welche das Totenreich aufheben und zu den am Ende der Zeit auf Erden lebenden Menschen hinzu die Gesamtheit aller früheren menschlichen Erdenbewohner neubelebt um den Richterstuhl Christi versammeln wird. Geweissagt schon im A. T. (minder bestimmt oder nur bildlich: Ps. 16, 10 f. 49, 16. 73, 16 ff.; Hos. 13, 14; Jes. 26, 19; Ezech. 37; aufs bestimmteste aber Dan. 12, 2; vgl. 2 Makk. 7, 9 ff.), wird die allgemeine Totenerweckung sowohl vom Herrn selbst (Joh. 5, 28 f. 11, 25), wie von den Aposteln (Apg. 4, 2. 17, 31. 24, 15 ff.; Röm. 8, 11; 1 Kor. 15; 1 Thess. 4; Apok. 20, 11 ff.), als grundlegender der letzten Vollendungsakte mit größter Entschiedenheit verkündigt. Für die Gottlosen ist diese Auferstehung eine solche „zum Gericht" (Joh. 5, 29; Akt. 24, 15; Apok. 20, 13—15; vgl. Dan. 12, 2), für die Gerechten aber eine solche zum ewig seligen Leben (vgl. Lk. 20, 36; Mt. 22, 30; 1 Kor. 15, 35 ff.), verbunden mit gleichzeitiger verklärender Verwandlung der überlebenden Frommen (1 Kor. 15, 51; 1 Thess. 4, 17), deren Gestalt derjenigen des verklärten Auferstehungsleibes Christi ähnlich sein wird (1 Kor. 15, 48; Phil. 3, 21; 2 Kor. 3, 18; 1 Joh. 3, 2). — Beim strengen Realismus dieser Aussagen beharrt die Kirchenlehre, unter Verwerfung der mehr spiritualistisch gearteten Beschreibung des Auferstehungsleibes als eines verklärten Entwicklungsproduktes innerer Organe, wie Origenes sie zu geben gewagt hatte. Eine materielle Identität des Auferstehungsleibes, gemäß der strikt buchstäblich gefaßten „res. carnis" des Apost. Symbols, behaupten alle älteren orthodoxen Dogmatiker (Quenstedt: „Idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus, resurget"), indem sie dabei speziell die Leiber der Seligen schildern als corpora

α) glorificata (mit Bezug auf Mt. 13, 43; 1 Kor. 15, 40 ff.; Dan. 12, 3);
β) potentia (nach Joh. 20, 19. 26; Phil. 3, 21);
γ) spiritualia (im Gegensatze zu corp. animalia, i. e. cibi, potus etc. indiga; vgl. für diese Eigenschaft das *ἰσάγγελοι* Mt. 20, 30; 1 Kor. 6, 13 [ohne *κοιλία*]; Röm. 8, 23 ꝛc.);
δ) coelestia (nach 1 Kor. 15, 40. 49; 2 Kor. 5, 3).

Die neuere gläubige Theologie gibt die unbedingte Identität der Substanz des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe meist preis, zum Teil unter Anschluß an die kabbalistisch=theosophische Tradition betreffs eines verborgenen ätherischen Nervenleibs als Keims oder Substrats für den einstigen Auferstehungsleib, zum größeren Teil jedoch mit nüchternerem Beharren bei den paulinischen Schilderungen in 1 Kor. 15 und 2 Kor. 5.

c) Weltgericht und Weltende. Das letzte oder End=Gericht (judicium extremum universale) wird von der Kirchenlehre, genau übereinstimmend

mit dem Zeugnisse der gesamten hl. Schrift N. T.s (Mt. 7, 21 ff. 16, 27. 25, 31 ff.; Joh. 5, 25–30; Apg. 17, 31; Röm. 2, 16; 2 Kor. 5, 10 ꝛc.), sowie mit dem Apost., Nicän. und Athanas. Credo (vgl. C. A. a. 3) als vom Gottmenschen J. Christus zu vollziehender Akt der Rechenschaft geschildert, wobei die Werke (ἔργα Röm. 2, 6 u. ö., πρᾶξις Mt. 16, 27) den Maßstab für die zu erteilende Belohnung oder Bestrafung bilden sollen, und zwar für die christliche Menschheit ebensowohl, wie für die nichtchristliche. Nach der scholastischen Formulierung bei Joh. Gerhard gehören zur forma judicii extremi:

1) Solennis praeparatio, nämlich

a) Christi judicis in throno collatio;

b) omn. hominum coram tribunali congregatio;

c) congregatorum in duas partes separatio (Mt. 25, 32).

2) Ipsa administratio:

a) Causae cognitio;

b) causae cognitae decisio;

c) sententiae promulgatae executio.

Etwas einfacher Hollaz, welcher den Gerichtsakt zerfallen läßt in ein judicium discussionis und jud. retributionis; letzteres dann wieder in absolutio und condemnatio. — Mit dem Weltgericht verbunden wird das **Weltende** (consummatio saeculi = συντέλεια τοῦ αἰῶνος, Mt. 13, 39. 24, 3; vgl. τέλος, 1 Kor. 15, 24; auch Lk. 21, 33; 2 Petr. 3, 7 ff.) eintreten; im Neuen Test. meist im Anschluß an kühne, hochpoetische Schilderungen der atl. Propheten beschrieben, woran die Lehrbestimmungen der älteren kirchlichen Dogmatiker verbotenus sich anzulehnen pflegen. Die so resultierende Vorstellung einer förmlichen Weltvernichtung (annihilatio, redactio in nihilum; vgl. z. B. **Quenstedt**: Consumm. saeculi est actio Dei unitrini, qua is per ignem totum hoc universum . . . . quoad substantiam totaliter annihilabit, in veritatis, potentiae et justitiae suae gloriam et piorum liberationem) wurde bereits frühzeitig durch manche Umdeutungen zu mildern gesucht. So im Hinblick auf Schriftstellen, wie Ps. 102, 26; Jes. 30, 26; 1 Kor. 7, 31; Röm. 8, 19 ff.; Apok. 21, 1 ff. (vgl. παλιγγενεσία Mt. 19, 28) schon bei Luther, der eine consummatio mundi per mutationem entschieden bevorzugte („der Himmel hat jetzt sein Werkeltagskleid an, dort aber wird er anziehen sein Sonntagskleid", und ähnlich öfter); ferner bei Brenz, Ph. Nikolai, auch Joh. Gerhard, der die Annahme „quod mundus non κατ' οὐσίαν sit interiturus, sed κατὰ ποιότητας duntaxat sit immutandus", nicht geradezu mißfällig bespricht, obschon er die Annihilationstheorie als besser mit den Hauptschriftstellen übereinkommend bevorzugt. — Das Richtige wird hier sein, im Anschluß an die letztangeführte Gruppe von Schriftstellen zwar eine Verwandlung von Himmel und Erde zu verklärter neuer Gestalt, aber freilich eine Verwandlung durch eine gewaltige, das ganze bisherige Aussehen oder σχῆμα (1 Kor. 7, 31) gründlich verändernde Verbrennungskatastrophe (wie auch die moderne Astrophysik sie als wahrscheinliches oder doch nicht unmögliches Endziel der kosmischen Entwicklung unseres Planeten in Aussicht stellt [vgl. Förster, Der Welt Anfang und Ende, Berlin 1874; M'Cosh, Christianity & Positivism, N.York 1873, p. 44 sq., Zart, Bibel und Naturw., S. 112 ff.]) zu erwarten. Vgl. Philippi, III, 143 ff., Vilmar II, 330 f., Dorner II, 960 f.

d) Ewige Seligkeit und ewige Verdammnis. Daß die Welt- und Heilsgeschichte der Menschheit mit diesem Dualismus endigen wird, bezeugt die hl. Schrift fast auf jedem ihrer Blätter. Vgl. für die ewige Seligkeit der Frommen besonders Mt. 5, 3—12. 25, 34; Lk. 16, 9; Joh. 14, 3. 17, 24; Röm 8, 17 f.; 1 Kor. 13, 10; 2 Tim. 2, 12; Apok. 21 u. 22; für die ewige Pein der Gottlosen: Jes. 66, 24; Dan. 12, 2 f.; Mt. 25, 41 ff.; Mk. 9, 48; Röm. 9, 18—22; 2 Thess. 1, 9; 2 Petr. 2, 17; Jud. 13; Apok. 14, 11. 20, 10. 15. Während der materialistische Unglaube ein ewiges Leben überhaupt leugnet, hat ältere und neuere religiös-philosophische Spekulation auf verschiedenen Wegen es versucht der Annahme eines ewigen Strafzustandes der Gottlosen zu entgehen, um si als letztes Endziel der Weltentwicklung eine nicht dualistische, sondern monistisch Gestalt der Bewohnerschaft des Universums zu gewinnen. Die hauptsächlichsten dieser oppositionellen Lehrbildungen sind 1) die Apokatastasis oder Wiederbringungslehre (eschatologischer Universalismus), in ihrer christlich-kirchlichen Urgestalt bei Origenes platonischen Ursprungs; vertreten weiterhin durch Greg. v. Nyssa, mehrere Antiochener, die Anabaptisten Denk, Hetzer &c., die pietistischen Mystiker Petersen und L. Gerhard, die Theosophen Oetinger, M. Hahn, Stroh, Steinheil, die nordamerikanische Universalistensekte (losgezweigt vom dortigen Unitarismus seit Anfang des Jahrhunderts), sowie eine beträchtliche Zahl spekulativer Theologen und Religionsphilosophen unseres Jahrhunderts (Schleiermacher, Schweizer, H. Ritter, Maurice, Kingsley, F. W. Farrar &c.). Sodann 2) die Annahme einer ewigen Vernichtung der Gottlosen (Annihilationismus oder konditionelle Unsterblichkeitslehre); so — ausgehend von der Deutung der Begriffe ὄλεθρος αἰώνιος, ἀπώλεια und besonders ὁ δεύτ. θάνατος Apok. 20, 14 im Sinne von Vernichtung: die Socinianer John Locke, H. Dodwell, R. Rothe, annähernd B. Weiß in seiner Bibl. Theol N. T.s (ewige Verdammnis sei = ewiges Verbleiben im Tode), die französischen Philosophen und Theologen Prevost-Paradol, Petavel-Olliff, Lambert Byse; in England neuerdings besonders Erzbischof Whately († 1863), sowie der Kongregationalist Edw. White mit seinen Anhängern, ferner zahlreiche Nordamerikaner (Hudson, G. Storrs &c.). — Weder die eine, noch die andere dieser Theorien fußt auf klaren Schriftgründen, und keine von beiden gewährt in Wirklichkeit die begehrte Beseitigung der spekulativen Schwierigkeiten, in welche die Annahme eines finalen Dualismus angeblich verwickeln soll. Vgl. besonders Frank II, S. 465 f.; auch Dorner II, 960 ff., 969 ff.

Die kirchlich-dogmatische Tradition hält an der dualistischen Auffassung des Zustandes der Menschheit nach dem Gericht mit Strenge fest. Sie schildert demgemäß beide Zustände in ihrer Weise:

1) Die ewige Pein (damnatio s. mors aeterna), ein nimmer endender Zustand der Unseligkeit am Orte der Qual, bestehend aus
   α) poenae damni s. privativae (Entbehrung der visio et fruitio Dei destitutio corporis ab omni venustate et claritate &c.);
   β) poenae sensus s. positivae, betreffend sowohl den Körper („cruciabuntur igni, materiali quidem, sed non elementari“, Hollaz), als den Geist, und hier wieder teils den Intellekt, teils die Willenssphäre.
2) Die ewige Seligkeit (vita aeterna, beatitudo), ein „felicissimus piorum status, in quem post hanc vitam translati (? vgl. o., S. 192 f.) Deum

a facie in faciem videbunt“ etc., in sich schließend als besondere Momente: *α*) die impeccabilitas (*ἀναμαρτησία*) oder den status confirmationis; *β*) die visio Dei beatifica als Akt oder Verhalten des seligen verklärten Intellekts; *γ*) die fruitio Dei als entsprechendes Verhalten des verklärten Willens; *δ*) die glorificatio Dei et jubilatio sempiterna (n. Ps. 84, 5. 126, 2; Apok. 4, 8 2c.).

Hinsichtlich der Raumverhältnisse einerseits des Orts der Qual (Geenna; Infernus; *Λιμνὴ τοῦ πυρός* Apok. 19, 20. 20, 14), andrerseits der Welt der Seligkeit (Coelum beatorum; regnum gloriae; Paradisus 2 Kor. 12, 4) mögen die Vorstellungsweisen nach Maßgabe der fortschreitenden Welterkenntnis wechseln. Das Wie und Wo des Vollendungszustandes bleibt fürs menschliche Wissen solange ein undurchdringliches Geheimnis, bis Gott den die diesseitige Welt von den Stätten des Jenseits trennenden Vorhang wegthut. Fest steht der christgläubigen Weltansicht für die Dauer des jetzigen Weltlaufs lediglich das Daß eines doppelseitigen Ausgangs der Kirchen- und Weltgeschichte: mit *κόλασις αἰώνιος* einer- und mit *ζωὴ αἰώνιος* andrerseits. Alles übrige bleibt Gegenstand christlichen Hoffens und Ahnens bis dahin, wo an die Stelle des Sehens im Spiegel und dunklen Rätselwort das Schauen von Angesicht zu Angesicht tritt.

Lehre v. d. letzten Dingen im allgem.: Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht u. Vergeltung, 4 BB. 1794 ff. C. H. Weisse, Die philos. Bed. der chr. Eschatologie, Stud. u. Kr. 1835 (vgl. dess. Philos. Dk. III, § 952 ff.). J. P. Lange, Beitr. z. L. v. d. letzten Dingen (Vermischte Schr., II) 1841. H. Karsten, Die letzten D., 1857, 3. A. 1861. Althaus, Die l. D., 1858. Göschel, Zur Lehre v. d. l. D., 1861. Luthardt, Die L. v. d. l. D., 1861; 2. A. 1870. Rink, Vom Zustand n. d. Tode, 1861; 2. A. 1865. H. Schmidt, Die eschatalog. Lehrstücke in ihrer Bed. f. d. ges. Dk. u. f. d. chr. Leben, JBB. f. dtsche. Theol. 1868 u. 1870. H. Gerlach, Die letzten Dinge, m. bes. Bez. auf Schleiermachers Eschatol. 1869. J. Köstlin, Beitr. zur Eschatol. der Reformatoren, Stud. u. Krit. 1878, I. E. Mühe, Das enthüllte Geheimnis der Zukunft, oder die letzten Dinge des Menschen n. der Welt, 1876; 4. Aufl. 1883. Th. Kliefoth, Christl. Eschatologie, Lpz. 1886 (von allen evangelischen Monographien aus neu. Zeit die reichhaltigste u. bedeutendste, s. o. S. 193). Uhlhorn, Sievers u. Steinmetz, Von den letzten Dingen, vier Vorträge, Göttingen 1888. || Von kath. Seite: Leo Keel, Die jenseit. Welt, 3 Bde., Einsiedeln 1868. Oswald, Eschatalogie, Paderborn 1868; 4. A. 1879. Wilh. Schneider, Das Wiedersehen im and. Leben, 2. Aufl., Paderb. 1883.

Letzte Dinge des Menschen: Wießner, Lehre u. Glauben der vorchristl. Welt an Seelenfortdauer u. Unsterblichkeit, 1821. Hofmann, Die letzten Dinge des Menschen, 2. Aufl., 1857. Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der chr. Lehre v. d. Unsterblichkeit, 1861. J. H. Fichte, Seelenfortdauer und Weltstellung des Menschen, 1867. F. Splittberger, Tod, Fortleben n. d. Tode u. Auferst., Halle 1862; 4. A. 1885. Ders., Schlaf u. Tod nebst den verw. Erscheinungen des Seelenlebens, 1866; 2. A. 1881. Ders., Aus dem inn. Leben, 1880; 2. A. 1884. Wolfg. Menzel, Die vorchr. Unsterblichkeitsidee, 2 Bde. 1870. Edm. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand n. d. Tod aufgr. vergleich. Religionsforschung, 1877. A. Mücke, Vom ew. Leben, Brandenb. 1880. F. Kattenbusch, Der christl. Unsterblichkeitsglaube, 1880. C. Schaarschmidt, Über den Unsterblichkeitsglauben, Heidelb. 1881. G. Teichmüller, Über die Unsterblichkeit der Seele, Leipzig 1874; 2. Aufl. 1879. E. Fischer, Der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einflusse auf das sittl. Leben, Gotha 1884. G. Runze, Die vierfache Wurzel des außerchristl. Unsterblichkeitsglaubens u. ihr Correlat in der christl. Jenseitshoffnung (Th. Stud. u. Krit. 1889 IV, 1890, I f. Franz L. Nagler, Die Unsterblichk. der Seele u. die Zukunft des Menschen im Lichte der h. Schrift, Cincinnati u. NYork 1888. Ad. Müller, Die philos. u. die christliche Gewißheit über die Unsterblichkeit der Menschenseele (Ztschr. f. wissensch. Th. 1889; auch sep.). J. Baumann, Platon's Phädon, philos. erklärt u. durch die späteren Beweise für den Unsterblichkeitsgl. ergänzt, Gotha 1889. || Von kath. Seite: H. Martin, La vie future suivant la foi et la raison, 1859. 3. edit. 1870.

Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Gl. u. in der Philos. der Völker, Regensb. 1870. Wilh. Schneider, Das Wiedersehen rc. (s. ob.); 2. Aufl. 1883. Pesch, Philos. Erörterungen über das Jenseits, Mainz 1879. E. Melzer, Die Unsterblichkeitsidee J. G. Fichtes vom Standp. des Theismus krit. dargestellt, Neisse 1881. Elie Méric, Das andere Leben. A. d. Französ., Mainz 1882.*)

Zwischenzustand, Fegfeuer rc.: Thom. Burnet, De statu mortuorum et resurrectione, Lond. 1726. Lütkemüller, Unser Zustand vom Tod bis zur Auferstehung, 1852. J. R. Oertel, Hades; exeg.-dogmat. Abh. über den Zustand der abgeschiedenen Seelen, 1864. Wilmarshof, Das Jenseits. Zwei Abtlgen, 1865 f. H. Cremer, Über den Zustand nach dem Tode, Gütersloh 1883. Vgl. C. Weber, Ebrards Totentanz u. Rowels Briefe a. d. Hölle; 2 bedeutsame neuere Dichtungen über das Jenseits, Leipzig 1884. — Auch Kliefoth u. W. Schmidt l. c. (oben, S. 194). || Von kath. Seite: Jos. Bautz, Das Fegefeuer, im Anschl. an die Scholastik rc. dargestellt; Mainz 1883. M. Canty, Purgatory, dogmatic and scholastic, etc. Dublin 1886.

Wiederkunft Christi: E. Sartorius, Die Wiederkunft Christi zum Gericht, 1824. Hebart, Die zweite sichtb. Zukunft Christi. Darstellung der ges. bibl. Eschatol. rc., 1850. Rink, Das Zeichen der letzten Zeit u. die Wiederk. Christi, 1865. W. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Christi, Gießen 1873. || Ed. Böhmer, Zur Lehre v. Antichrist nach Schneckenburger, Jahrbb. f. d. Theol. 1859. Rink, Die Lehre v. Antichrist, 1867. E. Renan, L'Antéchrist, Par. 1873. || F. Brunn, Ist der Papst der Antichrist? Dresden 1868. Ferd. Philippi, Die bibl.-kirchl. Lehre vom Antichrist, Gütersloh 1877.

Chiliasmus im allgemeinen: Corrodi, Krit. Geschichte des Chiliasm. 4 Bde. 1781. H. Schmidt a. a. O. (JDB. f. deutsche Th. 1868 u. 70). Lescoeur, Le régne temporel de J. Christ. Étude sur le Millénnarisme, Par. 1868. W. Volck, Der Chiliasm. seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, 1869. R. Bückmann, Der Chiliasm. nach Geschichte, Bek. u. Schrift (Allg. ev.-luth. KZ. 1879, Ergänz.-Bl. Nr. 21). R. Kübel, Erk. zu Apok. 20 (im Zöcklerschen Kurzgef. Kommentar IV, 494 ff.). || Wegen der speziellen Lit., teils für den Chiliasmus (auf welcher Seite bes. wichtig: Auberlen, Daniel rc. 1857; Flörcke, Die L. v. tausendj. R. 1857. 1859; Luthardt, Letzte Dinge, 1861; Rinck, Die Schriftgemäßheit der Lehre v. tausendj. Reiche 1866, sowie Volck a. a. O.), teils gegen ihn (Diedrich, Wider den Chiliasm. 1857; Hengstenb., Offb. Joh.s, 2. A. 1861 f.; H. O. Köhler, Die Schriftwidrigk. des Chiliasmus, in Ztschr. f. d. ges. luth. Theol. 1861, III, rc.) vgl. Genaueres bei Volck l. c. u. Dorner II, 928 f. Zu den Angaben des Letzteren über nordamerik. Prä- und Postmillennarismus ist hinzuzufügen: H. v. Kupffer Über Prämill. rc.: Magaz. f. Lit. des Ausl. 1878, Nr. 49, u. bes. R. M. Patterson Premillenarism., in Princeton Review, March 1878.

Auferstehung: Außer den bereits zit. Schriften zu d. letzten D. des Menschen vgl. bes. noch (Js. Taylor). Physical theory of another Life, Lond 1839 u. d. Schöberlein, Über das Wesen der geistl. Nat. u. Leiblichkeit, JDB. f. d. Th. 1861, I (auch: Geh. des Gl. S. 285 ff.). Hamberger, Die Rationalität des Begriffs der himml. Leiblichkeit, JDB f. d. Th. 1863. Dess., Physica sacra, Stuttg. 1869. || Von kath. Seite: Waterkeyn De la resurr. de la chair dans ses rapports avec les sciences naturelles. Par. 1858 Jos. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsl. nach ihrer posit. und spekul. Seite, Paderb 1877. Ders., Das Fegfeuer, Mainz 1883.

Gericht und Vergeltung: Im allgem.: G. P. Fisher, Hist. of the doctrine of future punishment — in: Discussions in Hist. & Theol. N.York 1880. H. Schmid, Die Frage v. d. Wiederbr. aller Dinge (JDB. f. d. Th. 1871). W. Jackson, On retribution, 1875. F. Wendland, Zur Lehre v. d. Apokatast., Ztschr. für kirchl. Wiss. 1882 S. 383 ff.

Für Apokatast. in neuerer Zeit bes. J. W. Petersen, *Μυστήριον ἀποκαταστάσεως*, 3 B Fol., Offenbach 1701. Ludw. Gerhard, Systema apocatastaseos, 1727. Oetinger (vgl. s. Abhdl. v. d. letzten Dingen herausg. v. Ehmann, 1864.) Schleiermacher, Abhandl. über die Erwählungslehre, 1819. G. Steinheil (Baptist), Gott Alles in Allem rc., 1860. Ders., Les peines éternelles sont-elles des tourments sans fin? Par. 1881 Stroh, Christus der Erstling der Entschlafenen; ein bibl. Bew. f. d. Wiederbr. rc., Stuttg. 1866. C. Th. Schumacher, Das Reich Gottes, oder wie führt Gott die Menschen zur Seligkeit? 1862. O. Riemann, Die Lehre v. d. Apokatast., d. h. der Wiederbringung Aller, aufs Neue unters. u. verteidigt, Magdeburg 1889. Von Nicht-Deutschen bes.: Jean

*) Hieher gehören auch die Versuche zur Erörterung der Argumente für Unsterblichkeit und Auferstehungshoffnung in dialogischer Form (moderne christl. Nachbildungen des plat Phädon). So die engl. Sammelschrift: Immortality: a clerical Symposium on: What are the foundations of the belief in immortality of Man? Lond. 1885. Deutscherseits bes. J. H. Schmick, Ist der Tod ein Ende oder nicht? Lpz. 1888.

Reynaud, Terre et Ciel, Paris 1854 (mit phantast. kosm.-pluralist. Spekulat., ähnlich Pezzani, H. Martin, Flammarion 2c.). F. D. Maurice, Theological Essays, 1853 u. ö. A. Jukes, The restitution of all things, Lond. 1873. Sam. Cox, Salvator mundi, 1877. F. W. Farrar, Eternal Hope: five sermons etc., Lond. 1877. Ders., Mercy and Judgment, 1880, 2c. (ähnlich auch G. P. Fischer, s. o.).

Gegen Apokatast.: Schmid und Wendland a. a. O.; ferner Märker, Zur chr. Lehre v. d. Seligkeit (JBB. für deutsche Th. 1878, I). E. Pusey, What is of faith as to everlasting punishment?, Oxf. & Lond. 1880 (gegen Farrar). Goulburn, Lectures on everlasting punishment, Lond. 1880 (gegen dens.). Vom kath. Standpunkte: J. Bautz, Die Hölle. Im Anschluß a. d. Scholastik 2c., Mainz 1882. F. N. Oxenham, What is the truth as to everlasting punishment? 2 vols., Lond. 1881. 1882 (gegen Jukes, Cox, Farrar 2c.). W. Shedd, The doctrine of endless punishment, N.York 1886.

Für Annihilationismus (oder konditionelle Unsterblichkeit): Faust. Socin, bei Voelkel, De vera relig., III, 33 ff. J. Locke, The reasonableness of Christianity, Lond. 1695. H. Dodwell, That the soul is a principle generally mortal, London 1706. R. Rothe, Theologische Ethik, § 605. (Anonym), Das Lebensgesetz, biblische Forschungen eines Hungrigen, Bayreuth 1866. E. Petavel-Oliff, La fin du mal, Par. 1872 (sowie mehrere neuere Schriften desf., bes. Le salut universel, Par. et Genèv. 1884). Ch. Lambert, Le spiritualisme et la religion. 2 vols. Nouv. édit. Par. 1877. R. Whately, View of the Script. Revelation resp. a fut. state, u. a. Schriften. Edw. White, Life in Christ, Lond. 1875 u. ö. (französ. durch Byse u. d. Titel: L'immortalité conditionelle, Paris 1880). F. H. Morgan, The Ascent of Man from Death to Life, Lond. 1878. F. Köstlin, Die Lehre des Ap. Paulus v. d. Auferstehung (Jahrbb. f. d. Th. 1877, II). C. Glaubrecht, Bibel u. Naturwissensch., Tl. II (S. 293). Leipz. 1881. Ad. Schaeffer, (Conf.-Präs. in Straßburg), Auf der Neige des Lebens. Aus dem Französ. Gotha 1884. Osc. Cocarda, L'immortalita condizionata ed il Materialismo. Torre Pellice 1883.

Gegen die Vernichtungslehre bes. C. Nägelsbach, Gedanken über die Wiedergeburt, Bielefeld 1871. J. F. Gregory, Examination of the doctr. of condit. immortality, Lond. 1878 (milder Kritiker, einer Vermittlung nicht abgeneigt). H. Berguer-Brett, Le Conditionalisme et l'Universalisme conditionnel. Genéve, 1879 (vom apokatast. Standpunkt aus). Auch Pusey, Goulburn, Farrar 2c. l. c. (vgl. Zöckler, Ev. KZ. 1882, Nr. 1, S. 19 f.). F. Splittgerber, Die Auferstehungslehre u. die Seelenvernichtungstheorie (Aus der Ev. KZ.), Greifswald 1887. Alfr. Porret, Conditionalisme et peine future au point de vue pratique (geg. Petavel-Oliff, l. c.), in der Lausanner Ztschr. Evangile et Liberté, 1887.



# D. Die systematische Theologie.

---

## 3. Apologetik,

dargestellt von

**Dr. Robert Kübel,**
ordentl. Professor der Theologie in Tübingen.

# Inhalt.

# Apologetik.

---

## Einleitung.

### 1. Begriff und Aufgabe der Apologetik.

*1.* Die Apologetik verhält sich zur Apologie genau so, wie die Dogmatik zum Dogma, die Ethik zum Ethos, oder wie die Homiletik zur Homilie, die Katechetik zur Katechese u. s. f. Wie Dogmatik die Wissenschaft vom Dogma ist, so ist Apologetik die Wissenschaft von der Apologie (selbstverständlich: des Christentums.) Nun scheinen aber die beiden zuletzt genannten Analogien, Homiletik und Katechetik, darauf hinzuführen, daß man unter Apologetik die „kirchliche Kunstlehre zu der entsprechenden Praxis", nämlich der des Verteidigens des Christentums und zwar hauptsächlich als einer „klerikalischen Ausübung" zu verstehen und daher dieselbe unter die Disziplinen der praktischen Theologie einzureihen hätte (Düsterdieck, Hofmann, Delitzsch, Steude u. a.). Allein das ist falscher Schein. Wenn anders Homiletik und Katechetik wirkliche Wissenschaften sein sollen, so sind auch sie nicht bloß und nicht in erster Linie kirchliche Kunstlehren, systematisierte Anweisungen zum Verfertigen und Halten von Homilien und Katechesen, sondern sie haben durchaus in erster Linie die wissenschaftliche, prinzipielle Erfassung des Wesens und der Aufgabe von Predigt und Kinderlehre an sich zum Ziel; und erst in zweiter Linie, nur mittelbar dienen sie jenem praktischen Zweck des kirchlichen Amts. Vollends die Apologetik hat unmittelbar mit der Aufgabe des kirchlichen Amts gar nichts oder genau nur so viel oder so wenig zu schaffen, wie die Dogmatik, Ethik u. s. w. Wohl geht der Name Apologetik auf Apologie in dem Sinn jener praktischen Aufgabe zurück, welche übrigens nicht bloß der Kirchendiener, sondern jeder Christ nach 1 Petri 3, 15 hat, zu sein *ἕτοιμος πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*. Aber die Apologetik als Wissenschaft untersucht den prinzipiellen, innern Grund, die im Wesen des Christentums liegende Basis, von der aus überhaupt erst eine solche *ἀπολογία* möglich ist. Ich kann meinen Glauben als den wahren verteidigen und erweisen nur wenn und weil er Wahrheits- oder Rechtfertigungskraft in sich selber hat. Und damit

ist die Position der Apologetik bezeichnet. Die biblische Fundamentierung unseres Begriffs darf nicht sowohl in denjenigen Stellen gesucht werden, wo das Wort ἀπολογία oder ἀπολογεῖσθαι im Sinn der durch Christen mit Wort oder That geschehenden Verantwortung über ihren Glauben vorkommt — s. Lk. 12, 11. 21, 14; Phil. 1, 7. 17; 2 Tim. 4, 6; 1 Petri 3, 15 —, als vielmehr in jenen grundlegenden Aussprüchen, welche handeln von der Wahrheits- und Überführungskraft des Geistes und Wortes Christi, von jenem ἐλέγχειν des Geistes gegenüber dem Kosmos Joh. 16, 8 ff., von der dem Evangelium innewohnenden pneumatischen δύναμις, σοφία u. s. w. Röm. 1, 16; 1 Kor. 1, 18 ff. 2, 14 ff., von jener μαρτυρία Gottes für seinen Sohn 1 Joh. 5, 6 ff. u. s. f. Kurz: weil das Christentum Geist und Leben ist, ist es auch die Wahrheit selbst. Und an und für sich, sobald es (vor allem als Wort) da ist und Menschen gegenüber sich bezeugt, thut sich auch sofort an diesen seine Wahrheitskraft kund, es überführt sie von sich selbst als dem Geist, dem Leben, der Wahrheit; und dieser Selbstbeweis des Christentums als Pneuma — dieses Wort im neutestamentlichen Sinn verstanden — das ist seine Apologie. Diejenige Apologie, welche Christen, durch Wort oder Schrift oder That, für ihren Glauben führen, ist lediglich das jeweilige sich in Dienst stellen, sich zum Organ brauchen lassen derselben für diese Selbstapologie des Christentums. Apologetik aber ist die wissenschaftliche, d. h. prinzipielle und systematische Darstellung der Selbsterweisung des Christentums als der Wahrheit.

2. Durch das Gesagte haben wir auch Stellung genommen zu den beiden bedeutendsten, entgegengesetzten Anschauungen vom Wesen und von der Aufgabe unsrer Wissenschaft, womit dann die Frage über ihre encyklopädische Unterbringung, ihren Ort im theologischen Wissenssystem zusammenhängt. Nach der einen dieser Anschauungen, die wir bereits skizziert haben, ist die Apologie eine praktisch-kirchliche Thätigkeit und die Apologetik die dieser Praxis zu Grunde liegende, zu ihr befähigende Theorie, ihr encyklopädischer Ort also die praktische Theologie. Zu den schon oben angegebenen prinzipiellen Gründen, warum wir dieser Fassung der Apologetik als praktischer Theologie nicht beistimmen können, kommt die Erwägung, daß sie auf diese Weise notwendig überhaupt ihr selbständiges Existenzrecht verlieren muß. Ihr Gegenstand ist dann nur ein Stück aus dem Gebiet, das teils die Homiletik und Katechetik, teils die Missionswissenschaft, teils die Diakonik zu behandeln hat. Wenn nach Steude die Apologetik von den andern praktisch-theologischen Disziplinen sich dadurch unterscheidet, daß letztere diejenigen zum Objekt haben, die durch Durst nach Wahrheit positiv zum Christentum stehen, erstere aber die bewußten Gegner des Christentums, so ist teils (s. u.) diese Objektsbestimmung unrichtig, teils sind doch nach Mt. 28, 19 auch Menschen letzterer Art Objekt der Mission.

Von der entgegengesetzten Anschauung wird der selbständige Charakter der Apologetik entschieden gewahrt, ja es wird derselben eine ganz eminente und rein wissenschaftlich-theoretische Bedeutung gegeben, indem sie als Fundamentalwissenschaft entweder an die Spitze des gesamten theologischen Wissensorganismus oder doch an die Spitze der systematischen Theologie, speziell der Dogmatik gestellt wird. Nach der ersteren Ansicht

ist sie bei Schleiermacher zusammen mit der Polemik „die philosophische Theologie" (ähnlich bei Drey, Pelt, Sack, Lechler, Hänell u. a.; vgl. auch Rathusius, Wesen der Wissenschaft, S. 441). Nach der zweiten Ansicht (z. B. Hagenbach) wird sie, unter dem Titel der Apologetik oder der Fundamentaldogmatik oder dogmatischen Prinzipienlehre oder Pisteologie (Dorner) u. s. w., sei es als eigene, abgelöste Disziplin (z. B. Kähler), sei es als erster, grundlegender Teil der Glaubenslehre, an die Spitze der systematischen Theologie gestellt. Faktisch auf dasselbe kommt es hinaus, wenn sie Christlieb zur „Hilfswissenschaft der Dogmatik in relativer Selbständigkeit" werden läßt, oder wenn Frank das „System der christlichen Gewißheit", das er freilich von der Apologetik unterschieden haben will, dem „System der christlichen Wahrheit" den Weg bahnen läßt. Die beiden geschilderten Arten von Unterbringung unsrer Wissenschaft an der Spitze der ganzen Theologie oder der Dogmatik, will Baumstark dadurch verbinden, daß er erklärt, encyklopädisch betrachtet sei das Erstere, methodologisch betrachtet das Letztere richtig (S. 30). In eigentümlicher Weise will endlich Kaftan (Wahrheit d. chr. R., S. 569 ff.) Apologetik und Dogmatik zwar schlechterdings auseinanderfallen lassen, aber doch jener die Aufgabe zuweisen, das Prinzip, aus dem dann die Dogmatik ihre Sätze ableitet, als gültig zu erweisen; womit doch wieder jene die Fundamentalwissenschaft für diese wird.

Wir müssen nun selbstverständlich das Recht und die Notwendigkeit sowohl einer allgemein theologischen, als speziell einer dogmatischen Prinzipienlehre unbedingt zugeben, aber wir leugnen mit aller Entschiedenheit, daß die eine oder andere identisch ist mit Apologetik (vgl. Steude S. 27). Die Prinzipienlehre, Fundamentaldogmatik u. s. w. ist ganz und gar eine heuristische Wissenschaft; sie sucht erst zu eruieren, was Christentum, christliche Glaubenswahrheit u. s. w. ist. Das ist nicht das Geschäft der Apologetik; diese würde so (auch wenn sie es nicht Wort haben wollte) wesentlich abhängig von einer an sich außerhalb des Christentums stehenden Wissenschaft, der Religionsphilosophie, wie denn jene Schleiermacher'sche Anschauung der Apologetik als philosophischer Theologie gegenwärtig faktisch fast überall, nicht bloß in Glaubenslehren, wie der von Lipsius, sondern auch bei Kaftan herrscht; ja selbst in der Ritschl'schen Schule nötigt thatsächlich die Metaphysik und Erkenntnistheorie mit ihren Fragen über das „Ding an sich" u. s. f. der Theologie ihre Diktate auf. Die Apologetik vielmehr hat eine ganz thetische Voraussetzung: das, was der Apologet verteidigt, ist ihm etwas schon gegebenes und feststehendes. Ich kann doch nicht eine Festung verteidigen, die ich erst suche und konstruiere; und auch die Prüfung, ob etwas und was an der Festung verteidigbar ist, ist doch nicht die Verteidigung selbst. Kurz, die Apologetik setzt für ihre Existenz das Sein und Sosein des Christentums, die Überzeugtheit ihres Bearbeiters von der Wahrheit desselben, und die Arbeit, womit er wissenschaftlich diese Überzeugung gewonnen und zu einem Ganzen gestaltet hat, setzt also namentlich teils die biblischen Wissenschaften, teils die Dogmatik und zwar sonderlich auch die Fundamentaldogmatik, schon voraus. Außerdem aber hat sie noch eine ganz andere Voraussetzung, und das sind Angriffe von Gegnern gegen die christliche Wahrheit, Nichtüberzeugtheit Anderer von der Wahrheit des Christentums, und Einwen-

dungen, Gründe u. s. w., womit diese „Anderen" sich selbst und wieder Andere von der Anerkennung des Christentums als der Wahrheit abhalten. Ist mit der erstgenannten Voraussetzung ihre Thesis, so mit dieser zweiten ihre Antithesis gegeben.

Folgt nun aber etwa aus dem zuletzt Gesagten die Konsequenz, die Apologetik sei eben die zur Abwehr der Angriffe verwendete Dogmatik, sei ad hoc angewandte Dogmatik? Man könnte dies als eine dritte Auffassung der Apologetik bezeichnen, welche aber nicht so deutlich, wie die andern, von wissenschaftlichen Bearbeitern derselben, am ehesten — doch ohne scharfe Unterscheidung von der Anschauung der Apologetik als Fundamentallehre — von den neueren katholischen Apologetikern, wie Schanz, Hettinger u. s. f. vertreten wird. Unsre Wissenschaft hätte hienach nur die Aufgabe, sozusagen die Gegner aufrücken und ihre Geschütze abfeuern zu lassen und das Feuer möglichst tüchtig zurückzugeben. Wissenschaft würde sie dadurch, daß sie die Gegnerschaft, deren Waffe und Methode, systematisch zu erkennen und systematisch die Gegenwehr darzustellen verstünde. Sie wäre sozusagen die Wissenschaft des christlichen Verteidigungs-, besonders des Festungskrieges. — Auch diese Ansicht ist nicht die unsere. Nicht bloß ist dabei das bedenklich, daß einer Wissenschaft ihr Stoff und ihre Aufgabe lediglich von außen her, von Gegnern diktiert sein soll; sondern hauptsächlich können wir nicht an und für sich die Rechtfertigung des Dogmas der Kirche oder des dogmatischen Lehrsystems eines kirchlichen Theologen für die Aufgabe der Apologetik halten. Die Dogmatik bietet eine ganze Menge von Stoff, welcher — auch wenn er zu den von den Gegnern angegriffenen Positionen gehört — der Apologetik ganz fern liegt; und sie bietet allen Stoff in einer Form, welche für die Apologetik als solche nicht oder nur indirekt in Betracht kommt. Ist die Apologetik, wie wir gesagt, die Darstellung der Selbstrechtfertigung des Christentums, gilt ihr Beweis, wie Kaftan (Wahrheit 2c., S. 569) sagt, dem christlichen Glauben als solchem, nicht den Sätzen der kirchlichen Dogmatik, so ist ihr Objekt eben das Christentum rein als solches, nicht die dogmatische Lehrausprägung als solche. So gewiß der Apologetiker die dogmatische Verarbeitung der christlichen Wahrheit voraussetzt und hauptsächlich selbst innehaben muß, so gewiß hat er gerade, ein je gereifterer, vor allem biblisch gegründeter Dogmatiker er ist, doch auch gelernt, die Sache selbst, das Christentum, von der dogmatischen Fassung zu unterscheiden; desto mehr weiß er und soll es auch ehrlich gestehen, daß das Christentum selbst nach seiner genuinen Tendenz und seinem Zentrum noch etwas Anderes ist, als Dogma, nämlich Leben und Lebenswahrheit. Wohl handelt es sich also (vgl. R. Kübels unten angeführte Schrift) um eine Lehre, aber um eine solche, deren Wesen nicht die theoretische, sondern die praktisch-lebendige Aneignung des durch die göttliche Offenbarungsthatsache Geschaffenen ist. So beschränken denn auch fast alle neueren Apologetiker den Gegenstand unsrer Wissenschaft auf das „Wesentliche" im Christentum. Was ist aber dieses? Was das Christentum selber inhaltlich sein will, sagt uns das Neue Testament sonnenklar: Evangelium will es sein, die Botschaft ewigen Lebens für die Armen und Elenden, für die verlorenen Sünder, die Thoren in sich selbst und in der Welt. Es will das sein, was die total und radikal

unglücklichen Menschen allein und wahrhaft glücklich macht, Brot und Wasser des Lebens für die Hungernden und Dürstenden, das, was gegenüber von Sünde und Tod die Menschen zu ihrer ewigen Lebensbestimmung führt. Also nicht dazu ist es in der Welt, eine wissenschaftliche Größe, ein System von Weisheit für die Gelehrten zu sein; wer das Christentum in erster Linie von dieser Seite faßt und als Apologet es als Wahrheit im scientifischen Sinn verteidigt, der verteidigt zum voraus eine Sache, die wohl, wenn richtig gefaßt, auch christlich sein kann, die aber nicht das Christentum selbst ist. Alles, was zur scientifischen Auffassung des Christentums gehört, hat genau nur soviel wirklich christlichen Wert, als es Mittel zum Zweck jenes Evangeliums- oder Lebenscharakters des Christentums ist und dazu hilft, dasselbe in dieser seiner genuinen Bedeutung prinzipiell und nach allen Seiten hin zu erkennen und ins Leben der Menschen einzuführen. Vergl. unten Nr. 4.

Das nun und nur das, was diesen Charakter des Christentums ausmacht, ist Sache der Apologetik. Und was dies ist, was alles von Lehre zu diesem Evangelium gehört, das läßt sie sich wesentlich vom Neuen Testament sagen: sie setzt einfach voraus, daß in diesem eine bei allen Varietäten einheitliche Grundanschauung von dem in Christo erschienenen Gottesleben klar gegeben ist und daß diese dann auch für alle die Einzelfragen, welche das Verhältnis von Gott und Mensch u. s. w. betreffen, die richtige Erkenntnis vermittelt. Doch hievon später mehr. Nun als die Macht des ewigen Gotteslebens erweist und bewährt sich das Christentum an Allen, die es auf sich wirken lassen. Und daß und wie es das thut nach all den Seiten hin, nach welchen das Lebensbedürfnis des Menschen sich verzweigt, daß und wie es dieses Lebensbedürfnis eben durch die von ihm gegebene Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen befriedigt, das legt die Apologetik dar. Ihre Tendenz ist, nachzuweisen, daß und wie nur das Christentum die Menschen wahrhaft glücklich machen, d. h. ihnen das ihrer Bestimmung entsprechende ewige Leben geben kann. Wir können somit nur unter gewisser Reserve Definitionen der Apologetik uns aneignen, wie die von Drey: „wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums", oder die von Lechler, Baumstark u. a.: „wissenschaftlicher Nachweis der christlichen als der absoluten Religion" u. ähnl. Nur dann halten wir solche Definitionen für richtig, wenn in den Begriffen „Göttlichkeit", „absolute Religion", u. s. w. zum voraus das praktische Lebensmoment oder das betont wird, daß es sich um die Eine Gottesoffenbarung zum Zweck ewigen Lebens handelt. Namentlich hat die Definition „christliche Religion als die absolute" die große Gefahr in sich, die freilich durch das Attribut „absolut" abgewehrt sein soll, der aber doch faktisch die meisten Apologetiker unterliegen, die Gefahr jenes Irrtums nämlich, den Delitzsch (S. 43) sehr gut mit den Worten zurückweist: „Das Christentum ist keine Spezies des Genus Religion, sondern ist die gemeinmenschlicher Religiosität entgegenkommende einzige und wahre Befriedigung." Und das ist es, weil es selbst nicht „gemeinmenschlicher Religiosität" entspringt, wohl aber kraft göttlichen Ursprungs das bietet, was die „gemeinmenschliche Religiosität" sucht. Das göttlich gegebene Echo, die göttlich produzierte Befriedigung der in-

nersten und tiefsten Lebensbedürfnisse des Menschen ist das Christentum, und als solches weist es die Apologetik nach.

3. Hiermit ist nun wohl auch der Ort der Apologetik im theologischen Wissenssystem bezeichnet. Wenn sie nachweist, daß das Christentum das ist, was der Mensch braucht, um ewiges Leben zu haben, so führt sie von der Dogmatik zur Ethik über. Sie setzt die biblische Wissenschaft und Dogmatik voraus, denn nur durch diese beiden kann das wissenschaftliche Verständnis des Wesens des Christentums gewonnen sein. Während nun aber die Ethik darlegt, wie auf Grund dieses Seins und Soseins des Christentums das Leben und Verhalten dessen, der dasselbe zu seiner inneren sittlichen Bestimmtheit macht, und das Leben der Gemeinschaft, die in dieser Bestimmtheit ihre Einheit hat, sich entfaltet, leitet die Apologetik von jener Schilderung des Wesens zu dieser Schilderung der sittlichen Wirkung desselben dadurch über, daß sie jenes Wesen des Christentums als die notwendig die letztere produzierende Kraft erkennt. Für die Dogmatik ist das Christentum ein System geschichtlich und substantiell fertiger, göttlicher Wirklichkeit, daher ein System objektiver Wahrheiten; für die Ethik ist es ein System teleologischer, menschlicher, freilich gottgewirkter Entwicklung, ein System von Willensbestimmungen. Für die Apologetik ist es ein System von solchen göttlichen Wahrheiten, die eo ipso in sich selbst Trieb und Kraft haben, Willensbestimmungen zu werden; sie führt das an und aus der Dogmatik vor, was natura die Ethik produziert. Die Dogmatik weist zurück in die gottgewirkte Vergangenheit und spricht: dies und das hat Gott gethan und so und so ist zu verstehen, was er gethan hat; sie weist sodann hinein in die gottgegebene Gegenwart und spricht: das ist es, was wir an Gott, Christo u. s. w. haben; sie weist endlich hinaus in die Zukunft und spricht: so und so wird Gott im künftigen Äon vollenden, was er im jetzigen begonnen hat. Die Ethik heißt den Christen hineinschauen in sein eigenes und der Gemeinschaft Leben, und spricht: so und so soll es werden kraft deiner eigenen Entschließung, freilich nur auf Grund dessen, was du, der Einzelne und die Gemeinschaft, gemäß der Dogmatik hast an Christo, und zwar soll es so werden im jetzigen Äon, in deiner irdischen Entwicklung. Die Apologetik aber spricht: eben das Christentum und nur das Christentum macht, daß es bei dir, jetzt und einst, so werden kann, wie es nach deiner Bestimmung werden muß.

4. Wer und wie bestimmt sind hienach die Adressaten, an welche die Apologetik sich wendet? Ihrem Namen nach scheinen es teils die Gegner des Christentums zu sein, welche gleichsam als Ankläger gegen dasselbe mit der Behauptung auftreten, sein Anspruch auf Geltung als die Wahrheit sei unberechtigt, teils die Richter und die auch unter der Kategorie von Richtern oder Entscheidern gedachten Zuhörer oder Zuschauer, welche zwischen Anklägern und Angeklagten das Urteil zu fällen haben. In der That, wenn man in der Apologetik die Apologie betont, so muß man die Sache so darstellen: das Christentum, als das Angegriffene, Angeklagte, führt durch seine Vertreter die Verteidigung, weist den Angriff als unberechtigt ab und sucht die Richter und Zuschauer, womöglich auch die Ankläger selbst, von dem Recht seines Anspruchs zu überführen. Offenbar kann aber die Apologie diese ihre Tendenz nicht erreichen, wenn sie ihre Adressaten wesentlich, wie besonders

Steude meint, in den Reihen der ausgesprochenen Gegner als solcher sucht. Vielmehr sofern die Apologie an diese sich wendet, ist es auch in dem Feind — sit venia verbo — nicht das Feindliche, auf was sie losgeht, sondern das auch in ihnen noch gehoffte Freundliche, d. h. die dem Christentum noch mehr oder weniger entgegenkommende, von ihm noch erfaßbare Seite. Mit dezidierten Widerchristen hat die Verteidigung des Christentums nichts zu thun; es ist eine eitle Hoffnung, sie gewinnen zu wollen. Die Apologeten haben schon hundertmal gegen Mt. 7,6 gesündigt, indem sie auch mit ganz offenbar profanen und frivolen Angreifern sich herumgeschlagen haben. Diejenigen Gegner, mit denen überhaupt Verhandlung möglich ist, sind solche, in denen wir noch religiös-sittlichen Sinn und Geneigtheit, der Wahrheit Stimme zu hören, wahrnehmen oder mit Grund voraussetzen. Und der Wunsch des Apostels ist ihnen gegenüber der des Apologeten: *εὐξαίμην ἂν τοὺς ἀκούοντάς μου γενέσθαι τοιούτους ὁποῖος κἀγώ εἰμι*, Akt. 26, 29. Dies nun natürlich vollends gegenüber jenen als Richter und Zuschauer gedachten Adressaten, für die recht eigentlich die Apologie des Christentums bestimmt ist. Dazu gehören in erster Linie die Freunde des Christentums selbst; ihnen will die Apologie die beruhigende und sie zugleich in Erkenntnis und Lebenskraft fördernde Gewißheit geben, daß in der That der Anspruch des Antichristentums nichtig, der des Christentums einzig berechtigt ist. Sodann aber hat sie diejenigen Unchristen im Auge, welche noch offen sind für die Lebenswahrheit, in denen aber erst noch der unter allerhand praktischem und theoretischem Unkraut fast erdrückte und erstickte Keim der Wahrheit und des Lebens geweckt, von dem seinen Trieb hindernden Beiwerk befreit und fähig gemacht werden muß zur Befruchtung von der Kraft der göttlichen Lebenswahrheit. Diesen zu lieb stellt die Apologie die Wahrheit des Christentums der Unwahrheit und Halbwahrheit des Anti- und Unchristentums gegenüber nach all denjenigen, aber auch nur denjenigen Seiten hin dar, welche für diesen Zweck des Lebens und der Wahrheitsaneignung in Betracht kommen. Den hiedurch Gewonnenen nimmt dann die Ethik an die Hand und führt ihn aus dem Vorhof, in welchen ihn die Apologie geleitet hatte, ins Heiligtum. Und da lernt dann der Betreffende auch erst Dogmatik; erst wer *θέλει τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς* u. s. w., Joh. 7, 17. Und von dieser Seite aus betrachtet, d. h. sofern es sich um die Thätigkeit handelt, mit welcher Menschen in das Christentum eingeführt werden, scheint sich eine andere als die unter Nr. 3 skizzierte Reihenfolge der Disziplinen zu ergeben, nämlich: Apologetik, Ethik, Dogmatik. Und doch ist dies gerade für die Wissenschaften als solche bloßer Schein. Wir haben ausdrücklich in der vorigen Schilderung der Tendenz unserer Wissenschaft von „Apologie", nicht von „Apologetik" gesprochen. Die Wissenschaft der Apologetik als solche hat, wie wir gezeigt zu haben hoffen, direkt gar keine solche praktische Tendenz, richtet sich also auch nicht direkt an die einen oder andern der geschilderten Adressaten, sie hat als Wissenschaft nur die Sache und das wissenschaftliche Forum im Auge. Sie an sich will lediglich die wissenschaftliche, also im Interesse prinzipieller und systematischer Erkenntnis der Sache als solcher geschehende Darlegung der Selbstapologie des Christentums geben. Nur mittelbar, sofern dann auf ihr die Thätigkeit des Apo-

logeten ruht, gilt auch von ihr das von den Adressaten der Apologie Gesagte.

Mit dem Gesagten ist auch eine andere wichtige Grundfrage unserer Wissenschaft beantwortet, nämlich die, an was in ihren Adressaten, d. h. an welches psychologische Organ sich die Apologetik wendet, um die christliche Wahrheit als die Wahrheit zu erweisen, ebendaher welche Art von Beweis für das Christentum sie führen will. Es ist dies, wie später (s. besonders Abschn. 2, Schluß) deutlich werden wird, namentlich gegenwärtig eine wahrhaft brennende, vielverhandelte Prinzipienfrage für die ganze Theologie. Unsere Stellung ist diese: nicht zuerst an und für sich, wie (s. Abschn. 2) im Ganzen die ältere und heute noch im wesentlichen die katholische Apologetik will, die theoretische Vernunft und den reflektierenden Verstand will sie durch Demonstration davon überführen, daß „die übernatürlich geoffenbarte Religion mit so überzeugenden Beweggründen ausgerüstet ist, daß sich der endliche Geist derselben freiwillig gefangen geben muß“ (Schanz, S. 2). Aber andererseits freilich gibt sie auch nicht, wie Kaftan will, bloß, ausschließlich praktische Welterklärung durch eine Glaubenswahrheit, die nur an Gemüt und Willen sich wendet. Dieses modern-praktizistische Extrem ist so einseitig, wie jenes intellektualistische. Aber jenes faßt allerdings von den beiden Seiten des menschlichen Geisteslebens das ins Auge, welches für die Apologetik zuerst in Betracht kommt. Diese will sozusagen das intellektualistische Bedürfnis durch das praktische befriedigen helfen. Sie wendet sich an den ganzen Menschen in seinem innersten Lebensbedürfnis, biblisch ausgedrückt, an das „Herz“, und das heißt: vor allem an das Gefühl, teils das sittlich-religiöse, somit hauptsächlich das Gewissen, teils das gewöhnliche Lebensgefühl (besonders, s. später, Elendsgefühl), und dann an den Willen. Indem sie aber dem sittlich-religiösen Lebensbedürfnis die höchste Befriedigung in Gott, dem Gottesleben und der Gotteswelt nachweist, wendet sie sich sofort zugleich auch an die Erkenntnis des Menschen, normiert diese zwar praktisch, sittlich-religiös, läßt aber damit das rein theoretische Erkenntnisbedürfnis nicht bei Seite liegen, sondern gibt auch ihm in der Lebenswahrheit des Evangeliums den höchsten Stoff, die beste Kraft, die vollste extensive und intensive Ausbildung des Denkens und Wissens. Hienach können wir die Sätze von Harnack, Kaftan u. a., daß jene ältere Methode, die sich wesentlich an die Erkenntniskraft des Menschen wendet, eine „Hellenisierung des Evangeliums“ bedeute, nur insofern relativ billigen, als dies dann, aber auch bloß dann der Fall ist, wenn dies primäre Gerichtetsein des Evangeliums an jenes Herzens- und Lebens-, an das Heilandsbedürfnis des Menschen über der Rechtfertigung desselben als Vernunftwahrheit ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Aber gerade bei den Vätern der alten Kirche, wie Athanasius und Augustin, ist dies sicher nicht der Fall. Weiteres s. Abschn. 2; sodann, was die prinzipielle Frage betrifft, Abschn. 6, § 1.

5. Wie aber steht die Apologetik zur Polemik? Wenn man den letzteren Ausdruck einfach seinem allgemeinen Wortsinn nach nehmen dürfte, so wäre jede Apologetik auch an sich Polemik. Der erstere Name würde die defensive, der letztere die offensive Seite derselben Sache bezeichnen. In letzterer würde der Apologet den Kampf ins eigene Lager des Feindes tragen, würde, statt

bloß die Gründe, welche der Gegner zur Vernichtung des Christentums vorträgt, als nicht stichhaltig zu erweisen, vielmehr seinerseits Beweise beibringen, wonach die Position des Gegners unhaltbar ist u. s. w. Und das thut ja selbstverständlich jede Apologetik. Allein so, wie der Sprachgebrauch sich fixiert hat, hat es die Polemik mit ganz anderen Gegnern zu thun, als die Apologetik. Diese hat Un- und Widerchristentum, jene falsches Christentum, Pseudochristentum (Delitzsch, S. 33) zum Vorwurf. Bei jenem, früher von uns geschilderten Geschäft, das man allerdings meist der Apologetik als Fundamentalwissenschaft zuweist, bei der Eruierung des echten Wesens der christlichen Religion, hier hat die Polemik ihre eigentliche Stelle. Die Frage: was ist das Christentum? wird auf die verschiedenste Weise beantwortet. Einmal gehen in dieser Beziehung auseinander die Kirche und die Häretiker, und jene hat diesen gegenüber bereits im Lapidarstil, durch das damnamus aliter sentientes, ihre Polemik vollzogen und deklariert, was für sie das Christentum ist. Sodann gehen auseinander die Konfessionen; und die konfessionelle Polemik (vgl. Hase) sucht darzuthun, daß und warum nur die Fassung der eigenen Konfession die relativ adäquateste, die der gegnerischen unberechtigt ist. Wiegt das erstere, positive Geschäft vor, so wird die Polemik zur Konfessions-Apologetik; als solche wird sie von katholischen Apologetikern, wie Schanz, direkt zu einem Teil der allgemeinen Apologetik gemacht. Endlich innerhalb derselben Kirche gehen in der Fassung des Christentums auseinander die verschiedenen Richtungen, namentlich die sog. liberale und die positive, sodann die verschiedenen Lehransichten der Theologen: die Polemik sucht das Recht der einen, das totale oder relative Unrecht der andern zu erweisen. Je nach dem Urteil des Polemikers über seine Gegner wird freilich die innerchristliche Polemik zur Apologetik, d. h. sobald feststeht, daß der Gegner gar nicht mehr Christ, sondern Unchrist oder Widerchrist ist, ist er Gegenstand der Wehr des Christentums gegen die „Draußenstehenden“. Und so ist immer die Grenze zwischen Polemik und Apologetik eine fließende, um so mehr, da umgekehrt auch die letztere bei Unchristen möglicherweise das eine und andere entdeckt, was dem Christentume sich nähert. Im Ganzen aber muß festgehalten werden, daß, was von Bekennern des Christentums (mit Unrecht) als Christentum vorgetragen wird, nicht Sache der Apologetik, sondern der Polemik ist.

Vgl. *1.* zu Begriff, Aufgabe und encykl. Ort der Apol.: die Encyklopädien, bes. Pelt, Hagenbach, Hofmann u. s. w. Sodann: Die Systeme der Apologetik von Drey 1838 ff., Sack 1841, Delitzsch 1868, Baumstark 1872, Schanz 1887 ff., weiteres s. bei Abschn. 2; ferner:

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 2. Aufl. 1830.
Lechler, Über den Begriff der Apolog., Th. Stud. u. Krit. 1839, III.
Hänell, Stud. u. Krit. 1843, S. 567 ff.; Kienlen, Stud. u. Krit. 1846, S. 893 ff.
Düsterdieck, Über den Begriff und die encyklopädische Stellung der Apologetik. Jahrbücher f. deutsche Theologie 1866, III u. IV.
Sack, Kritik der Apol. von Delitzsch, theol. Stud. u. Krit. 1871, S. 326.
Christlieb, Apologetik, Apologie, PRE.[2] I S. 537 ff.
Steude, Beiträge zur Apologetik, Gotha 1884.
M. v. Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft, Leipz. 1885.

2. Sonstige allgemeine Fragen betr., vgl. die Lehrbücher der Dogmatik, besonders:
Dorner, System der christl. Glaubenslehre I, Berlin 1879.
Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre, Göttingen 1883—87.
Frank, System der christl. Gewißheit, Erlangen 1872, 2. Aufl. 1884.

Kaftans Schriften (Wesen ..., Wahrheit der christl. Religion, Glaube u. Dogma) s. u. bei Abschn. 2. Vgl. auch Luthardts Theol. Lit.Blatt 1889, Nr. 18.
Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. A., Freiburg 1888.
Ders., Grundriß der Dogmengesch., Freiburg 1889; vgl. auch Luthardts Theol. Lit.Blatt 1886, Nr. 5; Schürer, Lit.Z. 1886, Nr. 7.
Buder, Über die apologetische Aufgabe der Theologie der Gegenwart, Tübingen 1876.
Kübel, Über den biblischen Begriff der Wahrheit, Tübingen 1879.
Zöckler, Über Stand und Bedeutung der heutigen Apologetik, Beweis d. Gl. 1867, S. 3 ff.
Ders., Zur neuesten apol. Literatur, das. 1884, S. 311 ff.

*3.* Zur Frage der Polemik s. d. bes. Abschn. des Hdb.; hier sei nur genannt: Hase, Handb. der protest. Polemik, 4. Aufl. 1878. — Über die beiden neueren Richtungen: Kübel, Unterschied der positiven u. liberalen Richtung, Nördlingen 1881. — Von der entgegengesetzten Seite vgl. besonders: Pfleiderer, Prot. KZtg. 1880, Nr. 20. Ziegler, ebendas. Nr. 25. Hülsmann in Beyschlags deutschen Blättern 1880, IX. Schmidt in den Zeit- und Streitfragen Nr. 132. — Ferner von posit. Seite: Neue ev. Kirchenz. 1880, Nr. 35; Luth. Kirchenz. 1880, Nr. 32.

## 2. Geschichte der Apologetik.

*1.* **Allgemeine Übersicht.** Für unsere Aufgabe halten wir nicht sowohl eine Aneinanderreihung von Namen und Büchertiteln, als vielmehr eine Gesamtübersicht über die Entwicklung der Apologetik nach ihren großen Grundzügen und den charakteristischen Bestimmtheiten der einzelnen Perioden. Dabei sind die bedeutendsten Vertreter und ihre Schriften zu besprechen und diejenigen eingehender zu schildern, in welchen der Charakter der jeweiligen Periode am bezeichnendsten hervortritt.

Was die Periodisierung betrifft, so bildet sicher das Reformationszeitalter den Haupteinschnitt, und zwar möchte folgender Gesichtspunkt der entscheidende sein: Bis zur Reformation hin wird das Christentum als ein göttlich Gegebenes einfach hingenommen; die prinzipielle Frage, was denn eigentlich das Christentum sei, wird meist kaum aufgeworfen, sie ist durch die Autorität entschieden. Man weiß, was die vera religio ist, die Nichtbekenner derselben sind als solche eo ipso nicht bloß moralisch und religiös, sondern auch scientifisch verlorene Leute. Die Methode der Verteidigung ist, soweit sie überhaupt wissenschaftlich ist, fast durchaus die philosophisch-demonstrative, welche ohne weiteres voraussetzt: das Christentum ist das allein wahrhaft Vernünftige; Christus ist ja der Logos; das Christentum ist als die Wahrheit für die Vernunft beweisbar; die dies leugnende Vernunft ist eben die des abgefallenen Menschen und damit keine reine, wahre Vernunft. So ist diese ganze Periode die der positivistischen und autoritativen, ja man darf sagen: der naiven Apologetik. Es sei nur z. B. an die Frage des Wunders erinnert. Die Möglichkeit des Wunders überhaupt, die Wirklichkeit mancher Wunder stand ja den meisten altheidnischen Bestreitern des Christentums auch fest, so hatten die Verteidiger des letzteren kaum Anlaß, auf die prinzipielle Frage, die in unserer Zeit ein Gegenstand jeder Dogmatik ist, einzugehen. Patristische und mittelalterliche Theologen kennen und berücksichtigen freilich auch dies und jenes von dieser prinzipiellen Frage, aber für sie selbst als Apologeten handelt es sich gar nicht darum, erst die Wunderfrage zu fundamentieren, zuerst bei sich selbst Zweifel und Kritik zu überwinden und von diesem Boden aus eine Wundertheorie zu entwerfen. Die Sache selbst stand fest, sie waren wirklich Verteidiger einer sicher inne-

gehabten Position, nicht zuerst Kritiker derselben. — Mit dem Reformationszeitalter wird die ganze Stellung anders. Zunächst aus symbolisch-polemischem Interesse handelt es sich nun darum, erst die Fundamentalfrage, was denn überhaupt echtes Christentum sei, zu entscheiden. Für die apologetische Thätigkeit nach außen, die aber zurücktritt, bleibt vorerst jener naive, positivistische Glaubensstandpunkt, den z. B. noch Hugo Grotius fast ganz vertritt. Aber was im Streit der Konfessionen untereinander angegriffen war, mußte notwendig mehr und mehr in seiner ganzen prinzipiellen Tiefe gefaßt und im Kampf der christlichen nicht sowohl gegen außer-christliche, als gegen die un- und antichristliche Anschauung durchgeführt werden. Die Selbstbesinnung des Christentums auf sich wird mehr und mehr zu einer allseitigen Selbstkritik, und die Apologetik muß erst das Sein und Existenzrecht des Christentums selbst rechtfertigen. Jener Satz, daß das Christentum das allein Vernünftige ist, erhält sozusagen zu seiner Kehrseite, resp. (bei den Gegnern) zu seinem Widerspiel den andern: nur das Vernünftige verdient es auch im Christentum als das Richtige anerkannt zu werden. So kann man die mit der Reformation begonnene, im vorigen und in unserem Jahrhundert zur Höhe gekommene Periode jener ersten naiven gegenüberstellen als die Periode der kritisch fundamendierenden Apologetik.

Die beiden geschilderten Hauptperioden zerfallen je wieder in zwei Abschnitte. Für die erstere entstehen diese einfach durch den Unterschied des kämpfenden und des herrschenden Christentums. Vom 2. bis 4. Jahrhundert handelt es sich darum, gegenüber dem herrschenden Heidentum das Christentum, und zwar in scharfem Gegensatz zu allem heidnisch Gearteten eben zu verteidigen. Die Offensive ist zunächst auf seiten der Gegner, die Apologeten haben die Aufgabe, die dem Christentum gemachten Vorwürfe abzuwehren, und das geschieht eben ad hoc. Selbstverständlich schreiten sie ihrerseits auch zur Offensive, aber nur im Verteidigungsinteresse: der Zweck ist ein wesentlich praktischer, zuerst nur die Gewinnung der Duldung des Christentums, sodann der Freiheit desselben, endlich der Anerkennung. Die wenigsten Apologeten dieser Periode geben eine tiefere, prinzipielle Untersuchung des Wesens des Christentums, obgleich da und dort hieran angestreift wird. Der Beweis für die Wahrheit desselben wird fast durchgängig hauptsächlich geführt teils aus der Göttlichkeit, d. h. Wunderbarkeit und Übernatürlichkeit seines Ursprungs, wie sie vor allem in Wunder und Weissagung sich kundthut — selbst einem Origenes ist der „Beweis des Geistes und der Kraft“ so viel als Wunder- und Weissagungsbeweis —, sodann in der Göttlichkeit des Stifters des Christentums u. s. f., teils aus den Wirkungen des Christentums im Leben, Leiden und Sterben seiner Bekenner. In alldem ist der Gegensatz von Christentum und Welt die Grundanschauung, so wenig verkannt wird, daß das Christentum die Erfüllung dessen ist, worauf die Menschennatur angelegt ist. Die wichtigsten, hiebei gewonnenen und durchgeführten Ideen sind die des Justin vom λόγος σπερματικός und die des Tertullian von der anima naturaliter christiana. — Der zweite Abschnitt, vom 4. Jahrhundert (etwa Athanasius) bis zur Reformation hat die Herrschaft des Christentums in der Welt zur Voraussetzung, und die Apologetik desselben können wir charakterisieren als den Nachweis,

daß das Christentum mit Recht die einzige Herrscherin der Welt ist. Das wird in dreierlei Weise gezeigt, einmal noch mehr in der Art des ersten Abschnitts so, daß der Gegensatz von Gottesreich und Weltreich klar gelegt wird, aber mit der Tendenz, jenes gleichsam zu diesem zu machen, das Gottesreich als das in der Welt herrschen sollende zu erhärten — so hauptsächlich bei Augustin. Sodann wird scientifisch die Vernunftwahrheit der Lehre des Christentums, die Selbstrechtfertigung derselben an des Menschen Erkenntnis und Gemüt nachgewiesen — so hauptsächlich von den orientalischen Apologeten, besonders Athanasius. Endlich aber wird, je mehr die Kirche die Weltmacht wird, in umfassender Weise diese ihre Stellung als die vollberechtigte nach Geschichte und Logik aufgewiesen. Die Apologetik wird zur Scholastik, das dialektisch durchgeführte System der kirchlichen Wahrheit geht als selbstverständlicher theoretischer Ausweis neben dem praktisch-kirchlichen der äußeren Herrschaft der Kirche her. Hier werden nun die prinzipiell-theologischen Grundfragen ausführlich erörtert, und in den Untersuchungen über Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung u. s. w. klopft die Kritik stark an die Pforten der Dogmatik. Hier kommt jene, von uns nur sehr relativ (S. 212) zugegebene „Hellenisierung des Evangeliums", sagen wir lieber allgemeiner die Verweltlichung des Christentums nach Theorie und Praxis zu einem Höhepunkt. In den Grundfragen der Scholastik, besonders in dem fundamentalen Gegensatz von Realismus und Nominalismus, ist es ganz wesentlich die hellenische Philosophie, besonders die des „alten, blinden, tollen Heiden" (Luther) Aristoteles, speziell die Metaphysik, was der Theologie ihre Basis geben muß. Aber mit alledem ist es das herrschende Glaubenssystem, was als Herrin der Philosophie als Magd zu gebieten glaubt, und die Dogmatik, das herrschende Glaubenssystem ist es, das auch die Apologetik sich ganz dienstbar macht; auch die Kritik soll und will bloßes Mittel zum Zweck der Dogmatik sein. Noch immer hält sich die Autorität eo ipso für die wahre Vernunft.

Die zweite Hauptperiode, von der Reformation bis heute, kann man etwa mit der Mitte des 17. Jahrhunderts, sachlich mit dem Auftreten des Deismus in zwei Abschnitte zerlegt denken. Im ersten, von der Reformation bis Mitte des 17. Jahrhunderts, verschlingt das symbolisch-polemische Interesse fast ganz das apologetische. Wo die Apologetik wieder selbständig auftritt, bewegt sie sich, wenigstens oberflächlich angesehen, fast noch ganz in den Geleisen der alten Apologien; spielt doch z. B. bei Hugo Grotius der Wunderbeweis noch eine ganz dominierende Rolle. Und doch gibt sein Buch De veritate religionis christianae, obgleich es selbst ganz einem konkreten praktischen Zweck dienen will, einen Begriff davon, wie ein wissenschaftliches Reflektieren über das Christentum ganz anderer Art, als früher, mehr und mehr zur Herrschaft kommt. Die Stellung dieses Apologeten zum Christentum ist trotz aller Naivität seines Glaubens doch schon eine vermitteltere; sie trägt nicht mehr den unmittelbar frischen, innerlich lebendigen Hauch an sich, wie er die alten Apologeten beseelt oder wie er in den gelegentlichen, apologetisch bedeutsamen Äußerungen der Männer der Reformation vorliegt. Die Zeit ist eben eine andere geworden, und der Zeitgeist macht sich geltend. Mehr und mehr seit der Reformation hört doch die

Kirche auf, die herrschende Macht in der Welt zu sein; wie auf dem äußeren Lebensgebiet der Staat sich in dieser Beziehung an ihre Stelle setzt, so sucht eine Philosophie, die von ihren Banden sich löst, die geistig dominierende Macht zu werden. Was ein Paskal in seinen Pensées versucht, christlich zu philosophieren, das muß der zweite Abschnitt, von Mitte des 17. Jahrhunderts bis jetzt, erst in langem, heißem Kampf lernen und hat es bis heute noch nicht recht gelernt. Die große Majorität der wissenschaftlich Arbeitenden beherrscht seitdem der Weltgeist mit verschämtem oder ausgesprochenem Un- und Antichristentum geradeso, wie die nichtdenkende Masse der ordinäre Weltsinn beherrscht; und auf dem Gebiet der empirischen Kirchengemeinschaft selbst wird nun der Kampf der Apologetik gegen die Kritiker und Gegner des Christentums ausgefochten. Man kann in diesem ganzen Abschnitt wieder zwei Stufen unterscheiden: etwa bis Kant und Schleiermacher hält sich die Apologetik noch mehr in den althergebrachten Geleisen, das Christentum gilt als etwas Demonstrierbares; ein Butler, ein Bonnet, selbst noch Kleuker und manche Apologeten unseres Jahrhunderts haben die Vernünftigkeit des Christentums als eine solche, die logisch direkt jedem, der überhaupt Vernunft hat, bewiesen werden könne, zur Voraussetzung. Und mehr nur in einzelnen Äußerungen dieser vortrefflichen Apologeten, als so, daß die ganze Basis und Methode des Apologisierens damit gekennzeichnet wäre, tritt die Erkenntnis davon hervor, daß es sich im Christentum vor allem um ein spezifisches Lebensgebiet handelt, auf dem es einesteils entsteht und in das es andernteils seine Gläubigen einführt. Diese Grunderkenntnis wird infolge der Kantschen Philosophie und der Schleiermacherschen Theologie, ob man zu der Art der Bestimmungen derselben freundlich sich stellt oder nicht, mehr und mehr Gemeingut.

Es gehen seitdem zwei Anschauungen nebeneinander her. Die eine vollzieht eine ganz scharfe Scheidung zwischen dem religiösen Leben mit seiner Wissenschaft und zwischen der sonstigen Wissenschaft, der Welterkenntnis. Nur für das spezifische Erfahrungsgebiet, das wir das religiös-sittliche nennen, erweist sich hienach das Christentum — und zwar auch wissenschaftlich — als die Wahrheit, während auf den übrigen Lebens- und Wissensgebieten eine Erkenntnis gilt, welche zwar dem religiösen und christlichen Gebiet nicht feindlich gegenübersteht, jedoch mit demselben lediglich nichts zu schaffen hat. Soll auf diese Weise die alte Streitfrage „Glauben oder Wissen" entschieden und der Friede zwischen Theologie und sonstiger Wissenschaft hergestellt sein durch prinzipiell scharfe Scheidung beider, so geht die andere Anschauung, welche bisher noch von der Mehrzahl der Apologeten unserer Zeit vertreten worden ist, wenigstens in gewissem Sinne doch auch noch in den Bahnen der alten positiven Theologie und Apologetik einher. Auch für sie steht freilich das spezifische Wesen des Christentums fest, insbesondere das, daß um Christ zu sein, sowie auch um die Wahrheit des Christentums selbst zu erkennen, eine spezifische Lebenserfahrung vorliegen muß, die man nicht auf dem Weg demonstrativen Überzeugtwerdens u. s. w., sondern nur durch urpersönliche, ethisch-religiöse Selbstentscheidung macht. Aber im Gegensatz zu jenem von der ersten Anschauung diktierten Dualismus, wird daran festgehalten, daß dem, der so das Christentum sich angeeignet hat, dasselbe als diejenige Wahr-

heit sich ausweist, die alle andere Wahrheit, auch namentlich die der übrigen Wissenschaft, der Welterkenntnis, der Metaphysik, der Naturwissenschaft u. s. f. in sich beschließt, sich auch von diesem sonstigen Wissenschaftsgebiet aus geprüft als die absolute Wahrheit erweist. Und das eben soll die Apologetik nachweisen. Leider wird aber meistens einerseits der hl. Schrift viel zu wenig die ihr in theoria vindizierte Geltung der einen Quelle und Norm der christlichen Wahrheit auch faktisch wirklich zugeteilt, andererseits wird — vgl. ob. S. 208. — der Apologetik als Verteidigung der ganzen Dogmatik viel zu viel zugemutet. In der Korrektur dieser beiden Punkte liegt nach unserer Anschauung die Aufgabe der Apologetik für die moderne Zeit.

2. **Die älteste apologetische Literatur vom 2. bis 4. Jahrhundert.** Daß wir bei Darstellung der apologetischen Literatur das 1. Jahrhundert, insbesondere das Neue Testament übergehen, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Das Neue Testament selbst ist mit seiner *δύναμις πνεύματος καὶ ζωῆς* die großartigste Apologetik des Christentums; einzelnen Schriften desselben kommt mehr oder weniger auch eine apologetische Tendenz zu, wie namentlich dem Johannesevangelium und dem Römerbrief. So ist und bleibt das Neue Testament die Fundgrube, Quelle und Norm aller Apologetik; aber gerade hiemit, sowie dadurch, daß es ja selbst als *εὐαγγέλιον* oder *λόγος θεοῦ* Objekt der Verteidigung ist, hebt es sich spezifisch ab von allen folgenden Verteidigungsschriften, kann also nicht in eine Linie mit ihnen gestellt werden. — Die Apologien der nachapostolischen Zeit ruhen auch auf anderen Voraussetzungen und haben eine ganz andere Aufgabe, als die neutestamentlichen Schriften. Sie setzen zweierlei voraus, einmal eine rechtlich politische, sodann eine literarische Bekämpfung des Christentums in seinen Bekennern. Die erstere ist bald mehr, bald weniger förmlich juristisch und organisiert; was das heidnische Volksgefühl gegen das Christentum als neue und innerlich unberechtigte Religion einwendet (Atheismus, thyesteische Mahlzeiten, ödipeische Blutschande u. dgl., sodann Unpatriotismus, crimen laesae majestatis u. s. f.), was der jüdische Haß und Neid ihm zur Last legt, das wird erst allmählich zu rechtlich formulierter Anklage und organisierter Verfolgung. Aber die ältesten Schutzschriften von Christen setzen bereits die förmliche Rechtsverfolgung voraus, so die an Hadrian sich wendende, uns nur stückweise erhaltene Schrift des Aristides und die verlorengegangene des Quadratus, vgl. Hdb. I, S. 26, II, S. 36. 409 f.; PRE.² V, 504. Eine antijüdische Apologie aus etwa derselben Zeit ist des Ariston Dialogus inter Jasonem Christianum et Papiscum Judaeum, welcher vielleicht in einer lateinischen Überarbeitung aus dem fünften Jahrhdt., der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani noch vorhanden ist, vgl. Hdb. I, 1, S. 26; II, S. 410. Die förmliche und eingehende literarische Bekämpfung des Christentums aber besorgen vor allem die heidnischen Philosophen. Besonders zu nennen ist des Epikuräers Celsus *λόγος ἀληθής* ca. 150 (näheres unten bei Origenes), sodann der Pythagoräer Philostratus (217) mit seinem Leben des Apollonius von Tyana, welcher sozusagen ein heidnischer Christus sein soll. Zu beachten ist, daß des Philostratus Schrift auch in neueren Zeiten noch gegen das Christentum verwendet worden ist, so von Blount 1680, Castillon 1774; vgl. J. Müller in PRE.² I, 536. Ferner ist von philosophischen Gegnern des Christentums zu nennen der Neu-

platoniker Porphyrius († 304), der fünfzehn, nur in Fragmenten vorhandene Bücher gegen die Christen schrieb und bei Euseb. *πάντων δυςμενέστατος καὶ πολεμιώτατος*, bei Augustin acerrimus Christianorum inimicus genannt wird; seine Opposition richtete sich besonders gegen die Glaubwürdigkeit und Echtheit der biblischen Schriften, während er Christum als einen frommen und ausgezeichneten Mann gelten ließ (vgl. PRE.[2] X, 525 f.). An ihn und Celsus schloß sich der Statthalter von Bithynien Hierokles (303) mit seinen ebenfalls nur in Fragmenten vorhandenen *λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς* an. Diesen Anfeindungen gegenüber nun suchen die Apologeten zuerst jener volkstümlichen Anklage und rechtlich-politischen Bekämpfung eben ihr Rechtsfundament zu entziehen und zu beweisen, daß das Christentum nicht staats- und volks-, resp. kaiserfeindlich, geschweige unsittlich, daß vielmehr die Christen gute Bürger seien. Der philosophischen Befehdung gegenüber aber suchen sie die Wahrheit und echte Weisheit, den Bildungswert, sowie das ehrwürdige Alter der im Christentum geoffenbarten Religion zu erweisen. Mehr nebenher gehen auch spezifisch gegenüber den Juden sich verteidigende, meist mehr aggressiv als defensiv gehaltene Schriften. — Die Art und Weise oder die wissenschaftliche Haltung aber ist eine sehr verschiedene. In den älteren Apologien überwiegt durchaus der durch die jeweilige Einzelnanfeindung (praktischer oder theoretischer Art) diktierte Verteidigungszweck, und mehr wissenschaftliche Untersuchungen traten nur fast nebenbei auf; je mehr aber jene philosophische Opposition berücksichtigt wird, um so mehr kann man von tieferen prinzipiellen Erörterungen sprechen. Endlich ist noch zu bemerken, daß außer der unmittelbar apologetischen auch noch die innerkirchlich-polemische Literatur hier insofern wenigstens berührt werden muß, als viele der betreffenden Schriften mit den Ketzern auch die heidnischen Anschauungen bekämpfen. Es sei hier besonders an des Irenäus ca. 185 geschriebene *Ελεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνίμου γνώσεως* oder *Πρὸς τὰς αἱρέσεις* (vgl. Hdb. II, S. 417) und besonders an Hippolyts *Φιλοσοφούμενα* (ib. S. 419) erinnert.

Was die unmittelbar apologetischen Schriften betrifft, so stellen wir zuerst dieselben, wenigstens die nennenswertesten, nach Zeiten und Regionen zusammen, und führen dann einige derselben in genaueren Auszügen vor. a) Dem Zeitalter der Antonine gehören an: Justinus Martyr (ca. 150) mit seinen (sogenannten: zwei) Apologien (s. u.) und dem Dialog mit dem Juden Tryphon; die epistola ad Diognetum nach ihrer immerhin wahrscheinlichsten Abfassungszeit (nach Zöckler: 125—150, vgl. Hdb. II, S. 404 f.); Tatian, Justins Schüler, ca. 165 *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, mehr antihellenisch als Justin; Melito v. Sardes, ca. 170: Schutzschrift an Mark Aurel, wovon Fragmente bei Eus. 4, 26, außerdem schwerlich Verfasser einer in syrischer Übersetzung aufgefundenen Apologie (vgl. Hdb. II, 412 f.; PRE.[2] IX, 538). Ganz oder fast ganz verloren sind die Schriften des Apollinaris d. Ä. (an Mark Aurel gerichtet) und des Miltiades; noch vorhanden der Dialog Oktavius von Minucius Felix ca. 170 (über sein Verhältnis zu Tertullian s. Hdb. II, 422), Athenagoras 177 an Mark Aurel und Lucius Aurelius Commodus gesandte *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, Theophilus *πρὸς Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, ca. 180. — b) Dem Ende des zweiten und

der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts gehören an teils die Abendländer Irenäus, Tertullian u. a., teils die Alexandriner. Von Irenäus († 202) sagt Eus. 5, 26, er habe eine apologetische Schrift πρὸς Ἕλληνας verfaßt, sie ist aber verloren gegangen (vgl. Zahn in PRE.² VII, 133). Durchaus die wichtigsten apologetischen Schriften des Abendlands aus dieser Periode sind Tertullians († 230) ad nationes, sodann apologeticum und de testimonio animae; auch eine antijüdische Schrift adversus Judaeos, ähnlich Justins Dialog mit Tryphon, hat Tertullian geschrieben. Eine Nachahmung Tertullians als Apologeten versucht Cyprian († 258) in der (übrigens ihm auch zum Teil abgesprochenen) Schrift de idolorum vanitate; außerdem ist von ihm testimonia adversus Judaeos zu nennen. Als Dichter, aber in barbarischem Latein, trat apologetisch auf Commodianus (ca. 260): Instructiones adversus gentium deos und Carmen apologeticum. Von den Schriften der Alexandriner gehört in die Apologetik Clemens († 220) *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, Cohortatio ad gentes; des Origenes († 254) *Κατὰ Κέλσου*, Contra Celsum, auch die fast ganz verloren gegangenen *Στρωματεῖς*, welche den Einklang des Christentums mit der hellenischen Philosophie zu erweisen suchten. Hierüber, sowie über Fragmente einer Schrift seines Schülers Dionysius († 265) siehe Zöckler, Hdb. II, 431. 433. — c) In die diokletianische Zeit fallen Arnobius mit seinen Libri septem adversus nationes (vgl. de Pressensé II, 487 ff.), und Laktantius († 330) Divinarum institutionum libri septem; auch seine kleineren Schriften De ira Dei, De opificio Dei, De mortibus persecutorum sind mehr oder weniger apologetisch-polemisch gehalten. Gegen Hierokles schrieb Euseb v. Cäsarea († 340), *Κατὰ Ἱεροκλοῦ*, eine Schrift, die, wie noch einige apologetische Schriften von E. (z. B. gegen Porphyrius), verloren gegangen ist; dagegen ist sein großes apologetisches Doppelwerk *Προπαρασκευὴ* und *Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις* noch erhalten. In der ersteren (15 Bücher) legt er die Nichtigkeit des Heidentums und den Vorbereitungscharakter des Judentums, in der zweiten (10, ursprünglich 20 Bücher) den Wahrheitsbeweis des Christentums, besonders aus seinen Wirkungen dar.

Sowohl das über die Angriffe —, als das über die Antwort der Christen Gesagte möge nun seine nähere Beleuchtung finden durch eingehendere Darstellung des Inhalts einiger der genannten Schriften, und zwar besprechen wir Justin nebst der epist. ad Diognetum, dann Tertullian, hierauf die Alexandriner, endlich Laktanz.

a) Justins (sogenannter erster) Apologie liegt zu Grund die Klage über das vielfach beliebte Rechtsverfahren gegen die Christen, wonach diese um ihres bloßen Namens willen ohne Untersuchung der Sache für schuldig erklärt werden, der sogenannten zweiten Apologie ein bestimmtes einzelnes Vorkommnis, die Hinrichtung mehrerer Christen in Rom. Die erste zerfällt in drei Teile: 1) Kap. 1—22. Hier werden die den Christen gemachten Vorwürfe als unberechtigt zurückgewiesen, hauptsächlich der der *ἀθεότης* (besonders Kap. 13), der der politischen Gefährlichkeit (Kap. 11 u. 12) u. dgl. Nur mehr beiläufig wird auch in tieferer, allgemeinerer Weise auf Hauptpunkte der Dogmatik und Moral eingegangen, so z. B. in Kap. 14 der Gegensatz des einstigen und jetzigen Lebens (*μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι*) der Christen schön geschildert. 2) Kap. 23—60. Hier finden sich schon die Anfänge einer

mehr systematischen Apologie, sofern Justin ausdrücklich beweisen will, ὅτι ὅσα λέγομεν μαθόντες παρὰ τοῦ Χριστοῦ κτλ. μόνα ἀληθῆ ἐστι καὶ πρεσβύτερα πάντων τῶν γεγενημένων συγγραφέων. Wahrheit und Alter des Christentums, diese beiden oft wiederkehrenden Gegensätze wider den Vorwurf der falsa et nova religio, werden von Justin besonders bewiesen, jene aus dem ethischen Charakter der christlichen Religion gegenüber den vom Staate geduldeten unsittlichen heidnischen Religionen, deren Urheber nur die Dämonen sein können, dieses aus dem Verhältnis des Christentums zu den alten Weissagungen u. dgl. Die letzteren bilden auch die Beweisquelle für die dogmatischen Grundwahrheiten, Gottheit und Menschwerdung Christi u. s. w. Im Gegensatz zu den heidnischen Fabeln von Jupitersöhnen u. dgl. ruft Justin (I, 53) aus: τίνι ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτός τὴν κρίσιν τοῦ παντὸς ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν κ. τ. λ. 3) Kap. 61—67 schildern die Art, wie Christen Gott sich weihen, an den wichtigsten Punkten des Kultus. Zum Schluß werden die Cäsaren samt Senat und Volk gebeten, das Gesagte gelten zu lassen oder doch, wenn es ihnen als λῆρος vorkomme, deswegen nicht seine Bekenner zu verfolgen, wenigstens die Verfügung Hadrians in betreff der Christen zu beobachten. — Aus der zweiten Apologie (wohl nur einem Anhang der ersten) sei hervorgehoben der Hinweis darauf, daß von jeher in der Welt die Guten, d. h. die, welche dem λόγος σπερματικός, dem ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα λόγου gehorchen, verfolgt worden seien (Kap. 8); es sei kein Wunder, daß dies vollends den Christen gegenüber, die den πᾶς λόγος, Christum haben, der Fall sei. Um so mehr aber sei auch gewiß, daß die Verfolger das Gericht treffen müsse. Sicher ist hiemit, also im Verhältnis des λόγος ἄσαρκος zu dem ἔνσαρκος, der tiefste und gerade für die Apologetik wertollste wissenschaftliche Grundgedanke gegeben; allein merkwürdig ist, wie doch Justin eigentlich wissenschaftliche, systematische Konsequenzen hieraus kaum zieht. — Fast noch mehr, als in den Apologien, thut er dies im Dial. c. Tryphon, welcher überhaupt, schon weil er keinen solchen praktisch-politischen Zweck ad hoc verfolgt, auch mehr allgemeinere und umfassendere Untersuchung gibt. Entsprechend jenem Verhältnis des λόγος ἔνσαρκος zum σπερματικός in der Heidenwelt tritt hier der Gedanke auf, daß der Jehova des Alten Testaments der präexistente Christus sei; ebendaher sei auch das Volk des Menschgewordenen das wahre Israel. (Über das Verhältnis zu dem S. 218 genannten Dialog des Ariston vgl. Hdb. I, S. 26).

Wird immerhin bei Justin das positive Verhältnis des Christentums zum Alten Testament erkannt, so bildet eine eigentümliche Ergänzung hiezu die Epistel ad Diognetum, die man mit Recht wegen ihrer klaren, gewandten und innigen Darstellung eine Perle der altchristlichen Literatur genannt hat. Nicht bloß das empirische Judentum verwirft der Verfasser als bloße δεισιδαιμονία, sondern auch in betreff alttestamentlicher Einrichtungen, wie Sabbat, Speisegesetze u. dgl. spricht er teils von der Juden ψοφοδεὲς περὶ τὰς βρώσεις, δεισιδαιμονία περὶ τὰ σάββατα, teils geradezu von einem καταψεύδεσθαι θεοῦ ὡς κωλύοντος ἐν τῇ τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ καλόν τι

ποιεῖν, was doch ἀσεβές sei u. dgl. Man sieht, wie schwer es den Apologeten als solchen, d. h. wegen des herrschenden Gegensatzes zwischen Judentum und Heidentum einerseits, Christentum andererseits wurde, die richtigen vom Neuen Testament gegebenen Gesichtspunkte betreffend die negative und positive Seite des Verhältnisses des Christentums zum Vorchristlichen festzuhalten und durchzuführen. Immerhin ist bei Justin der Grundgedanke einer von Anfang an für das Menschengeschlecht vorhandenen, in der Menschwerdung ihre Spitze findenden Gottesoffenbarung durch den λόγος gegeben. Hebt er mehr die objektive Seite derselben hervor, so finden wir in Tertullians Idee von der anima naturaliter christiana die subjektive, anthropologische Seite dieses durchschlagenden apologetischen Gedankens ausgedrückt.

b) Tertullians unmittelbar apologetische oder richtiger gesagt: apologetisch-polemische Schriften Ad nationes und Apologeticum (ca. 198 verfaßt) unterscheiden sich von den bisher geschilderten hauptsächlich durch ihren, seiner Eigenart entsprechenden Charakter, gemäß dessen er auch in der defensio wesentlich aggressiv, ja leidenschaftlich verfährt. Er will „congredi vobiscum de diis vestris“ (ad nat. 2, 1), will die Heiden nicht gewinnen, sondern niederschlagen (Hauck S. 59; vgl. auch Pressensé I, S. 224 ff. 438 ff.; II, 426 ff.). Im Apologeticum weist er Kap. 10—27 den Vorwurf des crimen laesae majestatis gegenüber den Göttern, Kap. 28 ff. denselben Vorwurf gegenüber den Kaisern zurück. Der erstere Abschnitt zeigt zuerst die Nichtigkeit der Götter, welche die Heiden selbst verspotten z. B. im Theater, und stellt dann dem die richtige, christliche Anschauung von Gott gegenüber. Der zweite Abschnitt zeigt, daß die Christen keine Rebellen, sondern die besten Unterthanen seien, also nicht unter das Hetäriengesetz fallen; sie seien auch nicht unnütze, bürgerlich unbrauchbare Leute, infructuosi in negotiis, der Vorwurf der sterilitas treffe vielmehr die Vertreter des Heidentums. Zuletzt setzt er sich auch mit der Philosophie auseinander (Kap. 46 ff.), zeigt, wie das Christentum höher stehe als die heidnische Philosophie, deren relativ Richtiges nur verunstaltete christliche Lehre sei. Aber noch mehr, in jeder Menschenseele ist die Ahnung des wahren Gottes; aus dem testimonium animae selbst — dies die berühmte Ausführung im Apologet. Kap. 17 — beweist sich Gottes Dasein. Unwillkürlich reden auch Heiden von dem Einen Gott, wenn sie sagen: „Gott gebe es“, „Gott sieht es“ u. dgl. Dieses testimonium animae naturaliter christianae ruft nun Tertullian in einer eigenen, der lieblichsten Schrift, die er geschrieben: De testimonio animae, auf. Nicht gelehrte Beweise entscheiden; die Seele selbst, und zwar nicht wie sie in Schulen gebildet worden ist, sondern einfach, unverfeinert, unwissend, wie sie von Natur ist, soll sie Rede stehen. Consiste in medio, anima — non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas; te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent. Sie soll sagen, wie sie von sich selbst oder durch ihren Schöpfer zu fühlen gelernt hat; dann wird sich zeigen (aus dem Gottesbewußtsein, Selbstbewußtsein u. s. w.), daß sie für die Christen und das Christentum gegen das Heidentum zeugt, so daß die Vertreter des letzteren erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant quae tua (sc. der Seele) nunc conscientia detinet (Kap. 1).

Zu beachten ist übrigens, daß es nur die allerallgemeinsten Glaubenswahrheiten sind, welche Tertullian aus diesem Zeugnis der Seele deduziert: Gott in seiner Einheit, Güte und Gerechtigkeit; die Dämonen und der Satan; Unsterblichkeit der Seele und Gericht nach dem Tod. Für uns auffallend ist namentlich die Nichtberührung des Sünden- und Elendsgefühls, der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Es hängt dies damit zusammen, daß er sich in seiner plastisch-konkreten Weise auf das beschränkt, was er in jenen, schon Apol. 17 genannten unwillkürlichen Äußerungen des Seelenlebens auch bei Heiden, jenen Ausrufen u. s. w. fand. Man darf also seine Schrift nicht überschätzen. Der allgemeine Gedanke, daß die Seele, das unmittelbare Selbst- und Gottesbewußtsein notwendig auf das Christentum hinweise, ist mehr indirekt, als direkt von Tertullian ausgesprochen.

c) Ist Tertullian wesentlich Mann der That, so sind die Alexandriner die Männer der Wissenschaft. Hier haben wir auch die ersten wissenschaftlichen, nicht bloß aus praktischem, sondern aus wirklich scientifischem Interesse geborenen Apologien zu suchen. Um *σοφία*, welche die Offenbarung des *λόγος* gibt, während die Philosophie sie nur sucht, ist es Clemens Alex. zu thun. Die große Frage von Glauben und Wissen sucht er zu lösen. Was Justin mehr nur in einzelnen Aussprüchen hatte hervortreten lassen, das bringt Clemens zu einheitlicher systematischer Erkenntnis: die große apologetische Anschauung von der Erziehung des Menschengeschlechts durch den Logos. Von seinen drei großen Hauptschriften ist der *Προτρεπτικός* speziell apologetisch-polemischen Inhalts. Den heidnischen Kulten und der heidnischen Weisheit gegenüber stellt er die Überlegenheit der durch die Logosoffenbarung gegebenen christlichen Wahrheit und Sittlichkeit dar. — Ausführlicher gehalten und mehr ins Einzelne eingehend ist des Origenes Schrift Contra Celsum. Celsus hatte in seinem *Λόγος ἀληθής* das Christentum zunächst vom Standpunkt des Judentums aus angegriffen und gezeigt, vom jüdischen Messiasglauben aus sei dasselbe unhaltbar, sodann aber vom allgemeinen philosophischen oder Vernunftstandpunkt aus, für welchen überhaupt der jüdisch-christliche Glaube Thorheit ist. In beiden Beziehungen will nun Origenes den Celsus widerlegen und zwar nicht für Gläubige, sondern für solche schreibend, die noch vom Glauben keine Kenntnis haben oder schwach im Glauben, Kinder sind, die vom Wind der Lehren hin- und hergeworfen werden; diesen möchte er den Pfeil, mit welchem etwa Celsus sie verwundet, herausziehen und ihnen zu festem Glauben helfen. In äußerst interessanter Weise finden wir bei Celsus fast alle die Einwände, welche bis heute der Rationalismus und Naturalismus gegen den positiven Glauben vortragen. Neben den echt klassischen Bedenken, die aus dem barbarischen Ursprung des Christentums, dem Hetärien- und Mysteriencharakter seiner Lehre und seines Kultus, dem Anschluß wesentlich der Ungebildeten und Dummen an die Kirche (vgl. II, 44 ff., VI, 12 ff.), dem Abfall der Christen vom Judentum u. s. w. hergeleitet sind, treten bei Celsus auch schon bibelkritische, sowohl die alttestamentliche als namentlich die evangelische Geschichte in Frage ziehende, zum Teil beachtenswerte Einwendungen verbunden mit plumpem Spott u. dgl. (Panthera I, 32) auf; ferner naturgeschichtliche und naturphilosophische Anschauungen, unter welchen wir IV, 81 ff. die Gleichstellung, in gewissem Sinn Höherstellung der

Tiere gegenüber den Menschen finden. All dem gegenüber hat Origenes fast Punkt für Punkt die ganze christliche Lehre zu verteidigen. Man kann nicht sagen, daß ihm dies immer in der uns befriedigenden Weise gelingt; namentlich da nicht, wo er zur Allegorie greifen muß. Aber dadurch zeichnet sich diese Apologie vor allen andern des christlichen Altertums aus, daß sie wirklich zentral verfährt. Der Wunder- und Weissagungsbeweis spielt als „Beweis des Geistes und der Kraft" eine größere Rolle, als die neuere Apologetik ihm einräumt; aber Origenes gibt ihm, wie Pressensé sagt (II, S. 363), le sceau auguste de la religion définitive, cette empreinte de la perfection morale à laquelle on reconnaît le fils de Dieu. Die Wunder der Bibel, besonders Jesu selbst, unterscheidet von denen der Gaukler ihr Zweck, und der ist, die Menschen zu bessern. Die biblischen Propheten stehen hoch über allen andern durch ihren heiligen Lebenswandel. Das Werk und damit die Person Jesu, seine Kirche und seine Lehre, sie weisen ihre Göttlichkeit vor allem dadurch aus, daß Jesu Name Heilung bringt, Trost beängstigten Seelen, Tugendkraft, wie es keine heidnische Religion und Mythologie schafft. Wenn Jesus grober und bäuerlicher geredet hat als Plato, so daß auch die Ungebildeten Ihn annehmen können, so ist diese Universalität des Christentums nur ein Beweis zu seinen Gunsten, vollends wenn man bedenkt, daß Jesu Wort Segen, Leben stiftet, was keine Philosophie kann, und daß es zur wahren Weisheit auch den Thörichten hilft. Für die Ungerechten, die Sünder ist allerdings Jesus da, und das ist natürlich dem stolzen Philosophen der größte Anstoß (vgl. III, 61 ff.); aber er ist für Sünder da, die Buße thun, sich bekehren und willig ihr Wesen ändern, also eben durch Jesum gerecht werden. Neben diesem zentralen, ethisch-religiösen Hauptpunkt kommen auch die wissenschaftlichen, namentlich religionsphilosophischen allgemeineren Fragen nicht zu kurz. Sehr zu beachten ist, was Origenes z. B. über des Celsus dualistische Weltanschauung (IV, 52 ff.), über die Entstehung des Übels (62 ff.), den Zweck der Welt, die Erkenntnis Gottes (VII, 36 ff.) u. s. w. sagt. Obgleich das Ganze systematischer geordnet sein dürfte, so kann man doch nicht anstehen, die Schrift für die bedeutendste Apologie des christlichen Altertums zu erklären.

d) Des Laktantius Divinarum institutionum libri septem wollen nicht bloß eine Verteidigung, sondern eine Einführung in die christliche Lehre geben (instituere in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri). In den drei ersten Büchern wird negiert die falsa religio und die falsa sapientia, in den vier letzten poniert die vera sapientia, justitia, verus cultus und vita beata. In so eleganter Form aber alles behandelt und so manches Gute im Einzelnen gegeben ist, von der tieferen zentralen Erkenntnis eines Origenes ist der christliche Cicero weit entfernt. Dies zeigt schon seine Zusammenfassung, so anerkennenswert die Idee derselben ist, die vita beata als das ursprüngliche Ziel der menschlichen Bestimmung hinzustellen: idcirco mundus factus est ut nascamur: ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi et nostri Deum; ideo agnoscimus ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus etc.

3. **Die apologetische Literatur vom 4. Jahrhundert bis zur Reformation.** Das Christentum ist zur herrschenden Macht in der Welt geworden; die Kämpfe

des Heidentums gegen dasselbe sind die letzten Versuche des Überwundenen, der Obmacht des Siegers sich zu entreißen oder doch demselben noch zuletzt so viel wie möglich Böses anzuthun. Freilich kämpft auch das siegreiche Christentum je länger, je weniger mit bloß geistlichen Waffen. Selbst Apologeten treten auf, welche, besonders mit Berufung auf das Alte Testament, äußere Vernichtung des Heidentums fordern, so Maternus 347 in der an die Kaiser Konstantius und Konstans gerichteten Schrift De errore profanarum religionum. Auf kurze Zeit wieder in die Defensive verwiesen werden die Verteidiger des Christentums unter Julians († 363) Restauration des möglichst vergeistigten Heidentums. Auch literarisch ist dieser Kaiser gegen die Christen aufgetreten in der Schrift *Κατὰ χριστιανῶν*, er sucht besonders ihre Religion als Unbildung nachzuweisen. Ihm zur Seite stehen Neuplatoniker, wie Libanius, Symmachus u. a. Gegen Julian traten eine Menge christlicher Schriftsteller auf (vgl. Zöckler, Bew. d. Gl. 1888, Febr.), besonders Gregor v. Nazianz († 390) *Κατὰ Ἰουλιανοῦ λόγοι στηλιτευτικοί* („Schandsäulenreden"), Ephräm Syrus († 378) schrieb Gedichte gegen Julian. Verloren gegangen (neuerdings aufgefunden? vgl. Zöckler a. a. O., auch Hdb. II, 449) sind des Apollinaris d. J. († 390) *Ὑπὲρ ἀληθείας*, des Theodor v. Mopsveste († 429) *Πρὸς τὰς κατὰ χριστιανῶν κατηγορίας Ἰουλιανοῦ* u. a. Die letztgenannte Schrift, wie die von Chrysostomus († 407), Cyrill v. Alexandria u. a. verfaßten, sind ein Beweis, wie lange die durch Julian hervorgebrachte Bewegung nachzitterte. — Aber die eigentliche Aufgabe der Apologeten wird doch mehr und mehr nicht die Polemik und nicht die bloße Defensive; vielmehr die positiv-wissenschaftliche Entwicklung des Christentums als der allein der Menschheit Leben und Wahrheit bringenden Lehre und Kirche dominiert über die negative Seite der Apologetik, die Widerlegung des Heidentums. Muß schon hienach die Untersuchung tiefer, prinzipieller graben und weiter ausschauen, so nötigen die christlichen Häresien, auch die Grundfrage, was eigentlich allein das wahre Christentum sei gegenüber Verfälschungen, durch welche das Heidentum oder Judentum in die Christenheit selbst einzudringen sucht, ins Auge zu fassen. Die innerchristliche Polemik, obgleich meistens als ein Besonderes neben der Apologetik hergehend, hat doch auch ihre Konsequenzen für die Apologetik. Diese wird, kurz gesagt, dogmatischer, als bisher, und damit systematischer; und zwar wird hiebei teils das philosophisch-spekulative Element, teils die historische Untersuchung, die Geschichtsphilosophie, mehr entwickelt; ersteres namentlich bei Athanasius († 373), letzteres, wie schon (s. o.) bei Euseb, so nun besonders bei Augustin († 430), dessen von 413 an verfaßtes großes Werk De civitate Dei contra paganos libri 22 als das klassische Hauptwerk der ganzen Periode bezeichnet werden muß. Ihm ähnlich, aber mehr in äußerlicher Weise, suchte Paulus Orosius in seinen Historiarum libri VII adversus paganos (417) geschichtlich nachzuweisen, daß die verderbte Welt ohne das Christentum ganz dem Verderben preisgegeben wäre. Dichterisch bekämpfte das Heidentum als Staatsreligion Prudentius († 410) Contra Symmachum; als Nachahmer des Laktanz trat Salvianus († ca. 484) auf in De gubernatione Dei. Einen ähnlichen einzelnen, aber grundlegenden Lehrpunkt, die christl. Anschauung von der Schöpfung behandelte gegenüber dem Neuplatoniker Proklus der Monophysit Johannes Philo-

ponus (ca. 500): Περὶ ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου. Sehr viele strittige Punkte aus der Glaubens- und Sittenlehre aber hatte schon vor ihm Theodoret († 457) apologetisch, d. h. so behandelt, daß er die Einwürfe widerlegt und besonders den Vorzug der christlichen vor den hellenischen, teils populären, teils besonders philosophischen Anschauungen, aber auch die Übereinstimmung der ersteren mit dem besten in den letzteren, besonders Platos, zu erweisen suchte. Dies thut er (s. u. weiteres) in seiner Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων oder „Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der griechischen Philosophie". Auch seine 10 Reden περὶ προνοίας, deren 5 ersten den Beweis für die Vorsehung, im Ganzen in der Art des kosmologischen und teleologischen Arguments, geben, die 5 letzten Einwände widerlegen, sind zu nennen. Als den Abschluß dieser ganzen Entwicklung bildend, der Zeit nach schon zu den im folgenden zu besprechenden Schriftstellern gehörig, fügen wir noch sofort Johann v. Damask († 754) bei, dessen großes Werk Πηγὴ γνώσεως besonders im ersten, propädeutischen Teil (κεφάλαια φιλοσοφικὰ) sehr Vieles von dem bespricht, was man jetzt der Apologetik im Sinn der Fundamentalwissenschaft (s. Abschn. 1) zuweist.

Schon das Gesagte kann zeigen, wie Schritt für Schritt aus der Apologie ad hoc eine Apologetik im Sinn namentlich der christlichen Religionsphilosophie wurde. Jene unter Nr. 1 gekennzeichnete Grundposition, welche naiv die Vernünftigkeit und Beweisbarkeit der christlichen Lehre für die Vernunft statuiert, ist z. B. gerade die des Athanasius und Augustin. Auch diejenigen Wahrheiten, die ganz über die Vernunft hinausliegen, können doch der erleuchteten Vernunft durch die Vernunft bewiesen und auch der unerleuchteten gegenüber wenigstens als nicht ihr widersprechend nachgewiesen werden. Es sei nur an Augustins Konstruktion der Trinitätslehre aus der Trias mens, notitia, amor oder memoria, intellectus, voluntas, oder amans, amatus, mutuus amor erinnert. Doch haben wir hier diese dogmatischen Punkte nicht weiter zu verfolgen. Auf die Höhe entwickelt erscheint nun diese ganze Anschauung im Mittelalter. Man kann sagen: die Scholastik ist an sich Apologetik, sie will ja die Rechtfertigung der christlichen Wahrheit, speziell der Kirchenlehre vor der — und durch die Vernunft sein. Äußerst merkwürdig ist nun, daß es in gewissem Sinn dieselbe Macht ist, welche die christlichen Theologen bekämpfen, und dieselbe, welche sie mehr oder weniger beeinflußt, wo nicht gar beherrscht. Wir meinen diejenige Philosophie, die sie größtenteils dem Islam verdanken. Es führt dies auf eine andere Seite der mittelalterlichen kirchlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit, die wir zuerst ins Auge fassen müssen, ist sie ja doch auch die unmittelbar der Apologetik und Polemik gewidmete. Teils das Missionsinteresse, teils direkte Notwendigkeit, wissenschaftlich sich gegen alte und neue Feinde zu verteidigen, hat eine Reihe unmittelbar apologetisch-polemischer Arbeiten hervorgerufen. Der alte Feind, der in neuer Rüstung auf den Schauplatz trat, war das Judentum, das in der Form des Rabbinismus und Thalmudismus dem Christentum, besonders seiner für den Juden polytheistisch erscheinenden Trinitätslehre, gegenübertrat (vgl. PRE.[2] VII, 231 ff. und den Artikel „Thalmud" in XVIII). Der neue Feind war eben der Islam, welcher namentlich in Spanien durch seine hohe Kulturarbeit als ein ebenbürtiger Gegner dem

Christentum zur Seite sich stellte. Insbesondere die Arbeit seiner Gelehrten für die Kenntnis und Auslegung des Aristoteles hatte den bedeutendsten Einfluß auf die christliche, philosophisch-theologische Bildung. Aristoteles wird für die Scholastiker der praecursor Christi in naturalibus. Seinen maurischen Kommentatoren, einem Avicenna († 1036) und Averroes († 1217), folgten christliche Theologen genug; und averroistische Sätze, wie der von der doppelten Wahrheit, gewannen tiefgehende Bedeutung. Ja, es bildete sich auch zeitweise eine förmliche, bewußte Vermittlungsrichtung zwischen Christentum und Islam, wogegen dann tiefer blickende Theologen zu streiten hatten. — Nicht unsere Aufgabe ist es, darauf weiter einzugehen, daß der Kampf sowohl gegen Judentum, als Islam in erster Linie mit weltlichen Waffen und gar nicht immer so, daß die Christen Ehre davon hatten, ausgefochten wurde. Aber erinnert sei daran, daß Papst Gregor der Große († 604) ausdrücklich gegen die den Juden angethanen Grausamkeiten auftrat und dazu ermahnte, sie durch Vernunft und Sanftmut und Überredung aus ihren eigenen Büchern zu gewinnen (vgl. PRE.² VII, 234). Von Schriften gegen Juden und Muhammedaner aus der Zeit des Übergangs von der alten in die mittelalterliche Zeit sei erwähnt: Isidor v. Sevilla († 636): De fide catholica adversus Judaeos, Johann v. Damask (s. o.) „Disputation zwischen einem Christen und einem Sarazenen" (vgl. Langen, Joh. v. D., S. 158 ff.). Im Mittelalter selbst wurde zum Teil eine großartige praktische und wissenschaftliche Thätigkeit zur Gewinnung von Juden und Muhammedanern entfaltet. Es wurden besondere Kollegien zu diesem Zweck gestiftet, so von Raymund v. Pennaforte 1250 eine rabbinische Schule zur Übung von Theologen im Kampf gegen die Juden (vgl. PRE.² VII, 238), etwas ähnliches gegenüber den Mauren s. PRE.² XII, 545 (Raymund Martini), desgl. 1276 von Raymund Lullus (PRE.² IX, 27). Disputationen fanden statt, z. B. 1263 vor König Jakob I. von Aragonien, Missionäre zogen hin und her u. s. f. Von Schriften nennen wir: Elias v. Nisibis Apologie gegen Juden und Muhammedaner (ca. 1050); Abälard († 1142) dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum; Petrus Venerabilis († 1156) Tractatus contra Judaeos; derselbe: Contra nefandam sectam Saracenorum; Richard a S. Victore († 1173): De Emanuele; Raymund Martini (ca. 1250): Pugio fidei und Capistrum Judaeorum; Raymund Lullus († 1315): Contra Averroistas; Hieronymus a sancta fide (bekehrter Jude): Contra Judaeorum perfidiam et Talmud ca. 1420; Nicolaus Cusanus: Cribratio Alchorani 1459. Gegen Ketzer, Juden, Heiden zusammen schrieb (vgl. PRE.² I, 233) Alanus v. Auxerre 1200). Über Thomas v. Aquino († 1274) Summa catholicae fidei contra gentiles wird unten Näheres mitgeteilt werden. — Was aber die Bedeutung der Scholastik überhaupt für die apologetische Wissenschaft betrifft, so ist gemäß dem, was oben über den Gang der Entwicklung für die wissenschaftliche Grundposition gesagt wurde, von selbst zu erwarten, daß für die Scholastik im Ganzen und für die einzelnen Scholastiker das eigentlich Bezeichnende die Stellung ist, welche zu den nun prinzipiell ins Auge gefaßten Grundfragen über das Verhältnis von Autorität und Vernunft, Glauben und Wissen, geoffenbarte und natürliche Religion eingenommen wird (vgl. Kaftan, Wahrheit 2c., Kap. 2; Ritschl, Rechtfert., I).

Wenn für alle Scholastiker die Autorität auch die Vernunft ist, so kann selbstverständlich der entscheidende Nachdruck jetzt auf jene, jetzt auf diese Seite gelegt werden. Das erstere thut Anselm mit seinem bekannten credo ut intelligam, das letztere Abälard, der besonders mit seinem Sic et non eine „Durchlöcherung des Bodens der katholischen Glaubenseinheit und Glaubenszuversicht" (Nitzsch, PRE.[2] I, 12) zu Stand bringt. Und wenn, gemäß Augustins Unterscheidung von lumen naturae und lumen gratiae, besonders seit Hugo a S. Viktore († 1141), unterschieden wird zwischen solchen Wahrheiten des Christentums, die (z. B. die Gottesidee) von der bloßen Vernunft gefunden und erkannt werden, und solchen, welche erst durch Offenbarung gegeben, aber nicht wider die Vernunft sind, ja wenigstens hintendrein als vollkommen vernunftgemäß bewiesen werden können, so ist die Konsequenz kaum zu vermeiden, daß die Vernunfterkenntnis über die Offenbarungserkenntnis, die theologia naturalis über die revelata Meister wird. In dem für die Geschichte der theol. naturalis besonders charakteristischen Buch von Raymund v. Sabunde [Sabieude] (vgl. Hdb. II, 513; Schaarschmidt in PRE.[2] XII, 547 ff.) Liber naturae (ca. 1436) werden die zwei Bücher der Offenbarung, das der Natur und das der Bibel, zuerst so geschieden, daß die letztere zur ersteren neue Erkenntnisse hinzubringt, dann aber so zusammengebracht, daß Natur und Bibel sich doch ihrem Inhalt nach decken, weil eben durch das Licht der speziellen Offenbarung das der natürlichen Erkenntnis zum rechten Leuchten gebracht wird. Deutlich ist so, wie der Satz von der doppelten Wahrheit in sein Gegenteil, und zwar faktisch eben zu Gunsten der Vernunftwahrheit, umschlägt; und hieraus erklärt sich Luthers Rückkehr zu demselben, denn seine bekannte These von 1541 (oder 1539): Sorbona mater errorum pessime definivit idem verum esse in philosophia et theologia begründet er selbst: nam hac sententia abominabili docuit captivare articulos fidei sub judicium rationis humanae*) (Erl. Ausg. op. lat. 4, 458).

Nur ganz mittelbar kommt für die Apologetik die mittelalterliche Mystik in Betracht; sie weiß tiefes Lebensinteresse am Christentum zu entzünden, als spekulative Mystik rechtfertigt sie es nicht, wie die Scholastik, am Verstand, sondern an der Vernunft durch die Befriedigung, die es dem hochfliegenden, freilich oft auch nur dem phantasierenden Geistesproduzieren bietet, als praktische Mystik bekräftigt sie seine Wahrheit am Gemüt. Aber abgesehen davon, daß einige der obgenannten Autoren auch mehr oder weniger zu den Mystikern gezählt werden können, sind direkt in unsere Aufgabe gehörige Schriften von Mystikern nicht aufzuführen. Unter den Werken der Vorreformatoren kann man Wiklefs De veritate sacrae scripturae (1378), worin er ausdrücklich gegen die accusatores et inimici scripturae schreibt, eine Apologie nennen; diese Schrift hat namentlich durch die Hervorhebung der Autorität der h. Schrift gegenüber der kirchlichen Tradition bedeutenden

*) Luther hat also hiemit gewiß nicht, wie man jetzt häufig ihn deutet, das Gebiet der Vernunft- oder Welterkenntnis, das Gebiet des sog. objektiven Erkennens freigeben wollen gegenüber den Glaubenserkenntnissen in dem Sinn, daß die letzteren (z. B. die Statuierung verbum caro factum est s. a. a. O.) keine Geltung von objektiven Seinsurteilen hätten! Nein, daß solche Sätze in philosophia falsch sein können, daran sind eben nach These 20 die angustiae rationis seu syllogismorum schuld. Gerade die moderne Fassung der „doppelten Wahrheit" heißt articulos fidei captivare sub judicium rationis humanae.

Wert. Dagegen hat Savonarolas († 1498) Triumphus crucis kaum apologetische Bedeutung.

Wir gehen noch genauer ein auf Athanasius, Augustin, Theodoret und Thomas v. Aquino.

a) **Athanasius** will in seinem ca. 318 verfaßten *Λόγος καθ' Ἑλλήνων* zeigen, daß der christliche Glaube keine *εὐτελὴς διδασκαλία καὶ ἄλογος* ist; wer Christum und das Christentum kennt, muß erkennen, es sei *θεραπείαν τῆς κτίσεως γεγονέναι*. Daß Christus der *λόγος* und *σωτὴρ* ist, erkennt man an seinen Wirkungen, an seinem Sieg, wie man die Sonne an ihrem Licht erkennt. Es folgt nun 1) die Widerlegung der *ἀμαθία ἀπίστων*. Von anderen Apologien unterscheidet sich Athanasius hier dadurch, daß er **geschichtlich**, ausgehend von der ursprünglichen Gotteserkenntnis, die Entstehung des Heidentums (ähnlich wie Röm. 1) aus der Sünde, dem Abfall von Gott nachweist. Der sündige Mensch macht seine verschiedenen *ἡδοναὶ* zu Göttern, also ist die *κακία* die *αἰτία τῆς εἰδωλολατρείας* (10). Die Thorheit und Abscheulichkeit des Götzendienstes wird in der gewöhnlichen Weise nachgewiesen; eigentlich sollte man die Künstler als Götter anbeten, da ja sie erst den Stoff zur Gottheit machen. Auch die Ausrede der Philosophen, die Götzen seien bloße Bilder für die unsichtbare Gottheit, wird gut abgefertigt durch die Hinweisung darauf, daß die Gottheit, welche Geist ist, doch nicht in einer leblosen Materie sich offenbare. 2) Kap. 28 ff. folgt der positive Beweis für den christlichen Glauben. Es erscheint hier klar der kosmologische und physiko-theologische Gottesbeweis. Die Natur selbst schreit gegen die Götzendiener und zeigt durch ihre *ἀναντίρρητος πρόσταξις* ihren Einen Herrn, Schöpfer und König. Athanasius kennt auch schon den Satz, daß auf solche Weise eben nur das Universum selbst als Gott soll erwiesen werden (vgl. Kap. 30); er antwortet aber gut, das sei ein in sich widersprechender Gottesbegriff, denn *τὸ ὅλον ἐκ μερῶν συνέστη καὶ ἕκαστον τοῦ ὅλου μέρος τυγχάνει*, Gott aber ist seinem Begriff nach nicht ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes, sondern ein Ganzes in sich selbst und Urheber *τῆς παντὸς συστάσεως*. Die positive, inhaltliche Gotteserkenntnis aber muß jedem Menschen *ἑκάστου ψυχὴ καὶ ὁ ἐν αὐτῇ νοῦς* geben, und zwar durch den Glauben (Kap. 33). Das Wesen der Menschenseele im Unterschied vom Tier wird untersucht; sie ist *λογικὴ καὶ ἀθάνατος*, etwas spezifisch anderes als der Körper und sein Leben, weil *ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη*, d. h. eben wahrhaft lebendig. Diese Seele nun sucht und findet ihren Ursprung, Gott, aber in wahrer Offenbarung nur im Christentum. Erleuchtet von diesem, wissen wir und schließen es dann auch aus der vernünftigen Ordnung der Natur, daß Gottes Vernunft oder Wort — das ist der *λόγος* — Schöpfer und Ordner der Welt ist. Dieser *λόγος* Gottes aber ist selbst *εἰκὼν τοῦ πατρός, εἷς καὶ μονογενὴς θεός, ὁ καὶ ἐκ πατρὸς οἷα πηγῆς ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθών*. Aus diesem *λόγος* erkennt man dann erst den Vater am vollkommensten. — Ausdrücklich in Ergänzung des *Λόγος κατὰ Ἑλλ.* will Athanasius in dem ca. 320 geschriebenen *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ (θεοῦ) λόγου* auch die spezifische, die zentralste christliche Lehre, die von Christi Person und Amt, als nicht *ἄτοπος*, vielmehr als höchste Vernunft gegen Juden und Heiden darthun. Wir beschränken uns auf die Hervorhebung einiger apologetischen

Sätze dieser Schrift. Dem ἄφθαρτον im Menschen, das mitten in seinem φθαρτὸν noch vorhanden ist, kann nur der helfen, aus welchem es stammt, der λόγος. In Gottes Bild die Menschen zurückführen kann nur der, der das Ebenbild Gottes ist. Umgekehrt: derjenige, welcher das zu stande gebracht hat, dieses μεταβαλεῖν τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν, der muß Gott sein: τοῦτο οὐ νεκροῦ ἔργον, ἀλλὰ ζῶντος καὶ μάλιστα θεοῦ. Wiederum, daß der Logos Mensch wurde, starb u. s. w., ist nicht unvernünftig; wenn Gottes Logos ἐν τῷ κόσμῳ σώματι ὄντι ist, wie soll es absurd sein, daß er in einem Menschen, diesem höchsten Teil des κόσμος, ἐπιφαίνεται? Und wie soll er die Krankheit des Menschheitskörpers heilen, wenn er nicht in einem menschlichen Körper erscheint, wenn nicht da das Leben mit dem Tode ringt und es besiegt? Mit dem Hinweis auf die Lebens- und Gottheitserweisungen Christi schlagen wir Juden und Heiden zurück; was kein Heidentum, keine Philosophie zu stand gebracht, das hat Christus, der Niedrige, Gekreuzigte, Auferstandene, geleistet, und das kann kein bloßer Mensch sein. — Man sieht: der Beweis, den die Apologie von jeher für das Christentum benützt hat, der aus den Wirkungen, ist bei Athanasius in zentraler und durchschlagender Weise und mit tieferer, allseitiger Begründung zur Höhe entfaltet.

b) Dem unmittelbaren Anlaß nach scheint Augustins großes Werk De civitate Dei auf den Standpunkt der alten, ad hoc geschriebenen Apologien zurückzusinken. Dieser Anlaß sind die Vorwürfe der Heiden nach Roms Plünderung durch Alarich im Jahre 410, daß die Verdrängung der Götter durch das Christentum am Verfall des römischen Staats Schuld sei. Aber Augustin erhebt sich sofort in der Praefatio zum prinzipiellen und allgemeinen Gesichtspunkt, wenn er dem gegenüber als den Zweck seiner Schrift bezeichnet gloriosissimam civitatem Dei defendere adversus eos qui conditori ejus deos suos praeferunt. Genauer: im ersten Teil (Buch 1—10), welcher polemisch, gegen den heidnischen Gottesdienst und die heidnische Theologie sich richtet, widerlegt Augustin zunächst ad hoc jene Vorwürfe; er führt zuerst aus, das gegenwärtige Unglück habe Rom seinem Sittenverfall zuzuschreiben, dieser aber stamme eben aus dem Götter- d. h. Dämonenkult. Sodann aber wird (Buch 4 u. 5) positiv gezeigt, der Eine Gott allein sei es, der, wie Roms, so aller Staaten Geschicke lenke, dieser Eine Gott, der nicht so viel als die Weltseele oder das Fatum sei, sondern der Eine persönliche, allwissende, gerechte und allmächtige, der habe Rom groß werden lassen, um die natürlichen Tugenden der Römer zu belohnen und auch, um in diesen bürgerlichen Tugenden der Römer den Christen ein Vorbild hinzustellen. Wenn also nach Buch 1—5 die Götter schon für das irdische Leben nichts nützen, so vollends (Buch 6—10) nichts für das ewige Leben. Hier verfährt nun Augustin schon viel prinzipieller, er widerlegt Varros Dreiteilung der Götterlehre, die tria genera theologiae, mythicon (fabulosum), physicon (naturale), civile; er zeigt die Nichtigkeit und Abscheulichkeit aller Arten von Göttern, wobei auch die christliche Märtyrerverehrung als etwas völlig anderes, denn die heidnische Anbetung verstorbener, vergötterter Menschen, gerechtfertigt wird. Nur dem Einen wahren Gott, dessen Einer Mittler gegenüber den Menschen Christus ist, gebührt Anbetung. — Doch erst der zweite, positive Teil, Buch 11—22, erhebt sich zur vollen Höhe dogmatisch-historischer Beweisführung für die

Wahrheit des christlichen Glaubens, wie dieselbe gegeben wird durch Darlegung der Weltgeschichte als der Entwicklung des Gegensatzes zwischen Gottesreich und Weltreich von Anfang bis Ende. In dieser Historiosophie, wie es der neueste Nachahmer Augustins, F. de Rougemont, nennt, wird zuerst, Buch 11—14, der Ursprung, sodann, Buch 15—18, die Entwicklung, endlich, Buch 19—22, das Ziel oder das Resultat der Entwicklung der beiden entgegengesetzten civitates dargethan. Und zwar dies wesentlich geschichtlich an der Hand der Bibel; das Dogmatische ist in die Geschichtsentwicklung verwoben, und in demselben tritt das spezifisch Christliche, namentlich die Christologie, relativ zurück neben den allgemeineren christlich-religiösen Wahrheiten. Einzelne Haupunkte sind folgende: 1) die exordia der beiden Reiche ruhen in diversitate angelorum; die Gen. 1 geschiedenen zwei Gebiete „Licht und Finsternis“ sind die beiden Engelarten und Engelreiche, wobei aber das böse Reich durchaus nur im Willen des Satans und der Dämonen, sodann, was die Menschen betrifft, in deren Fall seinen Ursprung hat. Was die Lehre von Gott betrifft, so sei nur erinnert an den Nachweis der Abbilder der Dreieinigkeit im Wesen des Menschen (Buch 11, Kap. 21 essentia, scientia et utriusque amor) und in der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Logik, Ethik. Die Weltschöpfung betreffend, werden die Fragen über das Verhältnis der Zeit zur Schöpfung (mundus cum tempore, Buch 11, Kap. 6), über ewige Welt, Aufeinanderfolge endloser Welten (B. 12, K. 15), in der Lehre vom Menschen z. B. die Frage über die Abstammung von einem Paar u. s. w. behandelt. Das Resultat dieses ersten Abschnitts ist: der irdische Staat ist auf Selbstliebe, der himmlische auf Gottesliebe gegründet. 2) Die Entwicklung beider betreffend, so zeigt B. 15, wie schon in Adams Nachkommen die beiden sich entgegentreten. Die folgenden Bücher führen dies bis zum Christentum durch. Auf die messianischen Weissagungen wird großes Gewicht gelegt, die Lehre vom Kanon (B. 18, 37 ff.) entwickelt und der Vorzug desselben gegenüber der heidnischen Weisheit gezeigt. 3) Das Ziel betreffend, so handelt es sich um die Frage nach dem höchsten Gut. Im Gegensatz zu den philosophischen Anschauungen wird als solches die pax oder aeterna vita bestimmt (B. 19, 11): beim irdischen Staat ist das zeitliche Wohlbefinden, im Himmelsstaat der Friede mit Gott das Ziel. Auf Erden sind die Bürger beider Staaten untereinander; das Endgericht scheidet beide für ewig. Im Buch 20, Kap. 7 ff., entwickelt Augustin seine Ansicht vom Millenium u. s. w. Die Lehre vom ewigen Leben und Tod (Höllenqual auch des Leibes) gibt ihm Veranlassung, ausführlich vom Wesen des Wunders zu reden, aus welcher Exposition wir folgende, bedeutungsvolle Sätze (Kap. 8, Buch 21) anfügen: Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei voluntate fit, cum voluntas tanti utique conditoris rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Sicut non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas. Dazu nehme man, was er 10, 12 über den Zweck der von den Gesandten Gottes vollbrachten Wunder sagt: ut Dei unius, in quo sola beata vita est, cultum religionemque commendent; ferner als Singularität eine Äußerung

über dämonische Wunder, besonders die transformationes, Verwandlungen von Menschen in Tiere u. dgl., welche an Ausführungen Neuerer (bes. Kreyhers, s. u.), über die organischen Wirkungen der Imagination, psychische Fernwirkung u. s. w. erinnert, nämlich 18, 18: crediderim, phantasticum hominis (nachher heißt es: per imaginem phantasticam) sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perduci; phantasticum illud veluti corporatum in alicujus animalis effigie apparet sensibus alienis etc. Doch genug; wenn des Athanasius Apologetik sozusagen feiner, mehr unserer wissenschaftlichen Art sich nähernd, verfährt und dem logischen Denken die Anerkennung der christlichen Wahrheit abzuringen versteht, so ist Augustin bei aller Dialektik doch massiver, läßt neben der Logik auch die Phantasie walten, aber er ist großartiger als Athanasius. Er faßt den Gegensatz des Christentums zur Welt umfassender und tiefer; er zwingt den Leser, trotz aller Bedenken im einzelnen, die er nicht beseitigt, ja die er vielleicht erweckt und steigert, doch zur Anerkennung im ganzen, weil es eine gewaltige, wuchtige, realistische Gesamtanschauung ist, die er uns vorführt. Fügt man hinzu, daß Augustin selbst mit seinem Leben — vgl. seine Confessiones — eine personifizierte Apologie des Christentums ist (vgl. Roos, s. u.), so ist sein immenser Einfluß begreiflich und das Urteil, das ihn für den größten Apologeten dieses Zeitraums erklärt, nicht unberechtigt.

c) Theodoret will in seiner *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* oder *Εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις* den Vorwurf der *ἀπαιδευσία* für die christliche Religion, diese *διδασκαλία ἁλιέων* und die Einzelnvorwürfe gegen die christlichen Lehren dadurch *διαλύειν*, daß er, mit ungemein vielen Citaten aus allen möglichen Schriftstellern, besonders Plato und Porphyrius, einander je die Anschauungen (auch Praxis) des Heidentums und hauptsächlich der heidnischen Philosophie und die des Christentums gegenüberstellt, die Erhabenheit der letzteren über die erstere darthut und so die Leser für das letztere gewinnen will; er will, wie er am Schluß (bei Migne S. 1152) sagt, *βοτάνας τινὰς πανταχόθεν συλλέξας τὸ ἀλεξίκακον ὑμῖν κατασκευάζειν φάρμακον*. Das Ganze ist wohlgemeint, sehr fleißig, hie und da auch gut rhetorisch, öfters aber bloß deklamatorisch und immer breit gehalten, geht auch inhaltlich nicht immer tief. Auffallend ist, daß die Zentrallehren, Christi Person und Werk, fast nur nebenbei behandelt werden. Es sind zwölf *λόγοι* (sermones) mit folgendem Inhalt: 1) *Περὶ πίστεως*: dem Vorwurf gegenüber, daß bloß Glauben (sc. an die Autorität) zu verlangen *ἀπαιδευσία* sei, weist Th. gut darauf hin, daß auch die Philosophen von ihren Schülern zuerst Glauben fordern, ja daß mit Glauben alles Wissen, namentlich in den exakten Wissenschaften, z. B. Mathematik (817 f.), anfange. Das Verhältnis von Glauben und Wissen müsse sein: *ἡγείσθω ἡ πίστις καὶ ἑπέσθω ἡ γνῶσις* (p. 822). — 2) *Περὶ ἀρχῆς* (de principio). Die Philosophen kommen seit Thales mit seiner Wassertheorie nicht aus dem Streit heraus; Plato hat den Einen Gott als das Prinzip erkannt, was vielleicht von den Juden her auf ihn kam. So sollen doch die Hellenen Plato folgen. Selbst für die Trinität sind bei Plato, Pythagoras u. a. Andeutungen vorhanden; vollends Mose *αἰνιγματωδῶς τὴν τριάδα μηνύει* (843 ff.). — 3) *Περὶ ἀγγέλων καὶ τῶν καλουμένων θεῶν*

*καὶ περὶ τῶν πονηρῶν δαιμόνων.* Die verschiedenen Arten der heidnischen *θεοποιΐα* werden besprochen, auch die unsittlichen Zuthaten des Polytheismus. Dem gegenüber zeichnet sich die christliche Engelverehrung dadurch aus, daß uns die Engel nicht Götter, sondern *σύνδουλοι*, ferner geistige und reine Wesen sind. Die Nachahmung des Engellebens ist das Mönchtum (891). — 4) *Περὶ ὕλης καὶ κόσμου.* Über die Materie, Entstehung der Welt u. s. w. herrscht lauter Uneinigkeit unter den Philosophen, selbst Plato kommt nicht über einen gewissen Dualismus hinaus. Wie schön und einleuchtend ist dagegen die christliche Schöpfungslehre! — 5) *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου.* Vergleicht man die heidnischen Sagen über die Entstehung des Menschen, die so sehr verschiedenen Ansichten der Philosophen über den Menschen, die Seele, ihre Unsterblichkeit u. s. w. und die einstimmige und klare Lehre der Bibel, so ist doch der Vorzug der letzteren klar. Selbst ein Plato konnte seinen eigenen Schüler Aristoteles nicht zur Annahme seiner Lehre von der Seele bestimmen; die Dogmen unserer „Fischer" werden von der ganzen Welt angenommen. — 6) *Περὶ τῆς θείας προνοίας.* Die Heiden glauben teils an das fatum, die *εἱμαρμένη*, die einfach = necessitas ist, teils an den Zufall u. s. w., machen der Vorsehung Vorwürfe aus der Ungleichheit der Lose der Menschen u. dgl.; doch erkennt Plato eine göttliche Vorsehung und sagt auch, daß selbst die Übel gut seien für die Guten. Wer die Weisheit Gottes in der ganzen Ordnung der Welt, vor allem aber so, wie sie in der Sendung seines Sohnes sich geoffenbart hat, erkennt, der allein ist glücklich. — 7) *Περὶ θυσιῶν.* Wie greulich sind die heidnischen Opfer mit ihren Orgien! Wenn sich die Heiden auf die alttestamentlichen Opfer berufen, so ist zu erwidern, daß diese (Jer. 7, 21 f.) nicht eigentlich direkt dem göttlichen Willen entsprechen, sondern von Gott nur als ein pädagogisches *φάρμακον* zugelassen waren, um die Juden vom Schlimmeren, dem ägyptischen Götzendienst u. dgl., loszumachen und allmählich zur besseren Einsicht zu führen, welche die Bibel ja klar verkündigt, nämlich daß Gott Herzensopfer, Gehorsam u. s. f. verlangt. — 8) *Περὶ τῆς τῶν μαρτύρων τιμῆς.* Die Verehrung der Märtyrer ist etwas anderes als die der hellenischen Heroen und semidei. Übrigens gibt auch Plato zu, daß die Seelen der verstorbenen Gerechten sich um das Menschliche kümmern. Vor allem aber bedenke man: welcher griechische Heros, Weise, König u. s. f. hat es zu solch hoher und allgemeiner Verehrung gebracht, als diese großenteils armen, niedrigen Christen? — 9) *Περὶ νόμων.* Kein heidnisches Gesetz, nicht einmal die — übrigens Unnatürliches, ja Schamloses enthaltende — Gesetzgebung der platonischen Republik hat diese Annahme und Verbreitung gefunden, wie die einfache, aber durchaus reine Gesetzgebung Christi. — 10) *Περὶ χρησμῶν ἀληθινῶν τε καὶ ψευδέων.* Welcher Unterschied zwischen dem Orakelwesen und der biblischen Weissagung! — 11) *Περὶ τέλους καὶ κρίσεως.* Als höchstes Gut bezeichnet Epikur das Vergnügen, Andere anderes, Plato richtig die Gottähnlichkeit. Aber erst Christus hat diese in die Liebe gesetzt. Ein Gericht nach dem Tod nehmen auch die Hellenen und andere Heiden an, aber wie sinnlich sind ihre Vorstellungen, die selbst Plato nicht ganz überwindet! Christus lehrt das ewige Leben als den Lohn der Tugend; und wie seine Weissagungen vom Ende Jerusalems u. a. eingetroffen sind, so wird sich auch seine Ankündigung vom Weltgericht erfüllen. — 12) *Περὶ πρακτικῆς ἀρετῆς.*

Vollkommenheit ist nur, wo zur γνῶσις τῶν θείων hinzukommt ἡ ἀγαθὴ πρᾶξις. Das verlangt auch Plato. Aber wer vor Christo hat danach gehandelt? Wie viel Lasterhaftes sagt man selbst von Sokrates! Nein, nur die εὐαγγελικὴ φιλοσοφία (das Mönchtum) wird über die Sinnlichkeit Herr. Kurz: εὐαγγελικοὶ νόμοι πολλῷ ὑψηλότεροί εἰσι τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Also folgt jenen, so kommt ihr zur τελειότης!

d) Des **Thomas** v. Aquino Summa contra gentiles steht nach **Kaftans** (Wahrheit, 2c. S. 138) etwas übertreibendem Ausdruck „im Mittelpunkt der Geschichte, welche die offiziell kirchliche Dogmatik in der Welt gehabt hat". Jedenfalls aber darf sie heutzutage nach der Stellung, welche dem Thomas nunmehr für die katholische Welt verliehen ist, als die eigentlich katholische **Musterapologetik** gelten. Dies sofort mit ihrem Ausgangspunkt und ihrer Grundanschauung. Thomas will hier veritatem quam fides cath. profitetur manifestare, errores eliminando contrarios; **dazu muß man ad naturalem rationem, die jedermann anerkennt, recurrere**. Nun aber ist diese deficiens in rebus divinis. Doch enthält das Christentum neben Wahrheiten, die ganz über, ja zum Teil gegen die natürliche Vernunft sind, auch solche, die durch diese mehr oder weniger erkannt werden können. Wir vermögen zwar die Gegner nicht positiv convincere, denn dazu muß erst von ihrer Seite Glauben hinzukommen, aber wir können, betreffend die Wahrheiten ersterer Art, zeigen, daß dieselben der Vernunft nicht widersprechen, können auch Gleichnisse, Analogien aus dem der Vernunft unterworfenen Gebiet anführen, und können hiedurch exercitium ad solatium den Gläubigen verschaffen; was aber die Wahrheiten zweiter Art betrifft, können wir der Gegner rationes solvere und ihnen für unsere Ansicht rationes probabiliores entgegenstellen. Nun führt Thomas in den **drei ersten** Büchern die Wahrheiten der zweiten Art, und zwar Gott oder die perfectio divinae naturae (B. 1), die Kreatur oder die perfectio potestatis Dei secundum quod est omnium rerum productor et dominus (B. 2), endlich am ausführlichsten ordo creaturarum in Deum sicut in finem (B. 3) vor; im **vierten** sodann die nur durch Offenbarung erkannten Wahrheiten, Dreieinigkeit, Inkarnation, Eschatologie u. dgl. Dort also haben wir die allgemein religionsphilosophischen, besonders metaphysischen und psychologischen, auch ethischen, hier die dogmatisch-christlichen Wahrheiten, dort Apologetik, hier Polemik; dort wird aus der Vernunft, namentlich auch Aristoteles, hier aus der heil. Schrift argumentiert. Von Einzelnem sei angeführt die Stellung des Thomas zu den Beweisen für Gottesdasein: er will ausdrücklich den ontologischen Beweis, nach welchem der Begriff Gottes an sich sein Sein in sich schließt, nicht als den für sich allein genügenden gelten lassen, sondern billigt auch den aristotelischen Beweis ex motu, ferner das teleologische Argument. Sodann beachte die Betonung Gottes als summum bonum (I, 41) und finis omnium (III, 17), woraus folgt, daß felicitas = contemplatio Dei, videre Deum (III, 37 ff.) ist. Schön ist die Ausführung über den Unterschied der philosophischen und der theologischen Weltbetrachtung II, 4 ff.; jene untersucht die Kreaturen secundum se oder secundum quod hujusmodi sunt, z. B. das Feuer eben als Feuer, diese dagegen sofern in ihnen eine similitudo Dei ist oder in quantum divinam altitudinem repraesentant et in ipsum Deum quoquo modo ordinantur; jene ex propriis rerum

causis, diese ex prima causa. Übrigens treten auch schon im dritten Buch rein theologisch-scholastische Fragen auf, z. B. über gratia gratis data und gratum faciens (III, 147 ff.). Und alles wird in echt scholastischer, begrifflich-definierender Weise besprochen; doch thut im 4. Buch die ausgiebige Verwendung der heil. Schrift wohl. Aber so eigentlich den warmen Pulsschlag des Lebens, namentlich des Appells an Herz und Gewissen, an die unmittelbaren religiös-sittlichen Bedürfnisse und Erfahrungen, spürt man selten in dieser Schrift.

4. **Von der Reformation bis Mitte des 17. Jahrhunderts.** Apologetik im strengen Sinn des Worts war nicht die Aufgabe der Reformatoren. Nur nach einer Richtung hin hat Luther Apologie ad hoc, aber wesentlich aggressiver Art, getrieben, nämlich in seinen Schriften über und gegen die Juden („Daß Jesus Christus ein geborener Jude“ und „Wie mit den Juden, sie zu bekehren, zu handeln“ 1523; „Wider die Sabbather“ 1538; „Von den Juden und ihren Lügen“ 1543; Schem Hamephoras 1543 u. s. w.). Für die praktische Handhabung der apologetischen oder eigentlich missionierenden Thätigkeit in dieser Beziehung sind besonders in der zweiten der genannten Schriften prächtige Winke enthalten, namentlich daß man nicht gleich mit der ganzen Dogmatik (z. B. der Lehre von der Gottheit Christi), sondern mit Milch, mit Anfangswahrheiten kommen solle. Für die Apologetik im weiteren wissenschaftlichen Sinn hat Luther nicht bloß da und dort einzelne wertvolle Winke gegeben, sondern das Prinzip, welches nach unserer Ansicht das einzig richtige ist, klar herausgestellt: dem Lebens- und Heilsbedürfnis des Sünders kommt nur Christus entgegen. Faßt Luther dieses Prinzip mehr von der religiösen, so Melanchthon zugleich von der sittlichen Seite: Christianismus nihil est nisi ejusmodi vita, quae de misericordia Dei certa sit. Efficit enim cognitio misericordiae divinae, ut redametur Deus; efficit, ut nos sponte omnibus creaturis subjiciamus, qui proximi amor est (Loci, 1521). Es erinnert dies an Luthers bekannten Doppelsatz in der „Freiheit eines Christenmenschen“. Der Nachweis, daß es Bestimmung des Menschen ist, ebenso ein Herr aller Dinge, als ein Knecht Aller zu sein, und daß er dieses beides nur ist durch christlichen Glauben und christliche Liebe, ist die beste materielle Basis für die Apologie des Christentums. Sind so Luther und Melanchthon eins in diesem tiefsten religiös-sittlichen Prinzip, so gehen ihre Wege ziemlich auseinander für die mehr formale Grundfrage der Apologetik, die Stellung der christlichen zur außer- und vorchristlichen Wissenschaft, speziell das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Wie Luther über die letztere, besonders Aristoteles, und wie er über die Vernunft urteilte, ist bekannt. Melanchthon blieb Aristoteliker; und wenn die Hauptaufgabe der Apologetik die Gewinnung eines positiv-freundlichen Verhältnis von Christianismus und Humanismus ist, so hat Melanchthon in dieser Beziehung derselben große Dienste geleistet. Ähnlich steht Zwingli, dessen Commentarius de vera et falsa religione übrigens nicht, wie der Titel vermuten ließe, eine Apologetik ist. Noch eher kann man Calvins Institutio, bes. Buch 1: De cognitione Dei creaturis eine solche nennen. Mit dem Gesagten haben wir auch unsre Stellung zu einer neuerdings vielverhandelten Frage (vgl. Ritschl, Kaftan, Herrmann — und dagegen

Luthardt, s. u.) angedeutet, nämlich, ob und wie denn die Reformatoren jene scholastischen, der Selbständigkeit christlich-theologischen Erkennens so gefährlichen Positionen, betreffend Glauben und Wissen, Vernunft- und Offenbarungswahrheiten, also auch natürliche und geoffenbarte Religion, einfache oder doppelte Wahrheit u. s. w. überwunden oder doch richtig gestellt haben. Mit Energie stellt Luther (und Calvin) die volle Selbständigkeit des christlichen Lebensgebiets (vgl. auch die ethischen Gegensätze bei Luther: Evangelium und Gesetz; [das letztere — wohlgemerkt auch das Sittengesetz als solches — gehört nicht dem spezifischen christlichen Gebiet an]) und der christlichen Wahrheitserkenntnis gegenüber der natürlichen Vernunft, Philosophie u. s. f. fest. Er will die theologische und kirchliche Lehre lediglich aus der hl. Schrift schöpfen und weist z. B. trinitarisch-dialektische Konstruktionen ganz ab (außer in der Predigt von 1515 über Joh. 1). Aber die theologia naturalis (vgl. Köstlin, Luth. Theol. II, S. 247) als Erkenntnis Gottes aus seiner allgemeinen Offenbarung kraft gläubigen Nachdenkens über diese läßt Luther in ihren Schranken gelten; diese Schranken sind teils objektiv durch das, was so von Gott erkannt werden kann (nicht das spezifisch christliche, sondern das allgemein kreatürliche Verhältnis zu Gott, und auch dieses nicht vollkommen), teils subjektiv durch die Art, wie allein diese Erkenntnis die richtige ist (nicht logisch formales Vernunfterkennen, sondern gläubiges Einleben und Nachdenken), gegeben. So kann man — vgl. oben Luthers Satz über die doppelte Wahrheit — sagen, Luther habe jene Gefahren im wesentlichen überwunden und ein Neues insofern gegeben, als er die spezifisch-christliche Position auf der heiligen Schrift rückhaltlos geltend macht. Daß er aber die kirchlichen Dogmen, besonders Trinität u. s. f. festhält, ist nicht ein Rückfall in den — oder ein unbewußtes Befangensein in dem alten, eigentlich überwundenen Standpunkt (Kaftan u. s. w.), sondern die einfache Folge seiner Überzeugung, daß dieselben der hl. Schrift entsprechen; vgl. besonders den Schluß seines sogenannten Großen Bekenntnisses. Daß Luther die theologische Wissenschaft auf die subjektive Heilserfahrung der Gemeinde gründe, ist durchaus unrichtig; der lutherische Glaube ist durchaus Wort- und Schriftglaube, Glaube an den biblischen Christus. — Melanchthon aber ist allerdings jenen Gefahren der Scholastik bis auf einen gewissen Grad nach und nach sozusagen neu zum Raub geworden. Die späteren Ausgaben der Loci geben z. B. jene dialektische Konstruktion der Trinitätslehre; und auch in andern Beziehungen äußert sich die schon bezeichnete Stellung Melanchthons zur Philosophie so, daß das, was dann als lutherische Scholastik bekannt geworden ist, wesentlich auf die von ihm ausgegangenen Anregungen zurückzuführen ist. — Dagegen als eine ganz neue Ära auch für die Apologetik, wenigstens weissagend, müßte nach denjenigen modernen Ansichten, welche die theol. naturalis gestrichen haben wollen, der Socinianismus angesehen werden. Dieser ist der Vater der bezeichneten Anschauung, er verwirft alle theol. naturalis. Daß aber dies nicht echt evangelisch ist, sondern die extreme unrichtige Steigerung der richtigen evangelischen Anschauung, daß die spezifisch-christliche Wahrheit nur in der hl. Schrift ihre Quelle hat, wurde gezeigt. Für die Apologetik aber hat jene Anschauung innerhalb des hier besprochenen Zeitraumes jedenfalls keine weitere Konsequenzen gehabt.

Innerhalb des streng kirchlichen Gebiets kann es nach dem Gesagten nicht Wunder nehmen, daß in der Apologetik vorerst nur mehr mittelbar das Neue, was mit der Reformation gegeben ist, sich geltend macht, dagegen die wissenschaftliche Gestalt und Methode noch längere Zeit, mehr oder weniger, die alte bleibt. In dem Zeitraum von der Reformation bis Mitte des siebzehnten Jahrhunderts sind hauptsächlich zu nennen zuerst der Katholik Joh. Ludw. Vives mit seinem, dem Papst Paul III. gewidmeten Buche De veritate fidei christianae libri V, 1543, sodann die Protestanten Philippe du Plessis-Mornay: La vérité de la religion chrétienne 1579, von ihm selbst ins Lateinische übersetzt De veritate rel. christ. adversus atheos, Epicureos, ethnicos, Judaeos, Mahometistas et ceteros infides 1581, und an ihn sich anschließend Hugo Grotius: De veritate religionis christianae 1627. Endlich besprechen wir hier schon auch den großen Blaise Pascal (Pensées, nach seinem Tod herausgegeben 1699). Am meisten von allen hat Pascal die alte Methode überwunden und Neues aus der Vertiefung in die christliche Wahrheit als Lebenswahrheit ans Licht gestellt, leider aber sind es nur Fragmente und Aphorismen, was wir in seinen Pensées vor uns haben. Die drei andern, Vives, du Plessis-Mornay und Hugo Grotius gehen im wesentlichen die alten Pfade; doch erscheinen bei dem ersteren die uns von den Älteren, besonders Augustin und Thomas her bekannten Gedanken in vertiefter und mit neuen Ideen bereicherter Form. Das Werk von du Plessis-Mornay können wir nicht mit Zöckler, Hdb. II, S. 549) für „epochemachend in der Geschichte der christl. Apologetik" halten, so gern wir die hohe Bedeutung des Mannes für die Geschichte des französischen Protestantismus zugeben. Eigentlich Neues gibt er nicht, aber allerdings gibt er das Alte sehr reichhaltig und in sehr schöner geistreicher Weise. Endlich Grotius geht fast noch weniger tief als Mornay.

a) Joh. Ludw. Vives handelt in Buch 1 de homine et Deo sive fundamentis totius pietatis, B. 2 de Jesu Christo, Bd. 3 contra Judaeos, Bd. 4 contra sectam Mahumetis, Bd. 5 de praestantia doctrinae christianae. Im ersten geht er aus von der Frage nach dem finis des Menschen. Die vollkommene Antwort hierauf gibt zwar nur die christliche Offenbarung; der Apologet aber hat sich, um mit den Gegnern verhandeln zu können, zu halten an die vetus illa et prima lux, quam homo ingratus naturalem et suam vocat, quasi non etiam a Deo acceperit, d. i. die Vernunft. Nunquam vera ratio veritati potest repugnare, freilich ist die veritas immer major quam ratio nostra, superat eam sed non adversatur. Aber ein Unterschied ist zwischen der gefallenen und der durch Christus wiederhergestellten Vernunft; da ist das Verhältnis dieses, daß parit rationem cognita veritas et veritatem confirmat adhibita ratio. Es ist falsch, das lumen fidei und das (wahre) lumen naturae so zu scheiden als ob alia vera sint hoc, falsa illo lumine, alia e contrario. Die ratio infecta et depravata sordibus hat gar kein lumen, aber die lux quam Dominus noster attulit suis bewährt sich an der Vernunft, und so kann diese mit ihren Argumenten zwar nicht canon et norma fidei sein, aber sie kann — und das soll die Apologetik — introductio quaedam (sc. fidei) exteris (den Nichtgläubigen) et quibusdam nostrorum stabilimentum geben. Was nun jene Frage nach dem finis betrifft, so ist dieses Ziel des Menschen im Unterschied vom Tier jedenfalls ein überirdisches: der Mensch

hat nullum finem in hac vita se dignum; quodsi nec habet in altera, frustra est; non est autem frustra; conditus ergo est ad alteram, ibi est quies et finis et beatitas illius, hier das bene esse, das aber nicht besteht in Thatlosigkeit, sondern in der optima et praestantissima voluntatis actio, und das ist die Liebe. Ihr einzig würdiges Objekt aber ist Gott; also ist finis die conjunctio et fruitio Dei, wie sie vollkommen erst im ewigen Leben stattfindet. — Nun folgt die Lehre von Gott, Schöpfung u. s. w., woraus nur berührt sei, was gegen die Ewigkeit der Welt gesagt ist: quam stultum est de mundi creatione ex legibus hujus naturae statuere, quum creatio illa naturam antecesserit! Sehr gut wird auch in Kap. 16 die mikrokosmische Stellung des Menschen geschildert und daraus gefolgert, daß in hominis beatitudine beata redditur tota universitas. — Im zweiten, von Christo handelnden Buch wird die Glaubwürdigkeit der Evangelien trotz ihrer Widersprüche, ihr göttlicher Ursprung bewiesen aus ihrer excellentia, ihrer Einfalt, Reinheit u. s. w.; eine Vergleichung mit Homer, Xenophon u. s. w. beweise, daß hier humanum opus, dort undique relucet ars et consilium Dei (p. 289). Christi Selbstzeugnis betreffend, ist die Stelle zu beachten: homines (z. B. Sokrates u. a.) decet de se modice sentire ac loqui, Deum decet, quis et quantus sit, nos docere; so sei es ganz entsprechend, wenn Jesus von sich amplissima et maxima ausspreche. Die Wunder betreffend, werden als notae, wornach man wahre und falsche Wunder prüfen könne, angegeben: veritas essentiae, qualitas, modus actionis, causa efficiens, causa movens ante rem, finis. — Ähnlich werden die übrigen Hauptpunkte der Dogmatik durchgesprochen, im dritten Buch contra Judaeos besonders die alttestamentlichen Weissagungen verhandelt. Im ganzen erreichen die folgenden Bücher, von einzelnen prächtigen Stellen abgesehen, nicht die Kraft des ersten.

b) Das dem König Heinrich v. Navarra gewidmete Werk von Philippe Mornay de Plessis, das wir nach der unten näher bezeichneten lateinischen Ausgabe benützen, führt apologetisch in 34 Kapiteln die ganze Dogmatik bis zur Christologie vor. Genauer handeln Kap. 1—6 von Gott, Kap. 7—15 von Schöpfung, Vorsehung, Mensch, Kap. 16—20 von der Sünde, dann der Religion; und indem die Kennzeichen der wahren Religion besprochen werden, kommt der Verfasser auf die israelitische Religion als wahre zu sprechen, was hierauf in Kap. 21—27 gegenüber dem Götzendienst weiter gezeigt wird. Mit Kapitel 27 kommt er auf die vom Alten Testament verheißene Erlösung durch Christum, und führt nun die Lehre von Christo in Kap. 28—34 durch. Die Art des Beweises erinnert vielfach an Theodoret; der Nachweis, daß auch die besten der heidnischen Philosophen dasselbe, wie das Christentum, sagen oder doch ahnen, spielt — unter vielen Citaten — eine große Rolle. In der Lehre von Gott steht oben an der Satz: mundus ad Deum ducit; der kosmologische u. s. w. Beweis, namentlich auch der consensus gentium wird betont; betreffend der Trinität erscheint S. 63 der bezeichnende Satz: hoc mysterium humana ratio nunquam assequi potest; tamen oblatum et patefactum a Deo et amplectetur et probabit, hienach werden die dialektischen Konstruktionen der Trinität vorgetragen, auch gesagt, daß, nachdem die Offenbarung der Trinität geschehen, die erleuchtete Vernunft ihre vestigia überall in der Natur erkenne (z. B. Sonne, Sonnenstrahl, Licht). Ja auch alte Philo-

sophen haben sie in schwacher Weise erkannt, vgl. Platos Logos und Weltseele. — In dem Abschnitt über Schöpfung u. s. w. beachte man den guten Satz gegenüber der ewigen Welt: rogo, qua ratione ex caducis et momentaneis partibus totum aeternum consurgere possit (S. 113)? den Kanon: ex nihilo nihil gegen die Schöpfung aus Nichts vortragen heißt architectum eodem modulo ac pede, quo aedificium ipsum metiri et, quam infinitam fatentur potestatem, intra nostrae infirmitatis fines redigere (S. 171). — Im Abschnitt von der Religion werden drei notae aufgeführt, an denen man die wahre Religion erkennt: der eine finis oder scopus muß Gott sein; das Gesetz für den Kultus muß verbum Dei, lex ex ore Dei profecta sein, und endlich muß die Religion eine via et ratio placandi Deum erga homines continere (S. 393 vgl. 387 ff.). — In den die geoffenbarte Religion Alten und Neuen Testaments behandelnden Abschnitten ist Mornay streng bibelgläubig, er bespricht fast die ganze biblische Geschichte, namentlich die bedeutendsten Schwierigkeiten und Einwände, die Wunder, besonders die Weissagungen, zuletzt auch (S. 633 ff.) die heidnischen Weissagungen oder Ahnungen. Für die Anschauung vom Versöhnungswerk kennzeichnet der Satz den orthodoxen Standpunkt des Verfassers genügend: Deus ipse inter justitiam et misericordiam suam interveniat necesse est (S. 526). Ein wahrhaft glänzender, mit hoher oratorischer Kraft geschriebener Abschnitt ist der Nachweis der Göttlichkeit Christi und seiner Sache aus dem Gang seines Reiches durch die Welt, dem Sieg des Kreuzesworts über alles, s. S. 638 ff.; wir heben ein paar Sätze heraus: concionantur (sc. die Apostel) toto orbe. Quid vero? Jesum cruci fixum! in eum credendum esse. Si homo, quid vanius? Si Deus, quid absurdius? (641) ..... Ex nihilo nihil fit; regulae natura sic se habet. Haec quid? nisi: non ex nihilo aliquid, sed maximum (scil. im Christentum). Quis naturae leges superare possit, nisi qui naturam fecit? Man sieht, Mornay weiß den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, von der Lebenserfahrung der Macht des Christentums auf dessen göttlichen Lebenscharakter sehr gut zu machen, aber mehr nur fürs Große u. Ganze, für die weltüberwindende Bedeutung des Christentums. Das innerste Heiligtum und damit der höchste Ausweis des Christentums, die dem Menschen gewordene Macht des ewigen Lebens mit seinem Frieden, besonders seinem Angeld und seiner gewissen Hoffnung der Zukunft des Himmelreichs, tritt verhältnismäßig sehr zurück. Das spezifisch Christliche steht doch eigentlich nicht im Mittelpunkt des Ganzen.

c) Und ähnlich ist es auch bei Hugo Grotius. Dieser will mit der Schrift De veritate relig. christ. hauptsächlich den Seefahrenden für ihre Mußestunden eine opera utilis und ein Mittel geben, ihre Religion gegenüber Andersgläubigen zu verteidigen und auszubreiten; überhaupt soll es ein certare pro veritate et quidem tali quam ipse animo approbarem sein, was er in demselben übt. Das erste Buch handelt von Gott, Schöpfung, Wunder u. s. w., das zweite von Christo und der Vortrefflichkeit der christlichen Religion, das dritte von der hl. Schrift, Authentie, Glaubwürdigkeit u. s. w., das vierte bis sechste geben die Widerlegung des Heidentums, Judentums und Muhamedanismus. Es seien einzelne besonders charakteristische Aussprüche angeführt. Die Wunder betreffend, so wird einfach auf Gottes Allmacht hingewiesen (I, 13), der auch contra communem naturae ordinem quippe a

se constitutum et sibi opificii jure subjectum handeln könne. Für die Wahrheit der alttestamentlichen Wunder, besonders bei Stiftung der israelitischen Religion, spreche die Dauer der letzteren. Der Einwand, man sehe ja in der Gegenwart nichts mehr von Wundern, wird dadurch erledigt, daß Gott seine allgemein giltigen Naturgesetze nur excedere könne, cum digna incidisset causa, nämlich die Ausweisung der wahren Religion bei ihrem Ursprung und ihrer Verbreitung als einer neuen. Neque enim — heißt es V, 2 bezeichnend in Bezug auf Christi Wunder — potest Deus dogmati per hominem promulgato autoritatem efficacius conciliare quam miraculis editis. Was die Vortrefflichkeit der christlichen Religion betrifft, so wird gut gezeigt, daß nur sie zu dem Ziel der felicitas bringe, wodurch der Mensch Deo quam simillimus redditur (I, 25. 26). Sodann wird auf die praecepta der christlichen Religion hingewiesen (II, 12) als auf opera, quae suapte natura etiam citra praeceptum honestissima sunt; das wichtigste sei die pia fiducia auf Gottes Verheißungen u. dgl. Etwas sonderbar nimmt sich neben diesen tiefergehenden Anschauungen einesteils die Darstellung jenes finis als praemium, anderenteils die Art aus, wie die Wunder als Beweismittel beigezogen werden. In ersterer Beziehung wird II, 9 nachgewiesen, wie das Alte Testament wesentlich nur für das Erdenleben bona verheißen, das Heidentum über das ewige Leben nur Zweifel geäußert, die Philosophie gelehrt habe, die virtus sei sibi ipsa praemium. Erst Christus, der ja sich selbst die potestas suprema als praemium errungen habe (II, 18), habe den Seinigen für Seele und Leib die vita aeterna als praemium, als repensatio für ihre Leiden u. s. w. in Aussicht gestellt. Die Wunder aber kommen bei Grotius als wesentlichste Beweismittel für das Christentum, außer in der schon angegebenen Weise, namentlich insofern in Betracht, als er sagt: nur das Für-wahr-erkennen der fama von Christi Wundern könne es bewirkt haben, daß so viele weise Männer der verachteten und gefährlichen christlichen Religion zugefallen seien (II, 4). Also erst durch den Schluß: der, welcher solche gut bezeugte Gottesthaten vollbracht habe, auferstanden sei u. s. w., müsse göttlich sein, kommt man nach Grotius zum Glauben, nicht durch die Heilserfahrung von Christo. Etwas Ähnliches tritt bei den Fragen über die Autorität der hl. Schrift hervor. Nach Grotius muß man die Authentie derjenigen Schriften, die einem bestimmten Verfasser zugeschrieben sind, einfach der Kirche glauben (III, 2); überhaupt macht er nur die argumenta der fides humana geltend, die der fides divina so gut wie nicht. Fügen wir noch hinzu, daß seine eigene dogmatische Stellung in dem Zentralpunkt, der Christologie, keine ganz klare und entschiedene ist — was aber zu entwickeln nicht unsere Aufgabe ist — so wird unser Urteil bestätigt sein, daß Grotius nicht tief genug geht. Wir vermissen bei ihm noch mehr als bei Mornay vor allem, daß er die innere, sittlich-religiöse Position des Christentums, die Heilserfahrung in Christo gegenüber der Sünde, nicht zur Zentralposition macht. Das war freilich auch bei Vives nicht in voller Weise der Fall, wohl aber tritt bei Pascal eine tief zentrale Stellung klar hervor.

d) Was Pascal in seinen Pensées gewollt, sagt uns eigentlich nur die Vorrede der ersten Ausgabe (1699) von Etienne Perier. An der Spitze steht une peinture de l'homme, sa grandeur et sa bassesse (s. die berühmten Stellen

I, 3 ff. misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé); diese Schilderung soll begründet werden durch Auseinandersetzung mit der Philosophie, Religionsgeschichte u. s. w., und Untersuchung der biblischen Darstellung vom Menschen. Das zweite Objekt ist dann die Darlegung des remède, wie die Bibel es darstellt als von Gott gegeben. Die alttestamentliche Anschauung von Gott, Wunder, Weissagung u. s. w., dann das Neue Testament, Christi Leben, die Wahrheit der Evangelien u. s. w. sollen mit dem Zweck besprochen werden, pour convaincre que tout cela ne pouvait être l'ouvrage des hommes, daß also im Christentum diejenige Religion gegeben sei que Dieu est venu lui-même établir parmi les hommes. Von alldem haben wir nun leider bloße Skizzen und abrupte Gedanken, aus denen wir nur einige herausheben, welche zeigen, wie umfassend und wie tief zugleich Pascals christliche Erkenntnis, wie fein und scharfsinnig seine Deduktion ist. Jésus Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend; qui le connaît, connaît la raison de toutes choses. Ceux qui s'égarent, ne s'égarent que manque de voir une de ces deux choses. On peut bien connaitre Dieu sans sa misère et sa misère sans Dieu; mais on ne peut connaître Jésus Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère (X, 2). Toute la foi consiste en Jésus Christ et en Adam et toute la morale en la concupiscence et en la grace (24, 4). Fein wird (23, 7) das Vorhandensein falscher Erlöser, Wunderthäter u. s. f. als Beweis für die Wirklichkeit der wahren christlichen Erlösung, der christlichen Wunder u. s. f. benützt: il ne serait pas possible qu'il y eût tant de faux (scil. remèdes) et qu'on y donnât tant de créance, s'il n'y en avait de véritables. Au lieu de conclure qu'il n'a point de miracles parcequ'il y en a tant de faux, il faut dire au contraire qu'il y a certainement de vrais miracles, puisqu'il y en a tant de faux, et qu'il n' y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais. Wir haben in Pascal einen durchgeführten Versuch, christlich wirklich zu philosophieren, so daß das spezifisch Christliche durchaus festgehalten, und über dem wahrhaft frommen Innesein im Heilszentrum der freibeherrschende Blick in die Zielstrebigkeit des Universums auf Christum hin nicht nur nicht getrübt, sondern geschärft ist. Nirgends ist es dogmatische Gebundenheit und Befangenheit, was aus ihm spricht. Lebensmäßige Erfassung und mathematisch exaktes, verstandesmäßiges Durchdenken des Christentums geht in fast unerreichter Weise Hand in Hand und macht seine Pensées selbst in dieser fragmentarischen Gestalt zu einer der größten Apologien.

5. **Von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit.** Der Kampf um das Christentum wird nun ein ganz prinzipieller. Die auf dem Boden der Christenheit selbst auftretende Philosophie zwingt, die letzten Grundfragen ins Auge zu fassen. Vernunft und Glaube, Religion überhaupt, sodann Religion (natürliche Religion) und Christentum treten in offene Spannung zu einander; und was die alten Apologeten als selbstverständlichen Besitz innegehabt, müssen die neueren, die, wie ihre Gegner, Kinder ihrer Zeit sind, mit großem Kraftaufwand erst erobern, die Erkenntnis und Anerkenntnis, daß der Glaube die höchste Vernunft, das Christentum die Eine Religion ist. Je nachdem aber in dem Geschäft der Ineinsbildung der genannten beiden Faktoren das Gewicht auf den einen oder andern gelegt wird, nähert sich

entweder die Apologetik ihren Gegnern so sehr, daß sie, faktisch wie diese die Vernunft als die Meisterin anerkennend, vom Glauben mehr oder weniger Wesentliches preisgibt, beziehungsweise wenigstens das eigentliche Zentrum und das Spezifische des christlichen Glaubens nicht genug hervorhebt. Oder der Unterschied von Glauben und Wissen wird (faktisch freilich oft nur in thesi) so gespannt, das Spezifische des Glaubens, sonderlich des christlichen Glaubens so premiert, daß ein bedenklicher Dualismus zwischen Theologie und sonstiger Wissenschaft entsteht, welcher die erstere gerade da, wo sie glaubt, ihre Selbständigkeit als Wissenschaft durch Überbordwerfen alles ihr nicht spezifisch eigenen Wissensbalastes gerettet zu haben, um ihre ganze Geltung als Wissenschaft zu bringen droht. Das erstere bildet die Charakteristik der älteren Phase der Apologetik unseres Zeitraums, die mit Kant einerseits, Schleiermacher andererseits aufhört. Das letztere, die Gefahr des Dualismus und der Versuch, derselben zu entrinnen, ist großenteils das Charakteristische der neueren Apologetik, Religionsphilosophie, Fundamentaldogmatik u. s. w.

Von der Mitte des 17. bis zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Die zu bekämpfenden Gegner jener ersteren Phase stellt hauptsächlich der Deismus und Naturalismus in England und Frankreich. Von der besonders durch Baco zur Anerkennung gebrachten Scheidung des christlichen Offenbarungsgebiets, auf welchem ganz die Autorität herrscht, und des allgemeinen Gebiets des Wissens, auf welchem die von der Empirie geleitete Vernunft herrscht, schritt der Deismus weiter zu der Forderung, daß auch auf jenem Gebiet nur geglaubt werden dürfe, was der gesunde Menschenverstand beweisen kann und was sich der eudämonistisch gedachten Naturbestimmung des Menschen als entsprechend ausweist. So fällt nicht bloß das Mysteriöse im Christentum, das zunächst bloß auf die Seite gestellt war, ganz dahin (Toland), sondern das Christliche gilt nur noch, soweit es identisch ist mit der natürlichen Religion, the gospel a republication of the religion of nature. Die Religion aber besteht in Übung der aus dem Verhältnis von Gott und Mensch folgenden Pflichten, eben daher our religion must always be the same; if God is unchangeable, our duty to him must be so too (Tindal, s. bei Gaß III, S. 344); ähnlich Chubb (1730) u. a.. Das Resultat ist natürlich Leugnung aller positiven Religion und zuletzt die Herrschaft nicht der natürlichen Religion, sondern des Naturalismus, Sensualismus und Materialismus, wie ihn die französischen Encyklopädisten (d'Alembert, Diderot u. s. w.) verkündigen. Mit diabolischem Haß sucht Voltaire, besonders im Essai sur les moeurs et l'esprit des nations u. s. w. 1758 (vgl. Rougemont, les deux cités II, S. 133 ff.) die Religion und Kirche, diese cause principale de toutes les souffrances de l'humanité, welche a fait de l'histoire un vaste tableau des démences humaines, zu vernichten. Rousseau vereinigt in merkwürdiger Weise Begeisterung für Christum und die Bibel mit Haß gegen die Kirche, welche die Tyrannei befördert — Contrat social 1762: les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves (Rougemont II, S. 155), und fordert Rückkehr zum reinen Naturzustand. — Viel tiefer gegründet aber ist die Opposition, welche in einem Spinoza, bes. im Tractatus theologo-politicus 1670 u. Bayle (Dictionnaire critique 1695 ff.) — von den speziellen Werken der biblischen Kritik, wie Rich. Simon (Histoire

critique u. s. w. 1678 ff., vgl. Hdb. Bd. I) abgesehen — teils gegen den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, teils besonders gegen den Bibelglauben, die biblischen Wunder, Weissagungen u. s. f. auftritt. Neben Spinoza sei auch der zum Judentum konvertierte Uriel Acosta mit seiner ca. 1640 erschienenen Selbstbiographie als exemplar vitae humanae genannt, worin das natürliche Gesetz gegenüber aller positiven Offenbarung für alleingültig erklärt wird. Über die Entwicklung, welche das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in Deutschland nahm, wird unten Genaueres gesagt werden. Wir scheiden die apologetische Arbeit, worin die Position der Offenbarung, freilich mit allerhand Zugeständnissen an die Gegner und halben Freunde, festzuhalten und zu rechtfertigen gesucht wird, nach Ländern und besprechen zuerst die englischen, sodann die holländischen und französischen (resp. französisch-schweizerischen), endlich die deutschen bedeutendsten Werke. Ein italienisches, uns nicht weiter bekanntes Werk Valsecchi, Dei fondamenti della religione et dei fonti dell impieta 1765 sei wenigstens angeführt.

a) In England treten gegenüber dem Deismus eine ganze Menge von Apologeten auf, deren Schriften in Einzelnem zum Teil Ausgezeichnetes leisten, in der Hauptsache aber dadurch dem Gegner von vorneherein zu viel einräumen, daß sie das Christentum eben auch wesentlich mit Vernunftgründen zu stützen versuchen und sein eigentümliches Wesen doch nicht im Zentrum fassen. Das Christentum bringt für sie doch eigentlich zu dem, was in der Naturreligion liegt, nur das hinzu, daß es eine autoritative, durch Wunder und Weissagung bestätigte Veranstaltung Gottes zu demselben Zweck ist, welchen die Naturreligion verfolgt. Der eigentlich entscheidende Punkt, das Heils- und ewige Lebensbedürfnis des Sünders und damit die innere lebendige Anknüpfung jenes Supranaturalen, jener Veranstaltung Gottes, an dieses Bedürfnis wird nicht gehörig ins Zentrum gestellt. Und so wird der Rationalismus doch nicht in der Tiefe überwunden. Wir nennen aus der großen Zahl: Rich. Bentley, Refutatio Atheismi, womit die von Robert Boyle 1692 gestifteten Boyle-Vorlesungen zur „Verteidigung des Christentums gegen alle offenkundigen Ungläubigen, als da sind Atheisten, Deisten u. s. w." eröffnet wurden 1693; ferner Lardner, The credibility of the gospel history 1741; seiner neutestamentlichen Geschichtsapologetik entspricht als alttestamentl.: Warburton, The divine legation of Moses 1738 ff. (anderes von dems. s. u. beim Lit. Verz.). Näher besprochen sei als Muster dieser Apologetik Butler, The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature, 1736. Butler will statt aprioristischer Konstruktion einfach die Erfahrung fragen, die wirkliche Naturordnung. Mit dieser das moralische System und unsere religiöse Anschauung vergleichend, will er zeigen, daß diese beiden Ordnungen, die natürliche und die moralisch-religiöse, nach Einem Muster gleichsam gearbeitet, denselben Gesetzen folgend und aus Einerlei göttlicher Anordnung entsprungen sind. Statt nun aber, wie man hienach erwarten könnte, auf Grund dieses Nachweises positiv und spekulativ das eine große Lebenssystem Gottes in seinen Gesetzen, seiner Entwicklung, seinen Zielen zu entwerfen — etwa wie es ein Oetinger später ex idea vitae versucht hat —, beschränkt Butler sich auf einfache Analogieschlüsse, die, wie er wohl weiß, bloß Wahrscheinlichkeit ergeben. Ja, er faßt

die ganze Sache wesentlich von der negativen Seite und sagt: gemäß jene Analogie können gegen die Naturordnung, die doch niemand bestreitet, die selben Einwände gemacht werden, wie gegen die sittlich-religiöse Ordnung – ist doch the mystery as great in nature as in Christianity –, und schon dami ist die Unrichtigkeit solcher Einwände bewiesen (vgl. seine eigenen Ausführunger in denen er die Schwachheit seiner Methode fühlt, II, 8). Seine Schrift zer fällt in zwei Teile: 1) von der natürlichen, 2) von der geoffenbarten Religior Sehr gut geht er im ersten von des Menschen Bestimmung zu einem künf tigen Leben aus, weist aus dem Wesen und Leben der Seele die Forderun ewigen Lebens nach, faßt sodann — und dies ist wieder bezeichnend — di Weltregierung Gottes wesentlich als ein System von Lohn und Strafe. D nun alles hierauf abgesehen ist, so muß — vgl. Kant — dieser Plan de Weltregierung auch zu einem endlichen Ziel kommen. Und so ist die analog der gegenwärtigen, freilich nicht vollkommen die gerechte Vergeltung bringende Weltordnung mit der von unserm Glauben postulierten künftigen vollkom menen Vergeltungsordnung bewiesen. Diese teleologische Weltanschauung stell B. in I, 6 in interessanter Ausführung der Weltanschauung der Notwendigkei dem Fatalismus entgegen, und schließt dann den ersten Teil mit dem Saz daß die Religion es ist, die uns das Motiv zu demjenigen Verhalten liefer kraft dessen wir Lohn erwarten dürfen. So ist also der Eudämonismus nicht weniger als überwunden. Im zweiten Teil nun hat Butler die Aufgabe, di sich all jene Apologeten stellten, di. Unentbehrlichkeit und Erweisbarkei gerade des Christentums zu erhärten. Wozu noch dieses, da doch die natürlich Religion und Sittlichkeit schon das Nötige bietet? Zunächst ist das Christen tum die Wiederherstellung und Bekanntmachung, die republication (vgl. obe Tindal) der natürlichen Religion; aber es ist noch mehr als das, es ist di Offenbarung einer speziellen Veranstaltung der göttlichen Vorsehung zu Wiederherstellung und Rettung des Menschengeschlechts. Sofort wird nu aber dieser zentral-wichtige Satz, wobei Butler einfach die kirchliche Lehr voraussetzt, nach der subjektiven Seite dahin gewendet, das Verhältnis de christlichen zur natürlichen Religion sei dies, daß die letztere Ehrfurcht gege Gott den Vater, jene Ehrfurcht gegen den Sohn und Geist sei. So ist e eben doch ein bloß autoritatives Verhältnis, das Butler im Christentum kenn Und auch was er II, 5 über Christus als Mittler, die Versöhnung u. s. w sagt, gibt keine tieferen Erkenntnisse, so schön er auch hier z. B. für die Ide des stellvertretenden Leidens auf die analogy, d. h. darauf aufmerksam mach daß auch im System, im Organismus des natürlichen Lebens das Eintreten de einen Glieds für die andern, das Mitleiden u. s. w. ein anerkannter Fakto sei. Wodurch wird denn aber jene Bedeutung des Christentums bewiesen Einmal und in erster Linie durch die Wunder und die Erfüllung der Weis sagungen; gut weist Butler auf das Selbstzeugnis Pauli hin, daß er Wunder thäter sei. Sodann aber kommt zu diesem speziellen und direkten Beweis de allgemeine; ihn liefert die Wirkung des Christentums. Hier geht nun Butle wirklich tiefer: der praktische Einfluß einer Religion, sagte er, ist das Ent scheidende; jene theoretischen Beweise können nur die Ungereimtheit der Ein wände aufzeigen, die positive Verbindlichkeit einer Religion kann nur von praktischen, moralischen System aus erwiesen werden.

b) Auf dem zweiten Gebiet, das wir ins Auge fassen, Holland, Frankreich und französischer Schweiz, herrscht eine viel größere Mannigfaltigkeit als in England, sowohl was den inhaltlichen Charakter, als was die Form der apologetischen Arbeiten betrifft. In der alten orthodoxen Weise nach Inhalt und Form verfährt der katholische Bischof Pierre Daniel Huet (Huetius), Demonstratio evangelica 1679, worin in ziemlich äußerlicher Weise die Echtheit der biblischen Schriften, die Wahrheit des biblischen Inhalts dargethan und ausgeführt wird, daß Moses und der Mosaismus die (falsch verwendete) Quelle aller heidnischen Religionen sei. Auch gegen Cartesius schrieb Huet eine Censura 1689 und anderes (vgl. PRE.[2] VI, 351 f.). — In zweite Reihe stellen wir Männer, die das Alte in neuer Weise, aber zum Teil mehr rhetorisch und nicht streng wissenschaftlich vortragen. Hieher gehört einesteils der große protestantische Prediger Jaques Saurin im Haag mit seinen Discours historiques, critiques u. s. w. über das A. und N. T. 1720 ff. (näherer Titel s. u.); anderenteils die glänzenden französisch-katholischen Schriftsteller Fénélon, Démonstration de l'éxistence de Dieu tirée de la nature 1713 und der viel spätere, aus dem folgenden Zeitraum hieher zu ziehende Chateaubriand, Génie du christianisme 1802, worin das Christentum als dem bon sens und der Ästhetik entsprechend nachgewiesen wird. — In dritte Reihe mögen diejenigen Männer treten, welche mehr oder weniger neue Bahnen suchen, aber nicht immer von der Gefahr, der ratio neben der revelatio zu viel einzuräumen, sich ganz frei halten. Zuerst sei nur genannt Reland in Utrecht, der in der Schrift De religione Mahommetica 1795 den Muhammedanismus zuerst nicht so ungünstig, wie man sonst thut, schildert, um ihn aber dann nur um so mehr zu bekämpfen. Sodann aber kommen wesentlich in Betracht Turretin und der, den wir am höchsten in dieser Reihe stellen, Bonnet. Alphons Turretin in Genf, in s. Dilucidationes philosophico-theologico-dogmatico-morales 1711 ff. (siehe unten den genaueren Titel), wovon Vernet eine freie Überarbeitung: Traité de la verité de la religion chrétienne 1735 ff. gegeben, bestimmt (s. die disputatio prima) das Verhältnis der zwei viae, womit sich Gott geoffenbart hat, das lumen naturale und der documenta virorum divinitus afflatorum und der daraus sich bildenden zwei Theologien, naturalis und revelata folgendermaßen. Die beiden amicissime inter se conspirant et mutuas sibi suppetias ferunt. Nam revelata naturalem supponit nec nisi principiis e naturali ductis dignoscitur atque explicatur; naturalis vicissim a revelata restituitur, perficitur atque illustratur. Dieser Satz, ebenso der andere (II, S. 56 ff.): nihil quod lumini naturali adversatur potest a Deo revelatum esse, und (I, 282) quae cum evidentibus rationis principiis pugnant, non credi possunt (vgl. ebendas. gegen die doppelte Wahrheit), könnte zu Ungunsten der revelatio gegenüber der theol. naturalis gedeutet werden; allein es ist doch zu stark, wenn Riggenbach (PRE.[2] XVI, 95) sagt, bei T. solle „die Religion der Offenbarung lediglich vervollständigen, was die natürliche Religion lehrt". Einmal hütet sich T. sehr davor, so, wie viele früheren Apologeten, selbst das spezifisch-christliche (z. B. die Trinität) als per lumen naturae beweisbar darzustellen. Dann überwindet er freilich die Fassung der revelatio als Mitteilung einer doctrina nicht, und er stellt deswegen äußerlich neben einander, daß durch die revelatio tum ea quae

natura docet clarius proponuntur fortiusque conjunguntur tum alia, quibus opus erat adjunguntur. Aber das letztere denkt er doch nicht als bloße Vervollständigung des durch lumen naturae Erkannten. Hauptsächlich aber macht er den großen Fortschritt, das Schriftprinzip streng durchzuführen, eine lediglich auf der h. Schrift aufgebaute Theologie zu verlangen. Von dem Satz aus, daß nur, was Gott in seinem Wort für notwendig zu glauben erklärt, fundamental sei, kommt er, zugleich im Interesse der Union, zu Sätzen, besonders betreffend die Fundamentalartikel (I, 301 ff., III, 29 ff.), welche fast eine Art Weissagung für spätere Zeit sind. Anschauungen wie die, daß articuli fundamentales non sunt iidem omnibus, sed varii pro varia revelationis mensura variisque circumstantiis u. s. w., haben auch bedeutenden apologetischen Wert. Immerhin gehören sie nicht direkt in unsere Wissenschaft. Für diese sei nur noch angeführt, daß T. den Beweis für die veritas religionis christ. neben Wunder (diese sehr eingehend, besonders gegenüber Spinoza, besprochen III, 173 ff.) und Weissagung führt aus praestantia doctrinae, propagatione et efficacia christianismi, charactere Christi et apostolorum u. s. w.

Aber die Palme unter den Apologeten dieses Kreises gehört Charles Bonnet in Genf. Von seinen apologetischen Schriften halten wir für die bedeutendste die Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme, 1770. Die Position, von welcher Bonnet ausgeht, ist eine ähnliche, wie die von Butler, er weist in der nature de l'homme einerseits die destination future, Unsterblichkeit u. s. w., andererseits aber auch das nach, daß die Natur selbst, les lumières de la raison nicht können certitude de l'état futur geben. Diese können wir nur von dem auteur de l'homme erlangen. Auf diesen schließen wir ätiologisch und teleologisch, namentlich aus der Natur und ihren Gesetzen, denn diese sind nur simples effets, et des effets supposent une cause. Nun gehören zu diesen Naturgesetzen auch les lois de mon être; kraft dieser ist uns einesteils einwohnend l'amour du bonheur, diese ist das universelle Prinzip aller menschlichen Handlungen, anderenteils zeigt mir meine Vernunft im Blick auf mein jetziges Leben, daß ich, ein être perfectible à l'indéfini, auf Erden diese meine Bestimmung, das Glück nicht erreiche. Indem ich mich nun bestrebe, Gewißheit über die Erlangung desselben in der Zukunft zu erlangen, erkenne ich Gott als den gütigen und weisen Gesetzgeber, dessen Sprache eben jene Naturgesetze sind (vgl. die Deduktion des Ursprungs der Religion bei Kaftan). Aber eine ganz sichere Gewißheit kommt nur dann zu stand, wenn dieser législateur in besonderer Weise, d. i. in modification des lois de la nature zu uns spricht, und das geschieht durch die Wunder. Diese sollen uns les plus fortes preuves de l'état futur, le plus cher objet de nos désirs geben. Die Deuter des langage particulier, welches Gott durch die Wunder spricht, sind die von ihm erwählten témoins, besonders der Eine envoyé, Christus. Für diesen und alle Zeugen sind die Wunder la lettre de créance, und le but de la mission de cet envoyé sera de mettre en évidence la vie et l'immortalité. Was aber das Wesen des Wunders betrifft, so entwickelt Bonnet eine eigene scharfsinnige Wundertheorie, die manchmal an Rothe anklingt. Wunder sind nicht suspension, aber dispensation ou direction des lois de la nature, welche letztere in ihrem letzten höchsten Grund immer die-

selben bleiben; die Wunder sind renfermés dans la sphère des lois de la nature vermöge einer ewigen göttlichen préordination, welche les modes ou les qualités des choses, des corps et des âmes so eingerichtet hat, daß eine combinaison de choses ganz anderer Art, eine dispensation particulière de l'ordre ordinaire stattfinden kann, renfermée dans cette grande chaine qui lie le passé au présent, le présent à l'avenir, l'avenir à l'éternité (p. 147). Der sein sollende Widerspruch mit dem gewöhnlichen Naturlauf ist keine contradiction, sondern bloße diversité, die Wunder wollen ja ausdrücklich nicht dem cours ordinaire folgen, sondern der Intervention des allmächtigen Gottes, der aber von Anfang den Weltlauf als durch Wunder modifizierbar eingerichtet hat, ihr Dasein verdanken. Daß aber ein Ereignis ein Wunder ist und was es bedeutet, das sagt uns le témoignage, la déposition des témoins ou interprêtes. Es wird deren Charakter untersucht, die Herrlichkeit der Evangelien wird schön geschildert; vgl. den Satz p. 227: au moins si l'on invente, invente-t-on ainsi? Einzelnes aus denselben, besonders die Auferstehung, sodann Pauli Leben, Schriften, Moral u. s. w. wird besprochen. Für die Auferstehung Christi beachte man den Satz p. 270: sie ist nicht un fait isolé, mais le maître chaînon d'une chaîne de faits de même genre et d'une multitude d'autres faits de tout genre, qui deviendront tous absolument inexplicables, si le premier fait était supposé faux. Nachdem hierauf die Widersprüche, die Frage über Authentie, Varianten u. s. w. besprochen, legt Bonnet die Lehre Christi und der Apostel dar, welche l'empreinte indélébile de la sagesse adorable an sich trägt, besonders durch das Prinzip der Liebe. Sodann die Wirkungen des Christentums, die révolution, die es hervorgebracht und die doch une raison suffisante haben müsse; das aber könne nur dadurch sein, daß le législateur de la nature a parlé, les nations l'ont écouté et l'univers a reconnu son maître (S. 411). Alle diese preuves des Christentums, die externes wie die internes, bilden un tout unique, ein großes System, das allerdings keine démonstration, wohl aber einesteils moralische Gewißheit, anderenteils in theoretischer Beziehung eine solche probabilité gibt, daß mit der Verwerfung derselben die besten Regeln der Logik und die allgemeinen Maximen der Vernunft auch aufgegeben werden müßten (p. 477).

c) In Deutschland ist, jedoch nicht zum Besten der Theologie und besonders der Apologetik, der Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie, von einzelnen extremen Vertretern abgesehen, im vorigen Jahrhundert kein so tiefgehender gewesen, wie in England und Frankreich. Die Leibniz-Wolf'sche Philosophie läßt im wesentlichen den Dualismus von Vernunft- und Offenbarungswahrheit stehen und produziert selbst eine Art von Apologetik für die natürliche Religion, ohne diese in Gegensatz zur geoffenbarten zu stellen oder letztere ausdrücklich in ersterer aufheben zu wollen. So in Leibniz's Theodicee (1710), in Wolfs Vernünft. Gedanken von Gott, und seiner Theologia naturalis 1736. Aber der alte Satz der Apologeten, daß die Offenbarungswahrheiten, obgleich nicht aus der Vernunft geboren, doch mit dieser übereinstimmen, wird nicht bloß (vgl. oben Turretin) dahin weitergeführt, daß jene mit dieser übereinstimmen müssen und, wenn dies nicht der Fall ist, nicht gelten, sondern hauptsächlich wird nun die Reserve, welche die Ältern alle gemacht und auch ein Turretin mit seinem Schrift-

prinzip faktisch beibehalten hatte, preisgegeben, nämlich, daß es die durch den Geist der Offenbarung erleuchtete Vernunft ist, der all dies gilt, oder (vgl. oben Vives) daß die wahre Vernunft selbst erst etwas von der Offenbarung produziertes, freilich Restitution der ursprünglichen „nicht gefallenen" Vernunft ist. Vielmehr ist es die Vernunft rein als solche, was die Offenbarungswahrheit — allerdings um sie zu rechtfertigen — prüft und dann bestätigt. Und diese Vernunft ist lediglich die theoretische, die logisch-demonstrierende. So wird nicht bloß wieder das Christentum etwas demonstrierbares, und was an ihm nicht demonstrierbar ist, wird mindestens zurückgestellt; sondern was das Christentum selber überhaupt ist, sein soll und sein darf, muß sich seine Wissenschaft doch dann von einer nicht spezifisch ihm angehörigen, sondern allgemeinen Philosophie sagen lassen. Und aus der Wolf'schen Philosophie geht daher ebensosehr — namentlich mit Hilfe der biblischen Kritik (Semler) — der Rationalismus, das deutsche gemäßigte Pendant zum englischen Deismus und Naturalismus, wie der Supranaturalismus hervor. Läuft der erstere in eudämonistische Popularphilosophie aus, deren sein sollende Apologetik das Christentum höchstens vom Nützlichkeitsstandpunkt aus rechtfertigen kann, vgl. z. B. Steinbart, Glückseligkeitslehre des Christentums 1778, so geht der letztere größtenteils d. h. wo er nicht (wie hauptsächl. in G. Ch. Storr) mit der gleich zu nennenden biblischen Richtung sich verbindet, in Demonstrationen auf, welche das Lebenszentrum des Christentums entweder nicht kennen oder von demselben das eine und andere preisgeben. So auch in Jerusalem „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" 1768 ff. In großartiger Weise stellt Lessing („Erziehung des Menschengeschlechts" 1780) ein allgemein religiös-sittliches, geschichtlich-apologetisches Prinzip auf in der Idee der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott; aber gerade das specificum der christlichen Offenbarung, ihres Zwecks und Charakters erkennt er nicht. Im Gegenteil, er stellt im „Nathan" das Christentum mindestens nur als eine der Formen der Einen Wahrheit neben Islam und Judentum, und verkündigt nicht bloß die „Religion Christi" statt der „christlichen Religion", sondern auch ein künftiges, neues, vollendetes Evangelium. Vgl. C. Bertheau in PRE.[2] VIII, 610.

So können wir die wahren Apologien des echten Christentums unmöglich das suchen, wo mehr oder weniger verschämt das Abhängigkeitsverhältnis der Theologie von der Philosophie herrscht, sondern nur da wo das Christentum aus sich selbst in seinem spezifischen Wesen erkannt wird. Dies ist im vorigen Jahrhundert am reinsten bei denjenigen theologischen Richtungen der Fall, welche entweder einfach praktisches Christentum treiben und dieses auch schriftlich den nach Wahrheit und Leben Verlangenden nahe bringen —, der Pietismus, mag man sonst zu ihm sich stellen wie man wolle, ist eine bedeutendere Apologie des Christentums gewesen, als vieles Wissenschaftliche, weil er eben den Lebenskern des Christentums erkennt und geltend macht — oder welche die biblische Wahrheit zu eruieren und darzustellen für die erste Aufgabe der Theologie halten und so eine „Ehrenrettung der hl. Schrift" zu geben suchen. Dies die apologetische Bedeutung namentlich Bengels und seiner Schule, aus welcher Ph. M. Hahn am relativ

reinsten, Ötinger vermischt mit mystisch-kabbalistischen Ideen die biblische Wahrheit in ein System zu bringen wußte, letzterer aber auch mit seiner Betonung des sensus communis als des Organs für die „Weisheit auf der Gasse" ein wichtiges Prinzip für die subjektive Seite der Apologetik hervorhob. Noch mehr als diesen Männern gegenüber muß sich die Geschichte der wissenschaftlich-theologischen Apologetik auf die bloße Nennung von Namen beschränken, wie Hamann, Lavater („Aussichten in die Ewigkeit" 1769), Claudius, auch Haller († 1777) mit seinen „Briefen über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung." Selbst Herder mit seinen einflußreichen Anregungen für besseres, aber wesentlich humanistisch-ästhetisches Verständnis des Christentums, namentlich des A. T.s, kommt für unsre Wissenschaft nur mittelbar in Betracht. Unter den im engeren Sinn wissenschaftlichen Theologen hat keiner die biblische Wahrheit ohne Konzession an die Zeitphilosophie apologetisch dargestellt. Doch verdient Reinhard — weniger wegen seines unmittelbar apologetischen „Versuchs über den Plan" (Jesu s. u.) 1781, als wegen seiner Prediger-„Geständnisse", auch seiner Predigten u. s. Moral — genannt zu werden. Kleuker jedoch verdient eine etwas eingehendere Besprechung. Übrigens sind wir mit mehreren der genannten Männer, auch Kleuker, schon zum Teil in das Kant'sche Zeitalter hinübergeschritten. — In seiner „Neuen Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums, wie der Offenbarung überhaupt" (1787) stellt Kleuker den Satz oben an, daß das Christentum als wahr erkennbar sein müsse. Dies hat aber nach ihm nicht dadurch zu geschehen, daß man sich mit einer anmaßenden Vernunft auf Einen Boden stellt und das Christentum von seiten seiner Übereinstimmung mit den Lehren der Vernunftreligion der Vernunft empfehlen will; das Christentum ist, was es ist, lediglich als göttliche Offenbarung. Eine solche braucht der Mensch, das ist zu zeigen an der necessitas a parte egentis. Daß aber gerade das Christentum diese Offenbarung ist und was somit seine wahre Natur ist, zeigt die Apologetik 1) durch Beleuchtung des Verhältnisses der innern und äußern Beweise. Mit Recht betont Kleuker hier einesteils den Erfahrungsbeweis, welchen nur der macht, der thut, was Christus sagt, anderenteils aber die Notwendigkeit, daß die so erfahrene göttliche Wahrheit durch Thatsachen der höchsten Autorität gesichert sein müsse (S. 99). Ohne das ist der Subjektivismus Meister; das Christentum ist nicht sowohl als heilsame Philosophie, wie als Anstalt göttlicher Erziehung und Staatsweisheit zu betrachten. Und das Innere, das Moralische und das Thatsächliche steht nicht, wie Semler u. s. w. meinen, in zufälligem, sondern in innerem wesentlichem Zusammenhang. 2) So ist der Hauptbeweis herzunehmen aus der Natur der christlichen Lehre selbst. Diese kann aber unmöglich aus der Vernunft deduziert werden, ihr Eigentümliches besteht ja in einer thätigen und bestimmten Erklärung Gottes über seinen Beschluß in Absicht unsres gesamten Daseins, in jenem geoffenbarten *μυστήριον* vom Reich Gottes. Der Beweis aber, daß eine solche göttliche Bekanntmachung vorliegt, ist die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως*, deren Zeichen 3) Wunder und Weissagungen sind. Hier finden sich goldene Aussprüche über die unentbehrliche Bedeutung der Wunder, namentlich der Auferstehung, überhaupt des evangelischen Lebensbildes Christi. „Wenn die

Wunder des Neuen Testaments falsch sind, dann ist auch seine Lehre falsch; denn die Apostel wurden erst Botschafter von Christo, nachdem sie seine Auferstehung geschaut" (S. 271). „Reden und Thaten Jesu haben Einen Quell und Eine Grundkraft" (S. 292); „ohne die Wahrheit der Geschichte des Lebens Jesu gibt es kein Evangelium" (S. 298) u. s. w. Kleuker setzt sich auch mit Bonnets Wundertheorie ausführlich auseinander. Betreffend die Weissagungen gibt er eine, noch heute sehr beachtenswerte Theorie über das Wesen derselben verglichen mit Mantik, heidnischer Divination u. s. w. (S. 500 ff.). 4) Ächtheit, Glaubwürdigkeit und eigentümlicher Inhalt des Neuen Testaments wird untersucht, um seine Göttlichkeit zu erhärten, und sodann wird ein Schluß gezogen auf die richtige Lehre der christlichen Religionstheorie. Hier unterscheidet er die kirchlichen Dogmen von der biblischen Lehre, äußert sich über jene sehr reserviert und stellt — hier nun ein echter Supranaturalist des vorigen Jahrhunderts, der an die Tiefe Bengel'scher oder gar Ötinger'scher Anschauungen weit nicht hinanreicht — als Summe der biblischen Wahrheit (II, S. 234) den Satz hin: „Es gibt einen Gott, der sich des menschlichen Geschlechts auf die eigenste Weise dadurch angenommen hat, daß er sie über ihre moralische Bestimmung, ihre Verbindung mit einer unsichtbaren ewigen Welt belehren ließ." Die Fassung des Christentums als modus cognoscendi et colendi Deum ist also nicht überwunden, aber der Inhalt dieser Fassung wird nicht aus der Vernunft, auch nicht dem Dogma, sondern der h. Schrift zu gewinnen gesucht.

Vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis in unsre Zeit. Erst die mit Kant begonnene Entwicklung der Philosophie zwang die Theologie zur tiefsten Besinnung auf sich selbst und brachte mittelbar der Apologetik dadurch Gewinn, daß sie nötigte, die prinzipielle und fundamentale Frage, was denn das spezifische Wesen des Christentums als solchen ist, ernstlichst vorzunehmen. So wird in gewissem Sinn nun die Religionsphilosophie mit ihrer Hilfswissenschaft, der Religionsgeschichte, die Grundlage der Apologetik, und das, was früher die Thätigkeit der letzteren fast absorbierte, die Abweisung einzelner Angriffe auf das Christentum, wird nun entweder in mehr oder weniger populäre „Apologien" verwiesen, oder es wird zu einer bloßen Anwendung der religionsphilosophischen Untersuchungen. Ein Gewinn ist jedenfalls das „daß" der Erkenntnis, daß das Christentum ein spezifisches Lebensgut ist. Aber in betreff der Frage, „was" nun dieses Spezifische ist und noch mehr, „wie" dasselbe erkannt wird, wird (noch heute) der Philosophie viel zu viel eingeräumt. Bei Kant kann man ein Doppeltes statuieren, womit er dem Christentum seine Stellung anzuweisen sucht; inwiefern beides zusammenhängt, ist nicht unsre Aufgabe genauer darzuthun. Von der einen und anderen Seite aus nähert er sich doch noch ganz jener, von uns bei den englischen Bekämpfern sowohl als Verteidigern gefundenen Anschauung von der republication of the religion of nature, sofern er das Christentum als Offenbarung unter die Kategorie der Introduktion der reinen Vernunftwahrheit bringt; dies seine formale Bestimmung. Auf der andern Seite, inhaltlich betrachtet, ist ihm jede Religion, so auch die christliche, nur die Erfüllung des Sittengesetzes als göttlichen Gebots. Also doch eben auch das Humane, Allgemeinsittliche ist der eigentliche Wert des Christlichen. Nur

wird im Unterschied von jenen Theorien das absolute, autonome Sittengesetz, nicht etwas Eudämonistisches, zum δός μοι ποῦ στῶ, und die theoretische Vernunft wird ihrer Stellung als der Einen Richterin und Entscheiderin enthoben. Nicht die theoretische, nur die praktische Vernunft mit ihren Postulaten führt auf Gott und das Christentum; das eigentliche Wesen des letzteren muß somit durch Untersuchung des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs und der hierauf ruhenden Stellung des Menschen in der Welt gewonnen werden. Christus ist das Vernunftideal, die Erlösung Aufnahme desselben in die Maximen. Der (sittliche) Subjektivismus ist es also, was als Erkenntnisquelle des Christentums zu gelten hat. — Ganz ebenso subjektivistisch, aber nicht das sittliche, sondern das religiöse Leben obenan stellend, wird das Wesen der Religion und des Christentums gewonnen in der Schleiermacher'schen Theologie. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit ist Religion; dasselbe als durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt oder so, wie es durch Jesus von Nazaret geworden ist, ist das Christentum. Niemand kann leugnen, daß auf diese Weise, sowohl von Kant'scher als Schleiermacher'scher Position aus, eine gewisse christliche Apologetik möglich wird. Selbständig, als eigentliches Lebensgebiet, steht sowohl die sittliche Erfahrung mit ihrer Erhabenheit in der Gebundenheit an das Sittengesetz, als auch die religiöse Erfahrung mit ihrer Teilnahme an Christi Seligkeit und Heiligkeit da gegenüber aller Welterfahrung, welche von der sonstigen Wissenschaft bearbeitet wird. Wie unbezahlbar vollends das eine oder andere Heureka, wenn dadurch all die bitterbösen Schwierigkeiten zwar nicht überwunden, aber einfach für nicht existierend deklariert werden können, welche sonst die weltliche Wissenschaft mit ihrer Leugnung eines persönlichen Gottes, ihrer Wunderleugnung, ihrer Kritik der biblischen Schriften, der Offenbarungsgeschichte, des Lebens Jesu, vollends des kirchlichen Dogmas u. s. w. den Apologeten bereitet hat! Alles hieran, was nicht dem ganz unmittelbaren Gebiet jener sittlichen und religiösen Erfahrung angehört, geht ja nach dieser These die Theologie und Apologetik gar nichts an, mag es auch zu den Vorstellungen Jesu und der Apostel gehört haben. Ja manches, was die Welterkenntnis leugnen muß, wie das Wunder, das kann durch die Zauberformeln der religiös-sittlichen Erfahrung wieder ins Leben gerufen werden, wobei man die Frage, wie die Sache objektiv sich verhält, hübsch ruhig auf sich beruhen läßt. Kommt es ja doch auch bei Christo gar nicht darauf an, ob er wirklich, objektiv, metaphysisch Gott ist; wenn er es nur für uns nach unserer Erfahrung ist, ja wenn nur die Gemeinde Ihm ihre eigene Gottheit zudediziert, so ist das religiöse Interesse befriedigt. — Selbstverständlich ist aber, daß das, was man nach der Geschichte unserer Wissenschaft als Apologetik erwartet und was wir darunter verstehen, auf diese Weise nicht herauskommt. Was Christentum ist, bestimmt hier nicht die Bibel, sondern das sittliche und religiöse Gefühl. Und vollends wenn bis dahin die Apologeten gemeint haben, die kirchliche Lehre verteidigen zu sollen, so ist bei dieser Anschauung davon keine Rede. Die Forderung „fort mit dem Dogma" (Dreyer) oder „ein neues Dogma!" (Kaftan) wird ja gerade in apologetischem Interesse erhoben. Und so bleibt bei dieser expreß modernen Apologetik gerade das, was sonst den eigentlichsten und konkreten Inhalt der Apologetik ausgemacht

hat, mehr oder weniger auf der Seite liegen, ja es wird sehr oft in Übereinstimmung mit den Sätzen der Gegner des positiven Christentums erledigt. Es liegt in dieser Theologie, die man als den rechten Flügel der sogen. liberalen Richtung bezeichnen kann, eine eigentümliche, teils positive, teils negative Weiterbildung jener dualistischen Anschauung vor, welche noch die Leibniz-Wolf'sche Philosophie und Theologie in thesi als die Rettung des Christentums oben angestellt hatte: eine positive, insofern eben wieder ein Dualismus, der zwischen der Theologie, die nur mit der religiös-sittlichen Erfahrung zu schaffen hat, und der sonstigen Wissenschaft aufgerichtet wird; eine negative insofern, als jenem ersten Gebiet diejenige Objektivität, welche ihm die Wolf'sche Anschauung für Geschichte und Dogma belassen hatte, genommen und seine Geltung ganz von der subjektiven Erfahrung des Subjekts, resp. der Gemeinde hergeleitet wird.

Für die Apologetik im engeren Sinn hat die durch Kant und Schleiermacher eröffnete Bahn, abgesehen von des letzteren Andeutungen in der Darstellung des theologischen Studiums und in der Glaubenslehre, in der ersten Zeit mehr nur mittelbare Bedeutung gehabt, sofern die Bearbeiter der Apologetik unter dem Einfluß des einen oder anderen standen. Erst die neuere Zeit hat mit der Erneuerung des Kantianismus, welche übrigens mehr als sie gesteht zugleich die Schleiermacher'schen Einflüsse zeigt, sowie mit der Basierung des religiösen und christlichen Gebiets auf die im Sittengesetz gegebene Erhabenheit über die Welt und Beherrschung der Welt, wie sie die Grundlage der Ritschl'schen Theologie ist, einige Werke hervorgebracht, welche insofern Apologetiken genannt werden können, als sie die Fundamentalfragen in dem beschriebenen Sinn zu lösen suchen. Das Bedeutendste ist Herrmann: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen"; auch Herrmanns sonstige Schriften, besonders „der Verkehr des Christen mit Gott" und „Gewißheit des Glaubens" sind mittelbar in Betracht zu ziehen. Eine eigentliche Apologetik aber ist keine derselben. Dagegen nennt Kaftan seine beiden Schriften „das Wesen der christlichen Religion" und „die Wahrheit der christlichen Religion" zusammen selbst eine Apologetik; auch seine Schrift „Glaube und Dogma", seine „Predigt im modernen Geistesleben", bietet manches Hergehörige. Kaftan gehört mit der Ritschl'schen Schule insofern in Einen Kreis, als auch er durchaus den Primat des Willens betont und die Religion als praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes faßt. Aber andererseits weicht er ganz von der geschilderten Anschauung einesteils dadurch ab, daß er — was ihn den unten zu nennenden „altgläubigen" Apologeten näher bringt — die Jenseitigkeit des Gottesreichs neben der Diesseitigkeit (Weltherrschaft) betont, anderenteils dadurch, daß er — manchmal an Eudämonismus erinnernd — als die faktische Basis der Religion nicht die sittliche Erhabenheit u. dgl., sondern das Lebens- und Glücksbedürfnis des Menschen ansieht. Wiederum steigert Kaftan einerseits jenen Dualismus des religiös-sittlichen und des Welterkennens, des objektiv wissenschaftlichen Erkennens zum Extrem, sucht aber anderenteils — wie ja immer das Extrem sich selbst überschlägt — die Einheit alles Wissens doch dadurch zu erreichen, daß er ganz überhaupt „die Beziehung zum Willen" für „das Maß der Wirklichkeit" und die Frage nach dem höchsten Gut für die allein allem Wissen zum Abschluß helfende erklärt, ebendamit den ethischen Subjektivismus auch als theoretischen letztlich

auf den Thron setzt. Indem nun nach ihm das Christentum allein auf jene Grundfrage nach dem höchsten Gut die rechte Antwort gibt, spricht es, freilich nur durch praktische Welterklärung, auch das lösende Wort für die Gesamterkenntnis. Mit all diesen Anschauungen aber soll — und hiemit, wie in manch andern Dingen kommt der Socinianismus moderntheologischer, zum Teil als echt lutherisch sich anpreisender Anschauungen zu Tag — der theologia naturalis ein für immer bleibendes Grab gegraben sein. Indem aber der theol. revelata, unter vielerlei Varietäten, als das Wesentlichste doch nur die im historischen Jesus mit überwältigender Klarheit zu Tag getretene Verwirklichung des Sittlichkeitsideals und der sittlichen Gemeinschaft (= Reich Gottes) und die durch Christi Liebesleben hervorgerufene Erkenntnis, daß Gott Liebe ist, zugeteilt wird, wird für alles, was eigentlich ins Feld der doctrina gehört, doch faktisch der theologia naturalis die Herrschaft eingeräumt. Und indem in der Ethik alle „weltflüchtige Askese" verworfen (Kaftan ausgenommen), wird auch eine theologia moralis nur als naturalis gelehrt, d. h. Christus doch faktisch zum Introduktor und Ideal der allgemein humanen Sittlichkeit, deren Aufgabe eine rein diesseitige ist, herabgesetzt. — Neben den Werken der eigentlichen Führer der geschilderten Richtung gehen nunmehr manche kleinere Arbeiten her, welche dem Christentum durch die Betonung der Sittlichkeit, die es schafft, in den Augen der Zeitgenossen, die faktisch, teils durch Kant, teils ohnedies glauben, zur Sittlichkeit kein Christentum zu bedürfen, aufzuhelfen. In gewissem Sinn gehört hieher Kittel, Sittliche Fragen, noch mehr Ziegler, „Zum Entscheidungskampf um den christl. Glauben in der Gegenwart", welcher „um des sittlichen Wollens willen sich zum Glauben entschlossen hat"; denn „Christus ist der, welcher uns stark macht", wie im Glauben, so im sittlichen Handeln. Anderes ähnliche s. unten das Lit.Verz. Tiefer geht Häring insofern, als zwar auch er das sittliche Bedürfnis zum Ausgangspunkt des Beweises für das Christentum machen will, aber nicht bloß sofern es, wie bei Kant, das Bedürfnis der Tugend und der Glückseligkeit als des Lohns der Tugend ist, sondern sofern ihm das Bedürfnis der Schuldaufhebung wesentlich ist. — Wieder in anderer Weise wird im Interesse der positiven Anschauung von der Offenbarung durch M. v. Nathusius, „Wesen der Wissenschaft", der Dualismus, die „doppelte Buchführung" (Hartmann) von religiössittlicher und wissenschaftlicher Gewißheit proklamiert, sofern die sittliche Gewißheit eine ganz eigenartige mit eigenen Gesetzen sein soll, die nie mit der wissenschaftlichen Gewißheit vermischt werden darf: „eine sittliche Wahrheit kann niemals zu einer logischen Wahrheit werden". Die Konsequenz hievon ist nach Nathusius, daß die Darlegung der christlichen Wahrheit auf allgemeine Giltigkeit im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sinn verzichten muß; ihr Bereich sei nicht die Menschheit, sondern nur die Christenheit. In gewissem Sinn das Gegenteil dieser Anschauung, einen intellektualistischen christlichen Optimismus — eine eigentümliche Parallele zu jenem von Ritschl und seiner Schule, besonders Ziegler verfochtenen ethischen Optimismus — vertritt neuestens Walther in der Schrift „Wissenschaft oder Christentum", indem er nachzuweisen sucht, daß das Christentum gerade das scharfe Denken vertritt, die wahre Denkreligion, eine Erziehung zum einheitlichen Denken ist.

Alle jene dualistischen Theorien, welche im „Kampf um die Weltanschauung“ (s. u.) zur Harmonie dadurch kommen wollen, daß sie die Disharmonie einfach auf sich beruhen lassen, führen bei klarer Konsequenz entweder zum Verzicht auf die wirklich wissenschaftliche Erkenntnis der christlichen Wahrheit, oder sie sind ein verkappter Versuch, doch eine Einheit der beiden Wissensarten herauszubringen, das einemal unter Präponderanz der dem Christentum gegenüberstehenden, diesseitigen, kosmischen Wissenschaft, der auch manche jener Apologeten, und zwar in wesentlichen Fundamentalfragen, z. B. der der Wunder, besonders der Auferstehung, sich beugen, und die dann, was uns sofort weiter beschäftigen wird, aus einer mit Mühe beschwichtigten zur offenen Feindin wird; das anderemal unter Präponderanz der christlichen Wahrheit, welche (vgl. Kaftan) unter Vorausschickung dualistischer Scheidung und damit Erlaubnis an die „weltliche“ Wissenschaft, ganz nur ihre eigenen Wege zu gehen, doch wenigstens hofft für das Letzte und Höchste der Weltanschauung der maßgebende Faktor zu sein. Dies hat aber doch nur dann ein Recht, wenn bei Anerkennung von Duität zweier Gebiete und Wege doch der Dualismus geleugnet und vorausgesetzt wird, daß auch für das „Welterkennen“, das objektiv wissenschaftliche Wissen das Christentum bei denen, die es als das was es ist annehmen, sich als die Eine Wahrheit ausweisen wird. Der menschliche Geist verträgt den Dualismus nicht, obgleich er völlige Überwindung desselben eben als das Ziel kennt, das er verfolgt. Und gerade in der Gegenwart kann die Theologie das Verlangen nach Rechtfertigung der christlichen als der Einen Wahrheit, freilich Lebenswahrheit für die, die seinen ethisch-religiösen Weg gehen, aber auf diesem auch die allein echte Erkenntnis, auch theoretische Erkenntnis finden (wie dies näher zu denken, hat die Apologetik selbst zu zeigen), um so weniger aufgeben, als unsre Zeit ein Sturmlaufen gegen Kirche, Christentum, Religion hervorgebracht hat, wie es in höherem Grad kaum die ersten Jahrhunderte geschaut haben. Die für die Apologetik heutzutage zu bekämpfenden Gegner sind zweierlei: einmal die Linke, besonders äußerste Linke der sogenannten liberalen Theologie, sodann die offenen Pantheisten, Atheisten, Materialisten und wie alle die Vertreter des Unglaubens heißen. Von den ersteren wird der Kampf geführt im Namen eines geläutert sein sollenden Christentums gegen die alte überlebte Form desselben, im Kampf der echten Religion gegen die Kirche und vollends ihr Dogma, im Namen von „Versöhnung von Christentum und moderner Kultur“ (eine von dem edlen, gewiß nicht auf diese Seite gehörigen R. Rothe aufgebrachte, von Tausenden übel verwendete Redeweise) gegen einen Glauben, der kultur-, menschen- und naturfeindlich sein soll (Th. Ziegler, Gesch. d. Ethik II, 419). Wenn selbst hervorragende Männer der rechten Seite der Vermittlungstheologie, wie Beyschlag („Die Religion und die moderne Gesellschaft“), jener Versöhnung in einer der Kultur gegenüber dem Christentum zuweit entgegenkommenden Weise das Wort reden, so ist es kein Wunder, wenn die extremen Ausläufer der modernen Schule, wie Bender, „Verweltlichung des Christentums“ (eine unsres Wissens von Holtzmann, deutsche Rundschau 1883, geschaffene Redensart. — vgl. übrigens schon Rothes Wort vom Protestantismus als „weltlichem Christentum“, s. bes. Jahrb. f. prot. Theol. 1889, 361), als die eigentlich reformatorische Forderung

proklamieren, und wenn P. Schmidt („Christentum u. Weltverneinung") es für unrichtig erklärt, daß die Kirche gerade das Kreuz zu ihrem Symbol gemacht habe. So bilden sich gegenwärtig eine Menge Erscheinungen, bei denen man zweifelhaft sein kann, ob sie für uns mehr nur Gegenstand der Polemik oder schon Gegenstand der Apologetik (s. Abschn. 1, 5) sein müssen; und wenn selbst „Apologien" des Christentums von diesem Standpunkt aus erscheinen, so kann denselben von uns nur mit allerhand Bedenken dieser Name zugestanden werden. So die im ganzen der Anschauung von Biedermann (s. die Dogm.) folgende Schrift von Stingelin: Grundwahrheiten des Christent.; auch Fischers „Reform der ev. Kirche" kann hier genannt werden; anderes s. unten. Aber auch ein M. Carrière, „Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart" gibt die biblisch-kirchliche Position preis. Ist für diesen bei edler Begeisterung für Christum doch der Auferstandene nur in der Seele der Jünger lebendig geworden und die Lehre der Kirche von seiner Gottheit Mythologie, so macht vollends A. Rembe (siehe unten) Christum zum Kämpfer gegen alle Religion. Und damit sind wir zu den eigentlichen, direkten Gegnern übergegangen, wider welche die Apologetik die alte Position der Bibel und der Kirche zu wahren hat. Eine andere Art von Übergang aus der Reihe derjenigen Freunde von Religion und einem modern kultivisierten Christentum, denen gegenüber mindestens Vorsicht nötig, zu den ganz zweifellosen Gegnern machen diejenigen Religionsphilosophen, die eine neue Zukunftsreligion durch Verbindung von Christentum und Buddhismus, ja nur limitierten Buddhismus weissagen und fordern. Der Prophet dieser Richtung E. v. Hartmann erklärt: „das Christentum ist tot, der Protestantismus ist sein Totengräber". Und ein David Strauß bekannte zuletzt: „Christen sind wir jedenfalls nicht mehr", nachdem er früher schon (Dogmatik II, 625) das Dogma für „die Anschauung des idiotischen Bewußtseins" erklärt hatte. Mag auch zwischen den geistigen Aristokraten dieses Un- und Antichristentums und den seis unter wissenschaftlicher Firma, seis in populärer leichter Gewandung einherschreitenden Stürmern und Plänklern ein noch so großer Unterschied sein, es ist doch der Eine Geist, der jetzt in feiner, jetzt in roher Weise sich äußert. Und was ganz bezeichnend ist, die letzten Schlachten werden auf ethischem Gebiet geschlagen; man darf nur an die Fragen der Sozialpolitik, der Ehe, der Emanzipation erinnern. Von dem Vielen, was hieher gehört, aber eine wissenschaftliche Apologetik unmöglich genauer zu beschäftigen beanspruchen darf, sei z. B. nur genannt M. Nordau, dessen „Conventionelle Lügen der Kulturmenschheit" (das sind Religion und Ehe!) in ein paar Jahren 12 Auflagen erlebt haben; oder Pfau, der verkündigt, daß es Zeit sei, den theologischen Plunder ins Kehricht zu werfen und die religiöse Form als Negation der Vernunft zu erklären. Anderes siehe unten im Lit.-Verz. — Die „wir", in deren Namen ein Strauß redet, sind die vollbewußten und echten modernen Kulturmenschen d. h. die, welche die theoretischen und praktischen Konsequenzen der rein diesseitigen Weltanschauung unverkürzt ziehen. Treffend hat Ehrenfeuchter (siehe unten) das Verhältnis dieser und der christlichen Weltanschauung so geschildert: es handelt sich um den Gegensatz des Selbstlebens und des Gotteslebens der Menschheit, den Gegensatz des Weltreiches ohne Gott und des Reiches Gottes, der heidnischen und der neutestamentlichen An-

schauung. Was im vorigen Jahrhundert das dualistische Nebeneinander von Vernunft und Naturreligion und Offenbarungsreligion war, das ist zuerst zum Gegensatz beider geworden; dann ist auf der einen Seite die Religion gestrichen und die bloße Natur und Vernunft, der bloße Humanismus und Kosmismus stehen geblieben, und dieser steht letztlich mit dem Christentum überhaupt jeder wirklich religiösen Lebensanschauung gegenüber. Ein neues Heidentum, und zwar prinzipiell bewußtes Heidentum ist auf den Plan getreten. Kein Wunder, daß auch das Judentum, und zwar ebenfalls in bewußter, wissenschaftlich sein wollender Gestalt, im Bund mit dem modernen Geist als Reformjudentum den Kampf gegen das Christentum wieder aufgenommen hat; vgl. den unten angef. A. Weill.

So handelt es sich auch für die altgläubigen Apologeten neuerer Zeit vor allem um Erkenntnis des tiefen, prinzipiellen und totalen, keine Kompromisse gestattenden Gegensatzes der Anschauungen. Keine Apologetik ist mehr möglich ohne prinzipielle Klarstellung der Grundbegriffe „Religion und Offenbarung", sodann „christliche Offenbarung" u. s. f. Und schon die älteren apologetischen Werke dieser neuesten Periode, von Sack (1829), Drey (1838) u. a. arbeiten hiefür vor. Unsre Zeit nun hat eine ganze Menge apologetischer Schriften hervorgebracht, und bezeichnend ist, daß, wie die Gegner, so die Verteidiger großenteils für den weiteren Kreis arbeiten und das, was sie für die Eine Wahrheit halten, mehr oder weniger zu popularisieren suchen. Erinnert sei in dieser Beziehung hauptsächlich an die Schriften von Luthardt, Düsterdieck, Christlieb, Zezschwitz u. a.; auch diese mehr oder weniger populär gehaltenen Werke unterscheiden sich von den alten Apologien dadurch, daß sie nicht bloß ad hoc geschrieben sind, sondern (das eine mehr, das andere weniger), prinzipiell das Ganze zu erfassen suchen. So auch die vielen modernen katholischen Werke, die mehr im alten Stil der demonstratio das ganze Dogma, vor allem der katholischen Kirche als vernunftgemäß nachweisen, daher meist zu dem allgemein christlichen einen spezifisch katholischen Teil fügen; hauptsächlich sind Hettinger u. Schanz, auch Weiß zu nennen, siehe unten. Hat doch Leo XIII. durch seine Erklärung des Thomas v. Aquin zum Lehrmeister die alte Art der Apologetik restauriert, und besondere Thomas-Akademien und -Zeitschriften suchen (Schanz I, S. 48) die aristotelisch-scholastische Naturphilosophie als die Rettung der christlichen Wissenschaft anzupreisen. Dagegen suchen die protestantischen wissenschaftlichen Apologien mehr oder weniger neue Wege (vgl. Abschnitt I). Als die bedeutendsten wissenschaftlichen Systeme der Verteidigung nennen wir Delitzsch (1869), Baumstark (1872 ff.), Ebrard (1874), sowie die Schriften und Abhandlungen über die allgemeine Bedeutung und Aufgabe der Apologetik (siehe § 1; neuestens besonders Steude). Ferner die Prolegomena oder Fundamentalteile der Dogmatik, welche eignen apologetischen Schriften gleich zu achten sind, z. B. Kahnis, besonders Dorner (Pisteologie), neuestens Kähler. Desgleichen solche besondere Schriften, die sozusagen apologetisch der Dogmatik den Weg bahnen sollen, wie Beck's Propädeutik und seine Einleitung zur Glaubenslehre (vgl. auch unten Bendixen); sodann Rothe „zur Dogmatik", Frank, System der christlichen Gewißheit, Wörner, Grundwahrheiten u. s. w. Besonders brennende einzelne Fragen der Gegenwart werden, und zwar

ebenfalls in prinzipiell-systematischer Weise, in einer Reihe apologetischer Werke behandelt, von denen hier zunächst nur die von Zöckler, sowie Kreyhers origineller, aber freilich gewagter Versuch der Wunderapologie genannt seien. Dazu kommen monographische Gegenschriften gegen einzelne Angriffe, so besonders gegen Strauß, Hartmann, die Vertreter des Materialismus u. s. w. In eigentümlicher Weise hat Augustins Idee der civitas Dei erneuert F. de Rougemont, ist aber nicht über die geschichtliche Entwicklung der Historiosophie d. h. der religionsphilosophischen Anschauungen von Ur an bis jetzt hinausgekommen. Gesellschaften und Zeitschriften widmen sich speziell der Apologetik, in England außer den schon oben genannten Boyle-Vorlesungen die sog. Bridgewater-Bücher, welche besonders Bibel und Natur als übereinstimmend nachzuweisen suchen; in Holland die Haager Gesellschaft zur Verteidigung des Christentums, in Schweden die „Tidskrift för kristlig tro och bildning"; in Deutschland die von Zöckler und Grau herausgegebene Zeitschrift „Beweis des Glaubens". — Alle diese Werke wollen das Christentum der Kirche als das echte Christentum und dieses als die absolute Religion erweisen, sie müssen also Apologetik und Kritik der Lehre des Unglaubens vereinigen. Dabei variieren sie sehr, einmal in der Art und in dem Maß, wie sie das Christentum der Kirche nicht bloß nach seinen wesentlichen Grundanschauungen, sondern auch nach der Fassung, welche ihnen die Kirche in ihrem Dogma u. s. w. gegeben hat, als die Eine Wahrheit festhalten und erweisen zu können glauben. Je nach der Stellung zu dieser Frage können auch manche dieser modernen Apologeten nicht bloß in Einzelnem, z. B. in Fragen der Kritik und selbst der dogmatischen Feststellung, sich jenem rechten Flügel der sogen. liberalen Theologie nähern, sondern es kann auch in der Grundforderung, der Versöhnung von Christentum und moderner Kulturanschauung, ein ziemliches Einverständnis mit liberalen Anschauungen herauskommen. Sodann aber variieren diese Theologen unter sich bedeutend in dem Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung, in der Frage was als die entscheidende Quelle und Norm der Darstellung der Religion und des Christentums anzuschauen sei. Von derjenigen Anschauung, die entweder der Bibel und nur ihr oder der Lehre der Kirche diese Stellung anweist, zu derjenigen, welche nach Schleiermacher dem subjektiven Bewußtsein die entscheidende Stimme zuerkennt, ist ein ziemlich weiter Weg, der auch die materielle Bestimmung dessen beeinflußt, was als echt christlich zu gelten hat. Es finden so viel Nuancen, Übergänge und Kombinationen statt, daß es unmöglich ist, in der Kürze diese Varietäten genauer zu charakterisieren. Den wichtigsten derselben werden wir in der Darstellung der Apologetik selbst begegnen. Hier wird auch — vgl. übrigens schon § 1 — unsere eigene Stellung zu den geschilderten verschiedenen Ansichten von selbst deutlich werden.

Allgemeines zur Geschichte der Apologetik.

Tzschirner, Geschichte der Apologetik. Mit Vorrede von Reinhard. 1805.
K. Werner, Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur der christlichen Theologie. 5 Bde., 1861 ff. (streng katholisch; aber reichhaltig und instruktiv).
Haan, Geschichte der Verteidigung des Christentums. Leitfaden für Studierende und Belehrungsschrift für Gebildete u. s. w. 1882 (sehr unkritisch, fast unbrauchbar).

Aus den neueren Lehrbüchern der Apologetik (s. u.) vgl. besonders Schanz I, § 2.
Zöckler, Patristik in Hdb. II. Hier auch genaue Angabe der Editionen.

Vieles Hergehörige in Kaftan, Wahrheit u. s. w. bes. Kap. 2—5; ferner in Ritschl, Rechtfertigung u. Versöhnung, Bd. I.
Harnack, Dogmengeschichte. Vgl. überhaupt die Dogmengesch. in Hdb. Bd. II.
Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien.

Für die älteren Apologeten.

Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, tom. I—IX. (3. Aufl. 1867 ff. für Band I—V).
Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff. Dess., Démonstrations évangéliques (reiche Sammlung v. Texten ält. u. neuerer Apologien).
Thalhofer, Reithmeyer u. s. w., Bibliothek der Kirchenväter (deutsche Übers. der Hauptwerke 1869 ff.

Für die latein. Kirchenväter Hauptausgabe: Corpus scriptorum eccl. lat., Wien 1866 ff.

Burk, Die apologetische Thätigkeit der alten Kirche (Beweis d. Gl. 1865. 1866).
A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apolog. des 2. Jahrh. im Mittelalter, Lpz. 1882. Desselben Texte und Untersuchungen zur Geschichte des Kanons 1881 ff. geben viel Hergehöriges; ebenso
Zahn, Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons und der altchristl. Literatur 1881 ff.
E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles, II^me série: La grande lutte du christianisme contre le paganisme, Paris 1861.
Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum, 3. Aufl. 1878.

Zu den einzelnen Vätern vergleiche noch speziell:

Justin betreffend s. Hdb. II, S. 411 die Monographien von Semisch u. s. w.
Tatian, Rede an die Griechen, übersetzt von Harnack, Gießen 1884.
Kühn, Der Oktavius des Minutius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung von Christentum, Leipzig 1882.
Tertullian s. Hdb. II 425. Beste Ausgabe von Oehler. — Hauck, Tertullians Leben u. Schriften, Erlangen 1877.
Leonhardi, Die apologetischen Grundgedanken Tertullians, Leipzig 1883.
Nöldechen, Über das Verhältnis Clemens v. Alex. u. Tertullians, Studien u. Kritiken 1886, III.
Cyprian, De idolorum vanitate und testimonia adv. Judaeos. vgl. Hdb. II, 425.
Clemens Alex. s. bei Migne. vgl. Hdb. II, 430.
Origenes, Contra Celsum, Sep.-Ausg. v. Selwyn, Cambridge 1876; deutsch von Mosheim 1745. Keim, Celsus wahres Wort 1873; vgl. d. Monogr. von Thomasius, Redepenning, u. speziell zu c. Cels. Jachmann u. s. w. (s. Hdb. II 432).
Commodianus, s. Hdb. II, 427.
Arnobius, Adversus nationes, neue Ausgabe von Reifferscheidt, Wien 1875.
Lactantius, s. Hdb. II, 427.
Eusebius v. Caesar., Προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ (praeparatio evang., Libri XV) und Ἀπόδειξις εὐαγγελικὴ (demonstratio evang. libri XX). Sep.-Ausg. v. Dindorf, Leipzig 1867. Weiteres s. Hdb. II. 437.
Maternus, s. Hdb. II, 468. — Die Gegenschriften gegen Julian betreffend s. Zöckler Bew. des Glaubens 1888, Februarheft (S. 101 ff.). Speziell zu Gregor v. Nazianz (λόγοι στηλιτευτικοί s. bei Migne 35) vgl. auch Ullmanns Monographie 1825. — Chrysostomus, Babylas-Rede und Contra Judaeos et gentiles, s. Migne 48.
Cyrill v. Alex., Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ιουλιανοῦ (contra impium Julianum) s. bei Migne 76. Vgl. Hdb. II, 451.
Athanasius, Λόγος κατὰ Ἑλλήνων (oratio contra gentes) —; Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως s. Migne 25. Monographien über Ath. s. Hdb. II, 441.
Augustinus, De civitate Dei contra paganos, libri XXII. ad Marcellinum comitem Africae. Weiteres, sowie Monographien s. Hdb. II, 477. Außer den dort genannten zu beachten: Roos, Augustin u. Luther, ein historisch-apologetischer Versuch, Gütersloh 1876; Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder, Berlin 1865.
Orosius, Historiarum libri VII adversus paganos, ed. Zangemeister 1882.
Prudentius, Adversus Symmachum libri II, ed. Dressel, Leipzig 1860.
Salvianus, De gubernatione dei, s. Hdb. II, 480.
Theodoret, Περὶ προνοίας λόγοι δέκα. — Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἤτοι εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, s. Migne 83. In die deutsche Übers. der Bibliothek der K. V. ist nur die erste Schrift (v. Küpper übers., Kempten 1878) aufgenommen.
Johannes Philoponus, Περὶ ἀϊδιότητος τοῦ κόσμου (de aeternitate mundi), ed. Venet 1535.

Mittlere Zeit.

Johannes Damascenus, Πηγὴ γνώσεως, s. Migne 94. Monogr. v. Langen u. A., s. Hdb. II, 488.

Isidor v. Sevilla, De fide catholica contra Judaeos, s. Hdb. II, 486.
Elias v. Nisibis, Apologie gegen Muhamedaner u. Juden, neu herausg. von Horst 1886.
Abälard, Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum. S. Cousin op. II. u. vgl. Deutsch, Petr. Abälard 1883.
Petrus Venerabilis, Tractatus contra Judaeos. Ders., Contra nefandam sectam Saracenorum s. Migne 189; vgl. PRE.[2] XI, 542. Wilkens, Monogr. 1857.
Richard a. S. Victore, De Emanuele, s. Migne 196.
Raymund Martini, Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, ed. Voisin, Paris 1651. Capistrum Judaeorum s. Strack in PRE.[2] XII, 546.
Raymund Lullus, Verschiedene Schriften gegen den Averroismus. S. Wagenmann, PRE.[2] IX, 31.
Hieronymus a sancta fide, Contra Judaeorum perfidiam et Talmud, ed. Colon. 1688. XIV.
Nikolaus v. Cusa, Cribratio Alchorani, ed. op. Bas. II. vgl. Hdb. II, 513. PRE.[2] III, 402 ff.
Alanus v. Auxerre (?), Summa quadripartita contra haereticos, Waldenses, Judaeos et paganos, s. PRE.[2] I, 233; Hdb. II, 504.
Thomas v. Aquino, Summa catholicae fidei contra gentiles, von uns nach der Ausg. Rom 1570 benützt. Weitere Ausg. s. Hdb. II, 507. Außer dieser Schrift ist noch zu nennen: Epistola de Judaeis; Contra errores Graecorum, Saracenorum etc. Vgl. Werner, Der h. Th. v. A., 1858 f.
Raymund v. Sabunde (Sabieude), Liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine et natura ejus etc., auch (seit der Ausg. v. Deventer 1486) Theologia naturalis betitelt. S. PRE.[2] XII, 553.
Wiclef, De veritate sacrae scripturae ist der sechste Teil seiner Summa (noch nicht gedruckt), vgl. Lechler, PRE.[2] XVII, 62 u. 64, u. dess. Monogr. Weiteres betr. Literatur s. PRE. a. O. u. Hdb. II, 516.
Savonarola, Triumphus crucis (Trionfo della croce) libri IV s. Schaff, PRE.[2] XIII, 431.

Von der Reformation bis Ende des 18. Jahrhunderts.

Über „Luther als Scholastiker" vgl. Luthardt, Luth. KZ. 1887, dagegen Herrmann, Theol. Lit.Z. 1887 August. Über die „doppelte Wahrheit" bei Luther vgl. Härings weiter unten angeführte Schrift.
Joh. Lud. Vives, De veritate fidei christianae libri V; von uns benützt nach ed. Basil. 1544.
Philippe du Plessis-Mornay, De veritate religionis christianae adversus atheos, Epicureos, ethnicos, Judaeos, Mahometistas et ceteros infideles; von uns benützt nach ed. Lugd. Bat. 1605.
Hugo Grotius, De veritate religionis christianae, von uns benützt nach der Ausg. von Clericus 1718; vgl. auch Wijnmalen, Hugo de Groot als Verdediger des Christendom, Utrecht 1869. — Übersetzungen von De verit. ins Deutsche u. s. w. s. Hagenbach, PRE.[2] V, 438.
Blaise Pascal, Pensées, von uns benützt nach der Ausgabe von Hachette, Paris 1858, Bd. I. Vgl. die Monographie von Reuchlin 1840; noch mehr Weingarten, Pascal als Apologet des Christentums, Leipzig 1863; Ravaisson, La philos. de Pascal. Par. 1887.
Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Berlin 1854 ff., besonders Bd. III.
Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867; s. besonders S. 487 ff., 684 ff.
Kübel, Rationalismus u. Supranaturalismus, PRE.[2] XII. — Ders., Über einige Darstellungen der christl. Sittenlehre u. s. w., Programm 1889, Tübingen (Laupp).
Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841.
Richard Bentley, Refutatio Atheismi 1692, (in Opp. Bentleii ed. Düce, Oxford 1836).
Lardner, The credibility of the gospel history 1741, deutsch 1749.
Warburton, The divine legation of Moses, 6 Bücher 1738 ff., deutsch von Schmid 1751 bis 1753. -- Ferner von Warburton: The principles of natural and revealed religion, deutsch 1760. Vgl. Christlieb, PRE.[2] XVI, 642 ff.
Butler, The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature 1736; deutsch Leipzig 1756: Bestätigung der natürlichen und geoffenbarten Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung u. dem ordentlichen Lauf der Natur.
Huet, Demonstratio evangelica 1679; ders., Censura philosophiae cartesianae 1689 und quaestiones de concordia rationis et fidei 1690 (gegen Cartesius); vgl. PRE.[2] VI, 352.
Jacques Saurin, Discours historiques, critiques, theologiques et moraux sur les évènements les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament, Amsterdam 1720. 1728; vgl. Bonnet, PRE.[2] XIII, 416 ff.

Fénélon, Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature, 1713.
Chateaubriand, Le génie du christianisme, 1802.
Reland, De religione Mohammedica 1705.
Joh. Alphonsii Turrettini Dilucidationes philosophico-theologico-dogmatico-morales, quibus praecipua capita tam theologiae naturalis quam revelatae demonstrantur et ad praxin christianam commendantur. Lugd. Batavorum 1748.
Charles Bonnet, Contemplation de la nature 1764, palingénésie 1764, recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme, Genf 1770.
Leibniz, Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal 1710. Obenan steht Discours de la conformité de la foi avec la raison. Vgl. PRE.² VIII, 540. Vgl. auch Dieckhoff, L. Stellung zur Offenbarung, Rostock 1888.
Christ. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, Welt u. Seele, 3. A., Halle 1725; dess. Theologia naturalis 1736.
G. Ch. Storr als Apologeten betreffend vgl. Wagenmann in PRE.² XVI S. 21.
Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion, Braunschweig 1768—1779. 1785. 1795 II.
Lessing, Erziehung des Menschengeschlechts 1780; vgl. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 721 ff.; Bertheau in PRE.² VIII, 602 ff. Reuter, W., Lessings Erziehung d. M. geprüft im Licht der h. Schrift u. der Geschichte, Leipzig 1881. Müller, L. u. seine Stellung zum Christentum, Heilbronn 1881 (Zeitfragen Heft 36). Beyschlag über L. Nathan in „Zur deutsch-christl. Bildung" (s. u.).
Über Lavater, seine „Aussichten" ꝛc., Übersetzung von Bonnet, Verhältnis zu Mendelsohn u. s. w. vgl. Heer, PRE.² VIII, 497.
Über Ph. M. Hahn vgl. Kübel PRE.² V, 547 ff. — Zu Oetinger vgl. Auberlens Monographie 1859; auch Hamberger, PRE.² XI, 4.
Haller, Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, 1858 neu herausgegeben v. Auberlen.
Reinhard, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christl. Religion zum Besten der Menschheit entwarf, 1781; ders., Geständnisse, meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend, Sulzbach 1810. 11.
Kleuker, Neue Prüfung u. Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttl. Ursprung des Christent. wie der Offenbarung überhaupt, 4 Tle. in 2 Bdn., Riga 1794.
Stirm, Apologie des Christentums in Briefen für gebildete Leser, 2. Aufl. 1856.

Neueste Zeit.

Schenkel, Christentum u. Kirche im Einklang mit der Kulturentwicklung 1867—1872.
Dreyer, Undogmatisches Christentum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten. Braunschweig 1888.
Kaftan, Das Wesen der chr. Religion, Basel 1881, 2. Aufl. 1888. — Ders., Die Wahrheit der christl. Religion, Basel 1888; vgl. Kübel, Anzeige dieser Schrift in Luthardts theol. Lit.Blatt 1889, 18; ebenso für das folgende ibid. 1889, 20. — Ders., Glaube u. Dogma. Betrachtungen über Dreyers undogmatisches Christentum, Bielefeld u. Lpz. 1889. — Ders., Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben 1879.
Über die Ritschl'sche Theologie vgl. besonders Stählin, Kant, Lotze, Ritschl, 1888. — Lipsius, Die Ritschl'sche Theologie, 1888. H. Weiß, Wesen des persönl. Christenstands, Stud. u. Krit. 1881. 85. — Neueste Zusammenstellung der Lit. bei G. Frank, Kant u. d. Dogm., Ztschr. f. wissch. Th. 1889, III, sowie oben bei der Gesch. der Dogm., S. 42 f.
Zur allgem. Charakteristik der modernen „neuen Wendung in der Theol." vgl. H. Weiß in den Theol. Studien a. Württemberg VI, 6, S. 81 ff.
Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit 1879. — Ders., Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart 1886. — Ders., Die Gewißh des Glaubens und die Freih. der Theol., 2. A., Freiburg 1889.
Kittel, Sittliche Fragen, Ethisches und Apologetisches, Stuttgart 1885.
Ziegler, Zum Entscheidungskampf um den chr. Glauben in der Gegenwart, Tübingen 1887.
Bacmeister, Der sittliche Fortschritt, Gotha 1886.
Häring, Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit, 1888. — Vgl. auch von dems.: Über das Bleibende im Glauben an Christus, Stuttgart 1880.
Nathusius, Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion. Leipzig 1885. — Von dems. vgl. auch: Naturwissenschaft u. Philosophie, Heilbronn 1883.
Anonymus, Der christliche Glaube u. die menschliche Freiheit, 2. Aufl. Gotha 1878.
Walther, Wissenschaft oder Christentum? Wer denkt schärfer? Stuttgart 1889.
Anonymus, Im Kampf um die Weltanschauung, 6. Aufl., Freiburg 1889.
Beyschlag, Die Religion u. die moderne Gesellschaft, Halle 1887. — Ders., Zur deutsch-christlichen Bildung, Halle 1880.
Fleischmann, O., Das Christentum u. seine Gegner, Leipzig 1889.

Anke, A., Die Religion J. Chr. in den Formen der kirchl. Dogmatik, Braunschweig 1889.
Hölder, E., Die christl. Glaubenslehre in apol. rationeller Fassung und Begründung, Stuttgart 1889.
Bender, Reformation u. Kirchentum; akademische Festrede zum Lutherjubiläum 1883. Gegen ihn Christlieb, Krüger, Bärthold u. A.; für Bender z. B. Frickhöffer, Die Grundfrage der Religion 1888, Holtzmann, Protest. Kirchenzeitung 1886, 49; Hase, Kirchengeschichte 11. Aufl. S. 614.
Schmid, P., Christentum u. Weltverneinung. Rektoratsrede 1888.
Grimm, Wesen u. Wahrheit des christl. Glaubens, Straßburg 1888.
Stingelin, Die Grundwahrheiten des Christentums mit besonderer Rücksicht auf die kirchl. Feste dargestellt, Berlin 1886.
Brasch, Die Wahrheit des Christentums, Jena 1887.
Irenäus, Die christlichen Feste, Berlin 1889 (die christl. Grundthatsachen symbol. Einkleidung religiös-ethischer Wahrheiten; vgl. Zöckl. im Bew. d. Gl. 1889, S. 360).
Fischer, Reform der evang. Kirche, Braunschweig 1887.
Carriere, M., Jesus Christus u. die Wissenschaft der Gegenwart, Leipzig 1889.
Rembe, Anatole, Christus der Mensch u. Freiheitskämpfer, Leipzig 1887.
Pfau, Ästhetische Schriften, 4ter Band, 3. Aufl. (obige Stelle im Vorwort).
Alex. Weill, Eine Revolution in der Geschichte der Religion (Selbstbiographie), Zürich 1889. (Die Zukunftsreligion ist ein vom Esraismus gereinigter Mosaismus.) Vgl. von dems. Moise, le Talmud et l'évangile u. s. w.
Morison, James Cotter, The service of man 1887. Hiezu vgl. L. Büchner in der deutschen Revue 1889, Jan. (erwartet eine bloß moralisch-humanitäre Zukunftsreligion von moralischer Trainierung der Menschen); vgl. auch Beweis d. Gl. 1887, Okt.
Ähnlich: Guyau, L'irreligion de l'avenir, Par. 1887.
Nordau, M., Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit, 12. Aufl. 1889.
Strauß, D. F., Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft, 1840. 41. — Ders., Der alte u. neue Glaube 1872. — Ihm gegenüber beachte: Ulrici, Der Philosoph Strauß, Halle 1873, noch mehr:
Ehrenfeuchter, Christentum u. moderne Weltanschauung, Göttingen 1876; ferner:
Hamberger, Christentum u. moderne Kultur, Erlangen 1863. -- Weiteres über Christentum u. Kultur s. am Schluß von Teil II, Abschn. 9.
Hartmann, E. v., Philosophie des Unbewußten. -- Selbstzersetzung des Christentums, 3. Aufl. 1888. — Krisis des Christentums in der modernen Theologie, 2. A. 1888. — Das religiöse Bewußtsein der Menschheit 1882. 2. Aufl. 1888. Gegen ihn beachte: Bacmeister, Der Pessimismus u. die Sittenlehre, Gütersloh 1882. A. Schütz, Philosophie u. Christentum, Stuttg. 1884.

---

Neuere apologetische Werke von positivem Standpunkt aus:
Katholische: Drey, Die Apologetik als wissenschaftl. Nachweis der Göttlichkeit des Christentums, 1838.
Reusch, F. H. (jetzt Altkatholik), Bibel u. Natur, Bonn 1862, 4. Aufl. 1876.
Hettinger, Apologie des Christentums, Freiburg 1863 (populäre Vorträge), 5. Aufl. 1875 ff. — Ders., Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, 1879, 2. Aufl. 1888.
Bosen, C. H., Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner. Eine Apologetik für Gebildete, 3. Aufl., 1870.
Weiß, Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sittenlehre, Freiburg 1878 ff., 2. Aufl. 1888; vgl. Beweis des Glaubens 1889, Juli S. 271 ff.
Secchi, Einheit der Naturkräfte (übers. a. d. Ital.), Leipzig 1876. — Ders.: Größe der Schöpfung 1882.
Lacordaire, Conférences 1855, la controverse etc. 1880 ff.
Nicolas, Philos. Studien über das Christentum. Aus dem Französ., 5. Aufl., 1872.
Abbé Moigno, Les splendeurs de la foi, Paris 1880.
Baunard, La foi et ses victoires dans le siècle présent. 2 vol., Paris 1883 f.
Schanz, P., Apologie des Christentums, 3 Teile: 1) Gott u. Natur, 2) Gott u. Offenbarung, 3) Christus u. die Kirche, Freiburg 1887 ff. -- Ders., Die christl. Weltanschauung und die Naturwissenschaft, 1887.
Duilhé de S. Projet, Apologie scientifique de la foi chrétienne, 2me edit. Paris 1888; deutsch von Braig 1889.
Über die neue Zeitschrift Revue des religions vgl. Beweis des Glaubens 1889, Juli, S. 280. Sie will die radikalen Tendenzen auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft bekämpfen.

Evangelische.
Sack, Christliche Apologetik, 2. Aufl., Hamburg 1841.

Zöckler, Theologia naturalis, 1860. — Urgeschichte der Erde u. des Menschen, 1868. — Gesch. der Beziehungen zwischen der Theologie und Naturwissenschaft, 2 Bde., 1877. — Lehre vom Urstand des Menschen 1879. — Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2 Bde., 1881. — Zöckler, Grau u. s. w., Beweis des Glaubens, Monatsschrift zur Begründ. u. Verteid. der christl. Wahrheit für Gebildete, Gütersloh, Bertelsmann (seit 1865).
Luthardt, Apologetische Vorträge 1) Über die Grundwahrheiten des Christentums, 11. Aufl., 1889. 2) Die Heilswahrheiten, 5. Aufl., 1883. 3) Moral des Christentums, 3. Aufl., 1881. 4) Die modernen Weltanschauungen, 2. Aufl., 1883. — Vgl. von dems. auch: Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung, Leipz. 1887.
Düsterdieck, Apologetische Beiträge, Göttingen 1865—72.
Steinmeyer, Apologetische Beiträge, 4 Teile, 1866—73.
v. Zezschwitz, Zur Apologie des Christentums nach Geschichte u. Lehre, Leipzig 1866.
Delitzsch, System der christl. Apologetik, Leipzig 1869.
Frank, System der christl. Gewißheit, Erlangen 1870, 2. Aufl., 1884 f.
Baumstark, Christliche Apologetik auf anthropol. Grundlage, 2 Bde., Frankfurt 1872—79, 3. Bd. „Das Christentum als Erlösungsreligion" 1889.
Ebrard, Apologetik. Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums, 2 Bde., Gütersloh 1874, 2. Aufl., 1878 f.
F. de Rougemont, Les deux cités. La philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité, Paris 1874.
Rothe, Zur Dogmatik, 2. Aufl., Gotha 1869.
Wörner, Die Grundwahrheiten des biblischen Christentums, Stuttgart 1873.
Christlieb, Moderne Zweifel am christl. Glauben, 2. Aufl., 1870. — Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens, Gütersloh 1874. — Apologie u. Apologetik, PRE.² I.
G. P. Fischer (Nord-Amerika), The grounds of theistic and christian belief, Lond. 1884.
Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder. Stuttgart 1880.
Von dogmatischen Systemen vgl. besonders: Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, Hamburg 1838. Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre, 2. Aufl., Stuttgart 1870. Ders., Vorlesungen über Glaubenslehre, herausg. v. Lindenmeyer, Gütersloh 1886 (s. bes. I S. 397 ff: Die Selbstrechtfertigung des Christentums). Über dens. Bendixen, Beck als Apologet, Bew. d. Gl. 1886. — Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, 1854 ff. — Dorner, System des chr. Gl., Berlin 1879. — Frank, System der chr. Wahrheit, 2. A., 1885. 86. Kahnis, Luth. Dogm., 2. A., 1874. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre, Erlangen 1883 ff. Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens, Heidelberg 1872. — Viel Apologetisches findet sich in Culmann Ethik, 3. A., Stuttg. 1889.

## 3. Nähere Bezeichnung des Inhalts, seiner Anordnung und der Methode seiner Darstellung.

*1.* Konsequenzen aus Abschn. 1, betreffend die Voraussetzungen der Apologetik. Dieselben sind drei: a) die erste ist die Erkenntnis, daß das Christentum nach seinem genuinen und spezifischen Charakter die gottgegebene Botschaft des ewigen Lebens für die Sünder ist, daß in ihm, d. h. in dem, welchen dieses Evangelium verkündigt, in Christo, die Gotteskraft erschienen ist, Sünder selig zu machen. Diese Kraft aber legitimiert sich an all denen, welche jene Botschaft vernehmen, deswegen, weil das dadurch präsentierte ewige Leben die spezifische Bestimmung des Menschen ist. Diese Legitimation, diese Selbstrechtfertigung des Christentums an denen, die sein Wort vernehmen, stellt die Apologetik dar. — b) In ihrer Darstellung des Christentums selbst aber — dies ist die zweite Voraussetzung — weiß und bekennt sie sich durchaus an das Neue Testament gebunden. Da nun dieses die christliche Wahrheit nicht in Gestalt von Begriffen, sondern in der Form des Lebenszeugnisses der Anschauung gibt, so ist die wissenschaftliche, besonders die dogmatische und die kirchlich-symbolische Arbeit unentbehrlich. Sie

erst setzt diese Anschauungen in Begriffe, in wissenschaftliche Sätze, bezw. Dogmen um. — c) So muß der der Kirche angehörende Apologet zwar von der weiteren Voraussetzung ausgehen, daß die von der Kirche gegebene Formulierung der Wahrheit die relativ adäquateste ist. Objekt seiner Arbeit aber ist nicht diese Formulierung, sondern die Sache selbst, die vom Neuen Testament bezeugte Lebenswahrheit, und von jener Formulierung nur das, was mit diesem Lebenscharakter des Christentums — namentlich im Gegensatz zu andern, ebenfalls christlich sein wollenden, in Wahrheit aber nicht echt christlichen Auffassungen — unmittelbar zusammenhängt.

2. Nähere Bezeichnung des Inhalts der Apologetik. In der oben vorangestellten Definition des Christentums ist dreierlei enthalten, was wir mit neutestamentlichen Ausdrücken, zugleich erinnernd an die drei Hauptlehrbegriffe des synoptischen, paulinischen, und johanneischen Typus, folgendermaßen kurz bezeichnen können. Das Christentum ist Evangelium vom Reich Gottes, es ist die Predigt von Jesu Christo als dem Sünderheiland, es ist das Wort Gottes und als solches φῶς καὶ ἀλήθεια. Mit dem ersten Satz ist gegeben, daß im Christentum das göttliche ewige Leben dargeboten ist, das an sich Gott eigen, also an sich transscendent ist, für welches aber der Mensch bestimmt und angelegt ist. Dies, also die christliche Anschauung von Gott als der Lebensbestimmung des Menschen entsprechend nachzuweisen, ist die Aufgabe des ersten Teils. Mit dem zweiten Satz ist ausgesprochen, daß in Christo Heil gegeben ist gegenüber der Sünde, Erlösung, deren der Mensch absolut bedürftig, aber auch fähig ist. Dieses Bedürfnis, aber auch seine Befriedigung in Jesu weist der zweite Teil nach. Der dritte Satz faßt den Bestand des Christentums ins Auge, zeigt, wie und womit jenes Leben und Heil uns sich präsentiert und darbietet, nämlich im Offenbarungs- und Geisteswort der hl. Schrift, resp. in der Kirche. Neben dem Lebens- und Heilsbedürfnis ist so vor allem das Wahrheitsbedürfnis des Menschen befriedigt, und dies weist der dritte Teil nach.

3. Anordnung, Methode und Quelle für die Darstellung. Durch die unter Nr. 2 gegebene Dreiteilung ist die Anordnung im großen Ganzen bestimmt. Wie nun aber innerhalb jedes einzelnen Teils der Stoff zu gewinnen und zu ordnen ist, das hängt aufs engste mit der Frage nach der Methode der Darstellung und diese wieder mit der nach der normierenden Quelle zusammen. Nun ist a) nach Abschn. 1 jedenfalls deutlich, daß die Aufgabe immer sein wird, teils das Bedürfnis der Menschennatur, welches Befriedigung heischt, teils die dem Christentum entgegengesetzten unrichtigen Befriedigungsversuche, teils endlich die vom Christentum gegebene Befriedigung als die einzig richtige darzustellen. Da wir aber, wie sofort deutlich werden wird, auch den ersten Punkt, die Darstellung des Bedürfnisses selber eben so geben, wie wir es vom Christentum aus erkennen, so müssen wir schon in dem jeweiligen ersten Abschnitt dasjenige Allgemeine von der christlichen Anschauung herausstellen, wodurch erst das Bedürfnis selbst recht erkannt und seine richtige Befriedigung vorangedeutet wird. Somit erhalten wir je drei Abschnitte, zuerst einen heuristisch-analytischen, Entwicklung derjenigen christlichen Grundanschauung, welche sowohl das betreffende Lebensbedürfnis der Menschennatur klarstellt, als im Christentum seine Befriedigung

zunächst ganz allgemein aufweist. Dann folgt ein antithetischer Teil, welcher zeigt, daß andere Religionen, unchristliche Weltanschauungen u. s. w. dieses Bedürfnis nicht befriedigen, obgleich sie es teils ausdrücklich, teils faktisch anerkennen. Endlich werden die einzelnen Wahrheiten vorgeführt, in welche jene allgemeine Grundanschauung auseinandergeht und wird thetisch und kritisch, d. h. in positiver Ausführung derselben und in Widerlegung der Einwände gegen dieselben nachgewiesen, wie in allen Beziehungen sich das Christentum als Lebenswahrheit rechtfertigt. — b) Aber aus welcher Quelle oder nach welchem normierenden Zeugnis geschieht diese ganze Darstellung, besonders die Entwicklung des Lebensbedürfnisses der Menschennatur, dem das Christentum allein Befriedigung gewähren soll? Hier treten nun freilich tiefste Prinzipienfragen der ganzen Theologie hervor, vor allem die über das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen u. s. w. Für unsre Aufgabe handelt es sich einmal um die allgemeine Frage: Wendet sich der Apologet mit seinen Adressaten (Abschn. 1, 4) zusammen gleichsam an eine höhere, zunächst neutral gedachte Macht, an eine Instanz, welche sowohl er, als seine Gegner, bezw. seine halben Freunde anerkennen, von der er aber sozusagen ihm günstige Aussprüche provoziert, so daß dann auch die Adressaten seine Anschauung als die richtige anerkennen müssen? Diese neutrale höhere Instanz wäre die allgemeine menschliche Vernunft; und es würde hauptsächlich nur um den in Abschnitt 2 deutlich vorgeführten Unterschied sich handeln, ob es wesentlich die theoretische oder wesentlich die praktische Vernunft ist, an deren Urteil appelliert wird. Die große Masse der Apologetiker bejaht nun die aufgestellte Frage. Namentlich die katholische Apologetik (vgl. z. B. Thomas, Vives, neuerdings Schanz, Hettinger u. s. w.) geht davon aus, daß durch recurrere ad rationem humanam der Beweis zu führen sei. Und noch neuestens haben auch Protestanten, wie z. B. in spezieller Opposition gegen diese unsre Ausführungen Nathusius (a. O. S. 440 ff.) gefordert, daß die Apologetik auf einen völlig neutralen Boden zurückgehen müsse. — Sodann speziell gestaltet sich die vorliegende Frage dahin: Wenn eine Schilderung des jeweiligen Bedürfnisses der Menschennatur an die Spitze zu treten hat, nach welcher Quelle und Norm soll diese Schilderung gegeben werden? Die Antwort: „nach der Vernunft" wird hier zu der näheren: die (allgemein-wissenschaftliche) Anthropologie hat dieses Bild des Menschen, seiner Anlagen, Triebe, Kräfte, Schwachheiten u. s. w. zu entwerfen. So z. B. Baumstark (I, S. V), Ebrard u. a. Nach letzteren (I, S. 7) „darf die Apologetik keine der Offenbarung und Theologie entnommenen Axiome mitbringen, sondern nur auf die im Menschen als solchem vorhandenen Thatsachen des Selbst- und Weltbewußtseins und natürlichen Wissens rekurrieren". Nun sind alle diese Sätze selbstverständlich dann unbedingt richtig, wenn sie nur besagen sollen, der Apologet dürfe seinen Adressaten nicht seine christlichen Anschauungen oktroieren, sondern solle sie für dieselben dadurch zu gewinnen suchen, daß er in dem, was in ihnen, in ihrer erkennenden Vernunft, ihrem Gemüt und Gewissen, ihrem Trieb- und Willensleben u. s. w. schon vorhanden ist, die Anknüpfungspunkte für seine Anschauung aufweist und dies eben so schildert, wie sie es verstehen können und, seiner Ansicht nach, billigen müssen. Aber nicht bloß beachte man, daß es sich gar

nicht bloß um die erkennende Vernunft, sondern auch um Gemüt und Willen sich handelt; sondern hauptsächlich: der Apologet für sich selber hat sozusagen keine „neutrale" Vernunft, keine bloß „allgemein-wissenschaftliche, nur humane Anthropologie" u. s. f. D. h. einmal: dasjenige, was der rein objektiven Erkenntnis der Natur u. s. f. angehört (übrigens nach neueren Theologen, wie Kaftan, gibt es überhaupt keine solche Erkenntnis), z. B. die Aufstellungen der Physik u. dgl., sind ja freilich etwas Objektives und „Neutrales", aber sobald und soweit dergleichen Erkenntnisse mit den Fragen der Religion, des Christentums in Beziehung treten — und hierum handelt es sich —, so schaut der Christ sie mit anderem Auge an als der Nichtchrist. Sodann und noch mehr: es handelt sich ja wesentlich um die innersten Lebensbedürfnisse, um das „Herz" des Menschen, und von diesem behaupten doch wir Christen nach der hl. Schrift, daß nur wir, als von Gottes Geist und Wort erleuchtet, dasselbe wahrhaft und vollrichtig erkennen. Die bloß „humane" Anthropologie kennt gar nicht das innerste Wesen, Leben, Elend, Ziel u. s. w. des Menschen. Wenn der Apologet an das schon im menschlichen Innern vorhandene von Leben und Erkenntnis anknüpft, so ist es seine christliche Erleuchtung, vermöge deren er diese Anknüpfungspunkte findet und sie so versteht, daß er von ihnen aus operieren kann; und für das, was ihm hiebei die allgemein menschliche Vernunft und Wissenschaft von Erkenntnissen liefert, so dankbar er es verwendet, gibt erst das Christentum ihm das eigentlich lösende Wort. Und bei seinen Adressaten setzt er kraft der menschlichen Gottesbildlichkeit das voraus, daß durch sein, aus Gottes Geist geflossenes Wort das schlummernde Echo wachgerufen, die „natürliche" Vernunft für die ihrem eigensten Wesen, ihrer Bestimmung entsprechende Beantwortung ihrer, vielleicht jetzt erst ihr recht bewußt werdenden Fragen seitens der Gottesoffenbarung aufnahmefähig gemacht wird. So bleiben wir dabei: in der Hauptsache ist es eine Selbsttäuschung, zu meinen, durch eine bloße „aller Axiome der Offenbarung" sich entschlagende Anthropologie könne die Theologie erwiesen werden. Nein, die Theologie, wenigstens die positive und biblische, soll nur (vgl. oben, S. 207 ff.) unumwunden gestehen, daß auch ihre anthropologische Anschauung nach ihrem eigentlichen Zentrum von ihrem Glaubensstandpunkt, von der Bibel mindestens stark influiert, — wir gehen weiter und sagen geradezu: beherrscht ist; vollends daß die Antwort, die sie auf die Fragen oder Bedürfnisse des Menschen durch Darlegung der christlichen Lehre gibt, ihr eine durchaus gegebene, von der Bibel gegebene, nicht aus uns, auch nicht aus unserer religiösen Erfahrung entnommene ist. Sie soll offen gestehen, daß ihr Wissen seinem wesentlichen Gehalt nach Produkt ihres Glaubens ist, vollends daß sie bei ihren Adressaten Zustimmung niemals bloß aus Demonstration heraus, sondern aus Überführung des ganzen Menschen, vor allem in seinem Innersten, in seinem Herzen erwartet. Mit dem Gesagten ist freilich auch gegeben, was man ebenfalls nicht leugnen oder vertuschen soll, daß die Weisheit Gottes gegenüber der Weisheit der Welt Thorheit ist und bleibt (vgl. Kaftan, Glaube u. Dogma S. 19). Aber, wie Frank sagt (I, S. 76 ff.): es ist Logik in dieser Thorheit. Oder vielmehr sagen wir: da die Adressaten der Apologetik nach unserer Ansicht nicht die dezidierten Un- und Widerchristen, sondern die noch für Lebenswahrheit empfänglichen Menschen sind,

so sucht sie für diese allerdings zu erweisen, daß die vom Bibelglauben aus gebildete Anschauung sich an der Empirie und an einer richtigen Naturwissenschaft bestätigt.

## Erster Teil der Apologetik.

## Nachweis der christlichen Anschauung von Gott als allein dem Lebensbedürfnis des Menschen entsprechend.

### 4. Allgemeine positive Darlegung der christlichen Grundanschauung vom Menschen und von Gott (Religion).

*1.* Allen Religionen und allen Weisheitssystemen, überhaupt allen Menschen, welche befähigt und gewillt sind, über ihr innerstes Wesen, über das nachzudenken, was sie zum Menschen macht, ist gemeinsam die Ahnung oder die Erkenntnis, daß in ganz spezifischer, eigen- und einzigartiger Weise im Menschen vereinigt ist Abhängigkeit und Freiheit, Gebundenheit um und um, Sich-bestimmt-finden von außerhalb seiner Selbstverfügung liegenden Agentien, und doch Ungebundenheit oder vielmehr Sich-selbst-bestimmen kraft einer in letzter Instanz geheimnisvollen innern, nur uns selbst gehörigen Macht unserer selbst über uns selbst mitten in jener Gebundenheit. Diese Abhängigkeit aber gehört keineswegs, wie neuere Theologen, z. B. Lipsius, Ritschl u. a. ausführen, etwa bloß dem an, was man die Naturseite unseres Wesens nennt im Unterschied von der geistigen Seite, der dann die Freiheit ausschließlich zuzuweisen wäre. Es ist gar nicht an dem, daß wir nur als sinnliche Wesen so, wie wir es den übrigen Geschöpfen zuschreiben, an den sogenannten Naturzusammenhang gekettet wären, daß wir nur vermöge unserer Leiblichkeit eben auch, wie alle andern Weltexistenzen, ein Produkt des das Weltleben beherrschenden physikalisch-chemischen Prozesses wären. Nein, jene Abhängigkeit, jenes unbedingte Bestimmtsein erfahren wir gerade, und zwar am tiefsten und unwiderstehlichsten, im innersten, von dem sogenannten Naturprozeß am meisten gelösten, diesem gegenüber uns ganz frei erscheinenden Heiligtum unseres Menschseins, eben in der Sphäre, welche wir als die des Geistes uns wesentlich unter dem Pol der Freiheit sich bewegend denken. Mag man die Thatsache des Gewissens erklären wie man will, unbedingt deutlich ist, daß wir mit ihm in unserem Innersten bestimmt, daß wir abhängig sind von einer über, resp. gegen uns stehenden Macht. Ja auch unser Selbstbewußtsein selber, unsere Vernunft, unser Denken, unser Wille mit all seiner Freiheit —, im letzten Grund ist das alles nicht bloß an sich ein uns Gegebenes, es gehört ja zu unserer Naturausrüstung; sondern auch die Funktionen all dieser Kräfte, jede, wenn noch so sehr erst durch unsern Entschluß hervorgerufene und durch unsere Zielsetzung bestimmte Thätigkeit derselben, sie ist vielfach, wenn nicht allseitig, mindestens in ihrer stofflichen Bestimmtheit von außerhalb unserer liegenden Einflüssen abhängig. Und doch haben all diese Einflüsse nur die stets neue Setzung und Bestätigung, ja Erhöhung unserer Freiheit zum Resultat. Wir fühlen uns bestimmt, um

uns selbst zu bestimmen; was wir sind, sind wir nur, um zu handeln. Und erst wenn wir aus jenem Bestimmtsein heraus uns selbst bestimmt oder gehandelt haben und dadurch das sind, was wir sind, erst dann fühlen wir uns wahrhaftig als Menschen, als seiend was wir unserem Wesen gemäß sein sollen. Und dieses unser Handeln, es hat zum Objekt einesteils gerade die Welt, von welcher wir als Naturwesen abhängig sind, anderenteils eben uns selbst, die wir uns doch als von einer über uns stehenden Macht bestimmt finden. Sogar unsere Körperlichkeit wird ganz wesentlich beeinflußt durch das, was wir selbst aus uns machen. Ist doch das Ziel dieses Handelns ein Bilden der Welt und unserer selbst nach uns selbst, nach Zielen, wie sie nur kraft unserer innersten Selbstbestimmung, die zugleich Bestimmtsein und Bestimmtwerden ist, gesetzt werden. So ist unser Wesen und Leben, von außen und innen betrachtet, ein geheimnisvoller Kreislauf von Bestimmtsein und Sich-selbst-bestimmen.

Was wir nun bisher beschrieben haben, das ist nicht etwa eine erst durch Reflexion uns gewordene Erkenntnis über uns selbst, sondern es ist unmittelbare Erfahrung, die an und für sich zu unserem innersten Sein und Selbstbewußtsein gehört. Es handelt sich nicht bloß um eine Bestimmtheit unseres Selbstbewußtsein neben andern, geschweige um ein Stück unseres Weltbewußtseins als solchen; es ist vielmehr — darin wird Schleiermacher immer Recht behalten — unser Selbstbewußtsein selbst, das mit seinem unmittelbaren Sein auch jene doppelseitige und doch einheitliche Erfahrung in sich selbst hat. Besondere Augenblicke aber treten je und je in unserem Leben ein, wo dieses Gefühl sonderlich lebhaft sich aufdringt. Da ist es auf der einen Seite ein Gefühl neben andern, ein einzelnes, das sich anderem einzelnen, was den Inhalt unseres Selbstbewußtseins bildet, neben- oder auch entgegenstellt. Aber andererseits gerade in solchen Momenten, die wir die religiösen nennen, also in den Momenten der Andacht oder auch der höchsten Gewissenserregung, erkennen wir am allerdeutlichsten, daß dieses Gefühl etwas ganz spezifisch von allen andern sich unterscheidendes, und zwar deswegen ist, weil es ein absolut zentrales ist. Es ist das Lebensgefühl selbst, aber das Gefühl eines Lebens, wie es (empirisch) unserer gesamten übrigen Erfahrung fremd ist und wie es doch an sich die Forderung enthält, das gesamte übrige Leben ihm unterzuordnen, ein Gefühl, das mein Ich als Ich und als ganzes Ich absolut in Anspruch nimmt. Wenn Kaftan das religiöse Gefühl dem natürlichen Leben zuweist und die sogenannten natürlichen Werturteile, den Anspruch des Menschen auf Güter für den Ursprung der Religion hält (cf. Bonnet, ob. S. 246), und wenn die Ritschlsche Theologie vielmehr den sittlichen Werturteilen diese Stellung zuweist, so ist beides einseitig. Gegen die letztere Anschauung scheint uns Schleiermachers bekannte Deduktion, daß das Maß der Sittlichkeit so wenig, wie das des Wissens das Maß der Frömmigkeit ist, immer noch giltig zu sein. Die erstere, eudämonistisch-diesseitige Anschauung aber scheint uns zu verkennen, daß das Leben, das ich in der Religion fühle, gerade als ein spezifisch von allem anderen Lebensgefühl sich unterscheidendes unmittelbar sich beglaubigt. Nicht erst, wie Kaftan will, das Gefühl der Unsicherheit des irdischen Lebens mit seinen Gütern — was ja erst ein sehr vermitteltes Gefühl ist —, das Er-

fahrungsbewußtsein von den Schranken des eigenen Vermögens, das Leben mit seinen Gütern sich zu sichern, oder die Inkongruenz zwischen den Bedürfnissen des Menschen und ihrer Befriedigung erzeugt den religiösen Trieb, das Verlangen nach Leben über die Welt hinaus u. s. w. Da wäre es eine leichte und doch letztlich von meiner Reflexion abhängige Sache, fromm zu werden (vgl. unten 5, 1). Nein, sondern das ewige Leben selbst, d. h. das Leben der absoluten Lebensmacht selbst unmittelbar ist es, was in jener Erfahrung sich mir als das bezeugt, das mir spezifisch angehört und dem ich spezifisch angehöre. Auch die materiale Bestimmung Schleiermachers „absolutes Abhängigkeitsgefühl" im Unterschied von allen andern Abhängigkeits- und Freiheitsgefühlen, muß im Recht bleiben; aber sie ist nicht vollständig und tiefgehend genug. Mindestens ist hiebei einmal die Gefahr, das Verhältnis wesentlich physisch zu fassen, nicht genug vermieden. Es ist doch sicher nicht bloß und nicht in erster Linie physische „Abhängigkeit", die ich hier fühle, sondern ganz wesentlich sittliche Abhängigkeit, wie die Thatsache des Gewissens zeigt, es ist also ein mich bestimmt und getrieben finden von einer absoluten Macht. Und sodann andererseits, ganz unmittelbar fühle ich zugleich diese Macht als mir in sich das Leben garantierend und anbietend; sie wirft mich sozusagen vor sich dazu nieder, um mich sofort zu sich zu erheben und in sich mit Lebensglück zu erfüllen. Die beiden Momente, die wir dann in der Reflexion als das Moment göttlicher Heiligkeit und Seligkeit erkennen, sie sind schon in der religiösen Urerfahrung eins, obgleich selbstverständlich je nach der Beschaffenheit des Menschen das eine oder andere zurücktreten kann. Leben im Vollsinn des Wortes, ein Leben wie es sonst in nichts von außen oder innen an mich herantritt, ist es, was in der religiösen Erfahrung sich mir kundgibt. Ein Odem umspielt, eine Luft umweht mich, wie ich selbst und die Welt sie gar nicht sonst haben und kennen; eine Luft, in welcher mir dem Erdenmenschen einesteils bang und andernteils doch unsagbar wohl zu Mut wird, von welcher ich mir jedenfalls sagen muß, daß mir da wohl sein kann und soll. Es ist Heimatluft, die mich hier umweht — vielleicht ein der Heimat entlaufenes Kind —; weil es aber eine andere Luft ist, als die ich sonst auf Erden, im Zeitleben einatme, nennen wir dieses Leben das überirdische, himmlische, ewige Leben; vgl. die schönen Worte von Vives über den finis hominis, oben S. 238. Es ist nur die unmittelbare, erste Genesis der Religion, zu deren Beschreibung wir im Gesagten einen Beitrag gegeben zu haben glauben, nicht die effektiv gewordene Religion = Religiosität selbst; denn diese hängt erst davon ab, ob ich jene mir also sich aufdrängende Erfahrung bejahe, die absolute Lebensmacht, die sich so mir zu fühlen gibt, anerkenne, jene Heimatluft als solche innerlich poniere. Ein Punkt, den leider Schleiermacher ignoriert hat, wenn er meint, deswegen weil sie alle jene Erfahrung machen, seien auch alle Menschen religiös. Doch haben wir hier nicht weiter auf diesen Punkt einzugehen. Wir konstatieren: die Macht ewigen absoluten Lebens erfahre ich als Mensch in meinem innersten Bewußtsein, die unmittelbare Wirkung ist teils Scheu vor derselben, was sich dann mir bei Reflexion über die Sache als unmittelbares Gefühl der mir überwältigend sich bezeugenden Allmacht und Heiligkeit zu erkennen ergibt, teils Befriedigung

in dieser Erfahrung, was ich beim Reflektieren als das Gefühl der mich in ich beseeligenden Liebe erkenne. Wenn nun in all dem diejenige Erfahrung vliegt, die so ganz eigentlich mit unserm innersten, eigensten Selbstbewußt-s n eins ist, so müssen wir das spezifische Wesen des Menschen eben i der Angelegtheit auf diese Erfahrung erkennen. Das, was man d religiöse Anlage nennt (genauer wäre „religiös-sittlich“, wie aus dem G sagten hervorgeht), muß das Zentrum des Menschseins und Menschenlebens a smachen. Und, wie man nun das im einzelnen fasse: ewigen Lebens b dürftig und ewigen Lebens fähig zu sein mitten in dem, daß er ein bengeschöpf ist, das ist die Signatur des Menschen. Und diesem Bedürfnis d dieser Befähigung muß eine Möglichkeit, eine Darbietung ihrer Be-edigung entsprechen. In der religiösen Erfahrung selbst unmittelbar gt ja einesteils die Weckung dieses Bedürfnisses, anderenteils der Reiz, : dargebotene Möglichkeit der Befriedigung anzunehmen, mindestens der itrieb, eine solche zu suchen. Wir sagen also mit Augustin: inquietum t cor nostrum donec requiescat in Te (vgl. Akt. 17, 27) und mit F. de ougemont (S. 609): „Qui dit l'homme, dit foi en Dieu; la foi est le ernier fond de notre être, le foyer de notre âme, la vie de notre vie.“

2. Im Bisherigen war von Gott noch nicht ausdrücklich die Rede. Aber ) jene Lebensmacht, die sich mir in der religiösen Erfahrung bezeugt, ist ben Gott. In ihr ist Gott schon, und zwar objektiv vorhanden, er ist das sie virkende. Ebendamit ist dieses „Woher“ unserer religiösen Erfahrung (Schleier-nacher) nicht etwa bloß subjektiv vorhanden (siehe unten Abschn. 6, I). Daß Er ist, an sich ist, abgesehen von mir ist, weiß ich daher, daß ich ihn ganz unmittelbar, vor meiner Reflexion über ihn erfahren und seiner innewerden nuß. In der religiösen Erfahrung steht bereits Gott vor mir, präsentiert ich meinem Gefühl und damit unmittelbar meiner inneren Anschauung, freilich eben in der Unbestimmtheit der absoluten Lebensmacht, aber gerade damit, wie wir gezeigt, doch schon in ganz spezifischer Weise. Er drängt mich, Ihn als diese absolute Lebensmacht anzuerkennen, einerseits und zuerst für mein praktisches Leben, so daß ich mich vor ihm beugen muß, aber auch ihm als der Liebesmacht des Lebens mich gern öffne; andererseits aber auch für mein intellektuelles Leben — er ist eo ipso ein, ja der wesentlichste Faktor meines Selbstbewußtseins. Dadurch wird mein Ahnungsvermögen, meine Phantasie beschäftigt von Ihm, und erst hintendrein wird dieser praktisch-intellektuelle Eindruck des mir also sich präsentierenden Gottes verarbeitet in der Reflexion. Die Art, wie ich mir dann diesen Gott denke, die Idee, die ich mir von ihm bilde, der Begriff Gottes, den ich konstruiere, ist — wenn er anders auf diesen Namen Anspruch hat — ganz so (nur eben auf diesem spezifischen Gebiet) Reflex der erfahrungsmäßigen Anschauung von Gott, wie unsere Begriffe überhaupt aus Anschauungen werden. Ebendaher hat auch mein Gottesbegriff seine stete Kontrole an jener Erfahrung und Anschauung. Es sind daher nur diejenigen Gottesideen und Religionen giltig, welche auf dem von uns beschriebenen *νοεῖν* über die *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* (Röm. 1, 20) ruhen, welche also mehr oder weniger adäquat eben der Erfahrung ewiger Lebenskraft Ausdruck geben.

Im Gesagten liegt auch die Notwendigkeit und hohe Wichtigkeit der

Erkenntnis Gottes, freilich auch die Angabe der Bedingung, unter welcher allein sie wirklichen Lebenswert hat. Davon, daß ein bloßes Gefühl von Gott oder ein bloßes Willensverhältnis zu Gott (das ja zu einem nicht erkannten Gott undenkbar ist) genüge, kann keine Rede sein, vgl. Joh. 17, 3. Andererseits noch weniger davon, daß bloßes Erkennen, d. h. Wissen um Gott etwa zusammen mit äußerem Kult Religion wäre. Der Mensch muß seinem innern Fühlen Gottes und seinem Trieb nach Gott hin dadurch die richtige Befriedigung geben, daß er Gott kennen zu lernen sucht, also über Gott reflektiert; aber Lebenswert hat das nur in dem Maß, als jene Lebenserfahrung Grund, Inhalt und Norm dieses Erkenntnisprozesses ist.

b) Aufgabe der Dogmatik, nicht der Apologetik ist es, zu zeigen, ob das, was wir unter Nr. a und unter Nr. 1 als eine allen Menschen mögliche Erfahrung Gottes beschrieben haben, die sogenannte allgemeine Offenbarung ist, ferner, ob, wenn der vorhin bezeichnete Erkenntnisprozeß zum richtigen Ziel führen soll, noch eine besondere Offenbarung nötig ist. Hier nur so viel: alles Wirken Gottes, daher das ganze Kreaturleben, ist Offenbarung Gottes im objektiven Sinn, manifestatio, φανέρωσις, da der an sich unsichtbare Gott darin sich kundthut, sich äußert. Aber erst wenn der Mensch den in dieser Kundthuung enthaltenen Gottesgeist in sich aufnimmt, eben damit den Zweck der Offenbarung bejaht, wird Gott „in ihm" offenbar oder „ihm" offenbar (ἀποκάλυψις). Dies aber kann und soll in der beschriebenen Weise schon kraft der allgemeinen, d. h. an sich allen Menschen zugänglichen, durch Natur, Geschichte, Gewissen u. s. w. geschehenden Kundthuung Gottes in dem entsprechenden Maße der Fall sein und wird in den unter Nr. 1 beschriebenen „besonderen Augenblicken" in höchster Weise Wirklichkeit. Im Unterschied von dieser allgemeinen Offenbarung versteht man unter der speziellen diejenige historische Selbstkundthuung, da Gott nicht durch Werke, durch sachliche Lebensäußerungen, sondern persönlich unmittelbar in den Gesichtskreis der Menschen, in die äußere oder innere Wahrnehmung tritt, so redet und handelt, wie wir's aus der alt- und neutestamentlichen Geschichte kennen. Und schon an die Spitze der ganzen Menschheitsgeschichte stellt die Bibel eine solche spezielle, die sog. Uroffenbarung (Gen. 1—3). Die Frage ist nun die, ob zwar nicht überhaupt für das Zustandekommen von Religion, wohl aber zur Bildung einer eigentlichen, d. h. reflektierten und klaren Erkenntnis Gottes, zur gottgemäßen Fassung der Idee Gottes und zur unbedingten Gewißheit der Realität dieser Idee nicht bloß überhaupt objektive Offenbarung, sondern spezielle Offenbarung notwendig sei. Und insbesondere ist die Frage, ob die Menschheit (faktisch freilich nur einzelne Frommen), ehe für einen Teil derselben die im A. T. berichtete spezifische geschichtliche Offenbarung Gottes eingetreten sei, nur deswegen habe zu einer (relativen) Erkenntnis Gottes kommen können, weil neben den Einwirkungen der sogenannten allgemeinen Offenbarung noch durch Tradition Reste oder Stücke aus jener sogenannten Uroffenbarung und der durch sie gepflanzten Gotteserkenntnis vorhanden gewesen seien. All diese Fragen bejahen wir, verwerfen also nicht bloß die Beschränkung des Begriffs Offenbarung auf die, in Teil 2 zu besprechende, Selbsterscheinung Gottes in Christo, wie dies die moderne Theologie, Ritschl u. s. w., thut, sondern verwerfen auch die Statuierung bloß relativer

Notwendigkeit der Offenbarung für die Religion (z. B. Schanz I, 79; II, 218). Wenn Schanz (gemäß dem Vaticanum) absolute Notwendigkeit der Offenbarung nur insofern zugibt, als es sich um das übernatürliche Ziel handelt, so hat nach unserer Anschauung alle echte Religion ein übernatürliches, d. h. das ewige Lebensziel; eben damit ist die absolute Notwendigkeit der Offenbarung bewiesen. Über die Offenbarung in Christo aber s. Teil II.

c) Nach dem Gesagten ist die für die Apologetik entscheidende Grundanschauung von Gott, von welcher aus sie alle Religionen, Philosophien u. s. w. beurteilen muß, diese: Gott ist der, in welchem absolutes ewiges Leben dem Menschen sich darbietet. Er allein hat jenes in der religiösen Erfahrung bezeugte Bedürfnis und jenes Befähigtsein zu ewigem Leben im Menschen gegeben, Er allein ist es, der dasselbe in sich befriedigt. Näher liegt zweierlei in dieser zentralen Aussage von Gott: einmal daß Gott selbst in sich absolutes Leben hat, ja dieses selbst ist, womit nicht bloß die formale Bestimmung der sogenannten Transscendenz, auch nicht bloß der abstrakte Begriff des Absoluten u. s. w. gegeben ist, sondern der des in sich vollendeten, reichen, alle Fülle von Bestimmtheit in sich tragenden, ebenso absolut ruhigen, befriedigten, wie absolut beweglichen, thätigen Wesens; sodann aber eben damit der Begriff des sich erschließenden, öffnenden, an anderes außer sich sich mitteilenden Lebens, welches aber, anderes ponierend, doch in sich selbst absolut befriedigt und vollendet bleibt. — Kommt unsere Anschauung vom Menschen auf das hinaus, was die h. Schrift vom göttlichen Ebenbild lehrt und was im Geistwesen des Menschen seinen spezifischen Ausdruck findet, so braucht es keinen Beweis, daß unsere Anschauung von Gott keine andere als die von Johannes am zentralsten mit den Sätzen πνεῦμα ὁ θεός, θεὸς ἀγάπη bezeichnete biblische Anschauung ist.

## 5. Die Stellung der außerchristlichen Religionen und Philosophien zu der gegebenen Grundanschauung vom Menschen und von Gott.

Die Forderung, welche durch die religiöse Erfahrung an die Erkenntnis Gottes und des Menschen gestellt ist, befriedigen die außerchristlichen Anschauungen nicht.

*1.* Was die Genesis der Religion betrifft, so stehen unserer Anschauung einesteils diejenigen gegenüber, welche, den Inhalt der Religion, Gott selbst leugnend (s. Nr. 2), die nun eben einmal vorhandene Religion für bloße Selbsttäuschung, etwa ein Fündlein des Egoismus, der sich selbst, den idealisierten Gattungsbegriff des Menschen als das Höchste setzt (Feuerbach), oder für Priesterbetrug, Staatsmänner-Erfindung, oder für phantastische Menschenvergötterung (Euhemerismus) erklären u. dgl. Diesen Ansichten gegenüber gilt das unter Nr. 2 gegen den Atheismus zu Sagende, sowie die einfache Wahrheit, daß es nichts weniger als menschenwürdig ist, das Höchste, was die Menschheit, auch in ihren größten Geistern kennt, aus Narrheit oder Gemeinheit abzuleiten. Anderenteils weisen wir diejenigen Erklärungen ab, welche im Entstehungsprozeß der Religion den entscheidenden Nachdruck auf die subjektive Seite legen, auf das menschliche Vorstellen und Denken oder

auf die Gesamtentwicklung eines Volks, zuletzt der Menschheit u. s. w., worüber die objektive Seite, die Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung, mehr oder weniger zurückgestellt wird. Hier sind ganz verschiedene Arten von Ansichten vorhanden. Bei Hegel ist das Subjektive das Objektive selbst, d. h. das Denken des Göttlichen von seiten der Menschheit ist das sich selbst verwirklichen Gottes (der Idee). Das aber, was man gewöhnlich „Religion“ nennt, gehört nur der niederen Stufe der „Vorstellung“ an. Die Bedeutung der subjektiven Entwicklung des Volksbewußtseins aber zusammen mit seiner Kultur überhaupt für das Werden der Religion betonen in unserer Zeit besonders auch diejenigen Anschauungen von der alttestamentlichen Religion, welche (z. B. Stade, Geschichte Israels, S. 407) als den Ausgangspunkt den Animismus, Fetischismus, Totemismus u. dgl. annehmen. Dem halten wir entgegen, daß derartige Quellen natürlich für die Afterreligion (auch im empirischen Volk Israel), nicht aber für die wahre, die Offenbarungsreligion, fließen. In höherer Weise tritt die subjektive Ableitung der Religion in denjenigen modernen Anschauungen hervor, welche — „Offenbarung“ und „Religion“ durchaus als Korrelatbegriffe behandelnd und daher jene für jede (empirisch vorhandene) Religion statuierend — den Gottesgedanken als Resultat des Nachdenkens fassen, wodurch der Mensch — etwa auch durch besondere Naturereignisse dazu getrieben — den Eindruck der Abhängigkeit von der Welt, der Naturmacht u. s. w. ausgleicht mit dem ihm doch innewohnenden Geistesbewußtsein der Freiheit, Erhabenheit, den Eindruck der Endlichkeit mit dem Gefühl des Unendlichen u. s. f. So, in sehr verschiedener Weise, im wesentlichen Lipsius, Biedermann, Ritschl. Dabei kann das einemal mehr das Abhängigkeitsgefühl — was an die alte Ableitung der Religion aus Furcht erinnert —, das anderemal das Freiheitsgefühl in den Vordergrund gestellt werden; jenes in der Schleiermacher'schen, dieses in der Ritschl'schen Schule. Und alle diese Positionen haben, wie wohl aus unserer Darstellung hervorgeht, ihr Recht. Aber mit aller Entschiedenheit verwerfen wir sie, wenn sie als den eigentlichen Ausgangspunkt der Religion nur unser subjektives Erfahren als solches und damit unser „Vorstellen“, „Denken“, unsere „Postulate“ u. s. f. ansehen, statt diese Vorgänge in uns durchaus als die von Gott produzierten (freilich möglicherweise von uns unrichtig vollzogenen) Früchte seiner wirklichen, objektiven Einwirkung auf uns anzuerkennen. Denn ohne letztere Position wäre der Mensch mit seiner Religion wesentlich an sich selbst gewiesen, ebendamit völliger Unsicherheit preisgegeben. Weiteres unten unter Abschn. 6, § 1.

2. Inhaltlich ist der direkte Gegensatz gegen die von uns gegebene Anschauung von Gott der Atheismus, die theoretische Aufstellung und praktische Befolgung des Satzes: es ist kein Gott. Von dem Atheisten wird die oben beschriebene religiöse Erfahrung entweder gar nicht gemacht, resp. geleugnet, oder es wird die religiöse Art der Erklärung derselben als unrichtig statuiert. Der christliche Glaube stellt sich jeder Art von Atheismus mit dem Wort der Bibel gegenüber: die Thoren sprechen „es ist kein Gott“ (Ps. 14, 1). Und die Wahrheit dieses Satzes beweist er a) geschichtlich, einmal mit der Hinweisung auf die durch den consensus gentium erwiesene Notwendigkeit der Religion für jeden Menschen, sodann mit dem Nachweis,

daß die Leugner Gottes faktisch einem andern, von ihnen statuierten Wesen, das sie nur nicht Gott nennen, dieselbe Stellung zuweisen, wie wir dies Gott gegenüber thun. Was das Erste betrifft, so wird gegenwärtig viel verhandelt die Frage, ob Ciceros Satz, daß kein Volk ohne Religion sei, durch die geschichtlichen, paläontologischen und ethnographischen Forschungen als wahr bestätigt sei. Wenn schon die Furcht vor einer geheimen, übersinnlichen Macht irgendwelcher Art, Glaube an Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tod u. s. w. Religion heißen kann, so ist nach Roskoff (gegen Lubbok u. s. w.) diese Frage zu bejahen. In Einzeluntersuchungen des Zustands der Naturvölker bestätigen dies Waiz-Gerland, auch Hellwald, welcher (I, S. 95) sagt: „Bis jetzt sind keine völlig religionslosen Völkerstämme aufgefunden worden.“ Ob auch die prähistorischen Funde der Geologie diesen Satz für die ältesten Menschen bestätigen, darüber ist noch keine Übereinstimmung vorhanden. Der Schluß aber, welchen z. B. auch noch Delitzsch (S. 53) mit Cicero anstellt: de quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est, ist selbstverständlich kein absolut gültiger. Denn den Einwand, es gebe auch allgemein verbreitete Irrtümer, kann man erst von bestimmten Prämissen aus, die nicht jedermann anerkennt, als falsch abweisen. Um so bedeutender fällt der zweite, historische Beweis ins Gewicht, daß alle atheistisch sein wollenden Systeme doch einem obersten Begriff irgend welcher Art die Stellung zuweisen, welche die Religion Gott gibt, sie also eigentlich wider Willen religiös sind. Das unverdächtigste Zeugnis hiefür ist jedenfalls Strauß's bekanntes Diktum: „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Auf die Frage: haben wir noch Religion? antworten wir: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will“ (S. 148). — b) Prinzipiell wird jener Satz teils gerade durch Analyse der religiösen Erfahrung selbst erwiesen, wenn die Schlüsse derselben, also vor allem der auf Gott als logisch richtig und notwendig dargethan sind, teils durch Appell an das Leben, das sich seines spezifischen und höchsten menschlichen Vorrechtes oder Gutes und seiner höchsten menschlichen Aufgabe durch den Atheismus beraubt. Der Atheist verzichtet auf ewiges Leben. Damit ist nun natürlich keine Demonstration seines Irrtums, aber ein argumentum ad hominem gegeben, das so lange, als überhaupt noch die religiöse Anlage nicht tot gemacht ist, seines unmittelbaren Eindrucks nicht verfehlt.

*3.* Aber auch diejenigen Positionen der religiösen Erfahrung, welche eine mit der christlichen streitende Gottesidee proklamieren, befriedigen das in jener liegende Bedürfnis und Recht nicht. — a) Sie alle sind in gewissem Sinn ein Zeugnis für dasselbe; alle Religionen und Religionsphilosophien suchen ein über das Weltleben hinausliegendes Leben und einen Spender eines solchen Lebens den Menschen vorzuführen; und bekanntlich ist die monotheistische Erkenntnis oder wenigstens Ahnung ein Gemeingut der Menschen, selbst im Fetischismus nicht zu verkennen (vgl. z. B. Waitz II, S. 167 ff., vgl. unten Bohner). Alles das nun an solch heidnischen Vorstellungen, was wirklich etwas, seis auch nur ein Minimum von Verlangen und Ahnen von Gottes- und Lebenserschließung, enthält, ist ebenso ein Beweis, weil die Ankündigung und Forderung der im Christentum gegebenen vollen Offenbarung Gottes und seines Lebens, wie jeder Strahl der Morgenröte die Sonne als

vorhanden, den Tag als nahend ausweist. Aber in zweierlei Richtung fehlt es jenen Religionen und Systemen an wirklicher Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch ihre Anschauung von der Gottheit: entweder ist es eine tote, gar nicht lebendige Gottheit, oder es ist eine nicht ewig-lebendige Gottheit, was sie uns vorführen. Was das erstere betrifft, so braucht den heidnischen Religionen gegenüber der uralte Beweis, den z. B. ein Deuterojesaja (44,9 ff.), das Buch der Weisheit (Kap. 13), Paulus (Akt. 17,29) und dann die ganze Reihe der Apologeten geführt hat, daß die Götter der Heiden Nichtse sind, nicht erst wieder angetreten zu werden. Nur muß in unserer Zeit sonderlich betont werden, daß dieser Nachweis gegen jede, auch diejenige für christlich sich ausgebende Gottesidee gilt, welche bloßes Produkt menschlicher Vorstellung, Phantasie, Spekulation u. s. w. ist, statt nur Reflex zu sein der eigenen, wirklichen, lebendigen Selbstbezeugung Gottes (vgl. oben Nr. 1). Die Götter der von diesem Kanon sich entbindenden Religionsphilosophien, christlicher und unchristlicher, sind ebenso tot, wie die Götzen der Heidenvölker. Wenn Gott ein abstrakter Begriff ist, seis ein X, das man τὸ ὄν nennt (Alexandrinismus), seis die absolute Idee (Hegel), seis das Universum (Spinoza), seis das Unbewußte (Hartmann) u. s. w., was hilft uns Menschenkindern, die wir Leben, konkretes, volles Leben begehren, ein Abstraktum? — b) Aber es sei, daß nichtchristliche Religionen und Religionsphilosophien uns einen lebendigen Gott vorzuführen suchen, sie bleiben in der Diesseitigkeit hängen. Auch das Universum, auch die natura naturans Spinozas u. s. w. kann ihrem Begriff nach nicht über die Natur, über den Kronos, der seine eigenen Kinder frißt, jetzt physikalisch-chemikalischer Prozeß (Häckel u. a.) genannt, erheben. Und Strauß's Inbegriff aller Religion nach dem neuen Glauben, „daß alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht" (a. O. S. 249), ist bei dem Begriff Gottes = Universum eine mehr als handgreifliche contradictio in adjecto, ganz ebenso, wie sein Inbegriff aller Moral „Vergiß nicht, daß du Mensch, kein bloßes Naturwesen bist" u. s. w. Es hat noch kein dezidierter Unchrist der Notwendigkeit, dies zu vergessen, Widerstand geleistet. Und der letzte Erweis der christlichen Gottesanschauung ist auch an diesem Punkt ein argumentum ad hominem; es ist der Aufruf an jedermann, außerhalb der Christusgemeinde Menschen vorzuführen, welche ewiges Leben in ihrem Gott oder Nichtgott zu haben kühnlich behaupten können, und zwar deswegen es können, weil es Realität bei ihnen ist. Auch der Nichtchrist, wie der Atheist, verzichtet, wenn er anders klar, entschieden und ehrlich ist, auf ewiges Leben; oder er sucht Ersatz für das, was ihm der nicht vorhandene Glaube nicht bietet, im Aberglauben. Die modernen Erfahrungen zeigen in erschreckender Weise, wie Unglaube und Aberglaube immer, auch bei den Höchstgebildeten, Hand in Hand geht; vgl. Spiritismus u. s. w.

4. Denn, wie seine Anschauung von Gott, so bietet die Anschauung des Nichtchristen vom Menschen, überhaupt von der Welt und ihrem Verhältnis zu Gott, keinen Raum für jene Grundforderung der religiösen Erfahrung. Nach christlicher Anschauung ist der Mensch, weil in seinem Geistwesen Bild Gottes, Herr und Zentrum der Schöpfung. Auf ihn, d. h. auf die Effektuierung des von der religiösen Erfahrung geforderten Verhältnisses

zu Gott zielt Schöpfung und Regierung der Welt hin, die Ätiologie ist der Teleologie dienstbar. Eben darin liegt, einmal, daß der Gott, der dieses Ziel setzt und verfolgt, frei ist, auch gegenüber seiner Schöpfung, und das beweist er im Wunder; sodann daß der Mensch, welchen Gott zu diesem Ziel führen will, frei ist, auch gegenüber Gott, und dies beweist er in der Sünde. Aber erreicht wird jenes Ziel trotz der Sünde, die nur den Weg zum Ziel hin modifizieren konnte, in Christo.

a) Der Mensch. Die nichtchristliche Anschauung degradiert den Menschen. Die heidnischen Religionen bringen es zu keiner einheitlichen Zusammennahme der beiden Angesichter, die der Mensch bietet. Sie ahnen den Göttersohn, und jenes τοῦ γὰρ καί γένος ἐσμέν (Akt. 17, 28) drückt den wahren Kern verschiedener Mythologien, wie sie nicht bloß bei den Hellenen sich finden, aus. Aber die eigentliche Mutter der Menschen ist doch die Gäa; und wenn auch die Götter selbst so ganz irdische, sinnliche, ja gemeine Züge an sich tragen, ists dann ein Wunder, wenn das Menschenbild, bis zu den Heroen hinauf, höchstens entweder die verzerrten Züge des vergeblichen, prometheischen Kampfes um das Selbst-Gott-sein-wollen oder die bloß formelle, den inneren Tod verhehlende Vollendung der Schönheit an sich trägt? In einem Streben, das manche modernen Nachfolger beschämt, müht sich die alte Philosophie ab, den Gottesadel des Menschen zu finden und zu verwirklichen; aber das lösende Wort der ewigen Lebensbestimmung, geschweige Lebenserreichung, wird nicht gesprochen. Ja, das Schönste, was sie hoffen kann, sind irdische oder irdisch geartete Utopien, und ihr Ende ist entweder der menschenvergötternde, aber in Selbstmord die letzte Befreiung suchende Stolz (Stoa) oder die pessimistische, dabei aber im Fleisch ihr Genüge suchende Verzweiflung. Die moderne Philosophie aber, soweit sie nicht vom Christentum ihr bestes entlehnt, endigt in der Vertierung des Menschen oder im Pessimismus, in der sein sollenden Seligkeit oder dem Nichts des buddhistischen Nirvana (vgl. Kaftan, Wahrheit &c., S. 513 ff.). Und dazu soll der Mensch da sein! Das heißt ja nicht bloß auf ewiges, sondern auf das Leben überhaupt verzichten!

b) Die Weltanschauung. Wo diese nicht wesentlich von christlichen Ideen bestimmt ist, muß der Ätiologismus siegen über den Teleologismus. In den vorchristlichen Religionen und teilweise auch Philosophien konnte beides noch zusammensein; hat doch keine derselben, nicht einmal ein Plato oder Aristoteles, den Dualismus, nenne man ihn den von Geist und Natur oder Kraft und Stoff, Welt und Gott u. s. w., überwunden. Daher sind auch für die heidnischen Religionen die Wunder etwas Selbstverständliches, in ihnen hilft gleichsam die Teleologie der Ätiologie nach. Aber eine einheitliche Anschauung von Natur und Geschichte, von der großen Bewegung des All nach Einem Ziel hin, wird nicht erreicht. Und so fehlt eben wieder der Ruhepunkt, in welchem der zwischen jene dualistischen Mächte hineingestellte Mensch sich selbst, weil sich in dem Gott des Alls, hätte. Und wo bis heute jener Dualismus nicht überwunden ist, wo, so oder anders (wie meist in der modernliberalen, oft auch in der Vermittlungstheologie) Halbpart gemacht wird zwischen einer Weltanschauung, für welche ätiologisch das sogenannte Naturgesetz Gott ist, und einer Menschenanschauung, die auf der Teleologie und

Theologie ruht, da fehlt Erkenntnis und Darbietung vollen, ganzen **Lebens** für den Menschen, der nun ebeneinmal ebenso Erdengeschöpf, wie **Himmelskind** ist, der daher auch die ganze Erde, die ganze Welt unter **den Kategorien** anschauen **muß**, die sein, des Erdenherrn, Leben beherrschen. Konsequent ist nur einesteils ein Ätiologismus, für welchen die teleologische Weltbetrachtung bloßer Schein ist — seine religiöse Seite ist, kurz gesagt, der **Illusionismus** (**Hartmann**), also eben wieder der Verzicht auf Leben im Vollsinn des Worts —, anderenteils ein Teleologismus, für welchen die Ätiologie Mittel zum Zweck ist, nämlich zum Zweck der **Lebenserschließung** durch Lebensprozeß. Und das ist die christliche Anschauung.

## 6. Die wichtigsten Einzelfragen aus der Lehre von Gott und Mensch.

### I. Die Lehre von der Gotteserkenntnis.

*1.* Aus dem Bisherigen geht schon hervor und wird unten (V.) noch mehr deutlich werden, wie wir zu der Anschauung von einer **angeborenen Idee Gottes** (**Cartesius**) oder zu der von den orthodoxen Dogmatikern gelehrten cognitio Dei insita et implantata, qua homo ex principiis secum natis tanquam imaginis divinae ruderibus quibusdam et reliquiis sine discursu et mentis operatione Deum cognoscit (**Quenstedt**) stehen. Eine wirkliche **Erkenntnis** Gottes kraft angeborener Ideen gibt es nicht, wohl aber eine angeborene Fähigkeit und einen Drang, Gott zu erkennen; und diesem Drang kommt Gott durch seine Selbstbezeugung entgegen.

*2.* Die sogenannten **Beweise für Gottes Dasein.** Den Angriffen auf diese, wie sie für immer klassisch von **Kant** vollzogen worden sind, ist ohne weiteres zuzugeben, daß diese Beweise, wenn sie wirklich als demonstrativ zwingende Schlüsse behandelt werden, einen saltus in demonstrando oder, von anderer Seite aus angesehen, eine petitio principii enthalten. Richtig gefaßt, sind dieselben vielmehr nur die auf den unmittelbaren Lebenseindruck von Gott folgenden, reflexionsmäßigen Auseinanderlegungen der verschiedenen Seiten, nach welchen hin Gott sich selbst dem Subjekt kundthut. Jenen *ἔλεγχος* Hebr. 11,1, den Eindruck, womit die Welt der *πράγματα οὐ βλεπόμενα* und ihr Herr mich von sich selbst zwingend überführt, verarbeite ich in Schlußsätze, womit ich meinem Verstand dieses Überführtsein als auch logisch notwendig darthue; **logisch** notwendig ist es aber nur für mich, den durch Lebenseindruck überführten, nicht für einen des letzteren entbehrenden. Nur behaupten wir, es gibt keinen echten Menschen, bei welchem nicht etwas von diesem Eindruck vorhanden ist; ja die, die dies leugnen, haben bereits durch anderweitigen Willens- und dem folgenden Erkenntnisakt jenes Eindrucks sich entschlagen. Und insofern allerdings beanspruchen wir indirekt allgemeine Anerkennung jener Beweise. Sodann war es ein Mangel der früheren Art, wie die Beweise gehandhabt wurden, daß sie nur für das abstrakte, formale **Daß** des Seins Gottes in Anspruch genommen wurden, während sie offenbar eine stufenmäßig aufschreitende Auseinanderlegung des **Was** oder **Wie**, nach welchen Seiten, mit welcher Art von Kundgebung seiner selbst Gott hier auftritt, enthalten. Klassisch hat dies neuestens **Dorner** (I, S. 192 ff.) nachgewiesen. — Für die Apologetik enthalten nach dem Gesagten die Beweise,

richtig gehandhabt, ein argumentum ad hominem, einen Appell an jenen Gotteseindruck, welchen der noch nicht durch künstliche Reflexion blasierte und durch weltmäßiges Wollen stumpf gewordene ehrliche, einfache Sinn des Menschen erhalten haben muß. Und zwar dies einesteils so, daß sein Geist unabweislich genötigt ist, für das Sein des All eine über diesem stehende Kausalität zu statuieren (kosmologischer Beweis), anderenteils die Anordnung der Welt nach Zwecken, namentlich in ihrem stufenmäßigen Aufschritt vom Niedereren zum Höheren und Höchsten aus einer zwecksetzenden höchsten Persönlichkeit — denn ein zwecksetzendes Unbewußtes (Hartmann) ist offenbare contradictio in adjecto — herzuleiten (teleologischer Beweis), ferner besonders die moralische Weltordnung, wie sie im großen ganzen durch die Geschichte, im einzelnen Menschenleben hauptsächlich durch das Gewissen bezeugt ist, für das Werk eines höchsten, gerechten Gesetzgebers und Richters zu erklären (moralischer Beweis), endlich das Geistesleben des Menschen mit seinem, die Welt ebenso umfassenden, wie weit überschreitenden Denken (und Wollen), namentlich mit seiner wesentlichen Nötigung zur Setzung einer höchsten Einheit, als geschöpfliches Abbild des absoluten Geistes zu erfassen (ontologischer, besser pneumatischer Beweis).

*3.* Die Frage, welche Kant speziell gegenüber den Gottesweisen gestellt hat, ruht zuletzt auf der allgemeinen, fundamentalen Prinzipienfrage, ob unsrem Gotteserkennen überhaupt objektive Bedeutung zukomme. Und dies wieder ist nur die auf die Theologie angewandte Grundfrage aller Erkenntnistheorie und Metaphysik über die Objektivität alles Erkennens und über „das Ding an sich". Es wäre eine Anmaßung der Apologetik, wenn sie meinen würde, das Erkenntnisproblem überhaupt lösen zu sollen und zu können; und noch weniger steht es so, daß die Gewißheit unseres Gottesglaubens von solchen philosophischen Untersuchungen abhängt. Umgehen aber kann die Apologetik die Frage über die Objektivität der Gotteserkenntnis schon deswegen nicht, weil die liberale moderne Theologie großenteils dieselbe verneint, resp. für irrelevant erklärt; vgl. besonders Stählins Ausführungen in seiner Schrift „Kant, Lotze, Ritschl" (s. o. Lit.Verz.) Und dies muß sie thun deswegen, weil sie bloß eine subjektive Genesis der Religion, der Gottesidee kennt; s. oben unter Abschn. 5, 1 (S. 272) über Biedermann, Lipsius, die Ritschl'sche Schule u. s. f. Wenn nach Lipsius u. a. das Gotteserkennen wesentlich Selbsterkennen des Menschen ist, so ist der Gott, den ich glaube und anbete, eben nur der für mich und in mir seiende Gott, und sein „an sich sein" ist eine die Religion und Theologie gar nicht berührende Sache. Auch Kaftan streitet zwar (Wesen, 2. A., S. 135 ff.) gegen Lipsius und erklärt: „der Gegenstand des religiösen Erkennens ist der allerobjektivste, den es gibt". Aber warum? weil das Interesse, das der religiöse Gegenstand, Gott, für mich hat, das allerstärkste denkbare ist, das des Lebens, weil das Werturteil, auf welchem diese Erkenntnis ruht, ein absolut unentbehrliches für mich ist; vgl. vollends K.s Ausführungen in „Glaube und Dogma". So ist auch für Kaftan das religiöse Erkennen kein objektives nach Art des objektiven Welterkennens, sondern „durch und durch subjektiv bedingt", weil durchaus durch die Gefühle des Menschen produziert. Und die letzte Konsequenz ist die „doppelte Wahrheit", vgl. oben S. 252 f. u. 228.

— So weit es sich nun in dieser Frage um die Genesis der Religion selbst handelt, glauben wir schon oben das Nötige gesagt zu haben. Was aber die Objektivität des Gotterkennens betrifft, so ist es jedenfalls ganz unrichtig, in dieser Beziehung das religiöse und das nichtreligiöse Gebiet dualistisch zu scheiden, das Erkennen auf jenem und auf diesem Gebiet als zwei völlig verschiedene Arten von Erkennen hinzustellen. Das letztere ist um kein Jota objektiver als das erstere, Werturteile und Seinsurteile sind dort, so gut wie hier, in- und untereinander. Was für das Welterkennen gilt, gilt auch für das Gotteserkennen, wenn man nicht materialistisch die sinnliche Erfahrung für die einzig reelle erklären will. Nun steht auf dem Gebiet der irdischen Erfahrung und Erkenntnis die Nötigung zur Statuierung eines objektiven, außer uns vorhandenen Seins, eines „Ding an sich" in geradem Verhältnis zu der Unmittelbarkeit eines auf uns, ohne uns, ja wider uns hervorgebrachten Eindrucks; vgl. Kaftan, Wahrheit &c., S. 276. Den letzten Grund desselben für ein selbst bloß subjektiv vorhandenes im Sinn des subjektiven Idealismus zu erklären, ist dann einfach Thorheit, wenn dieses Urteil selbst objektive Geltung, nicht bloß den Wert einer erkenntnis-theoretischen Methode haben soll. Alle Erkenntnis ist (vgl. Steude, S. 253 ff.) der Reflex eines Eindrucks, den ich empfangen habe, und ist als solcher beides, subjektiv und objektiv; subjektiv, weil Tönen des kunstreichen, vielstimmigen, aber einheitlich gestimmten Instruments, das Ich bin mit dem Apparat meiner sinnlichen und geistigen Ausstattung; objektiv, weil dieses Tönen durch einen in dieses Instrument fahrenden Wind, eine in es greifende Hand hervorgerufen, weil es nur die Antwort ist auf einen auf mich gemachten Eindruck. Ganz so bei der Gotteserkenntnis. Natürlich ist die Vorstellung, der Gedanke, die Idee, in welcher ich den Gotteseindruck mittelbar reflektiere, ja ausspinne und festhalte, seine Konsequenzen ziehe, ja sogar auch das Bild, in welchem dieser mich tangierende Gott unmittelbar vor mich hintritt, subjektiv bestimmt und subjektiv geartet; übrigens auch hier kann der Reflex und die Reproduktion der Objektivität sich mehr oder weniger nähern, je treuer sie den Eindruck wiedergibt oder nicht. Aber der diesen Eindruck unmittelbar hervorrufende Gott selbst ist doch nicht bloß subjektiv vorhanden. Damit, daß das Auge sonnenhaft ist und sein muß, wenn es den Lichtkörper in sich aufnehmen und reflektieren soll, ist doch nicht gesagt, daß der in es hineinscheinende Lichtkörper selbst bloß im Auge vorhanden ist, und ist auch nicht gesagt, daß sein Wiederschein — es ist ja ein Widerschein — nicht, jetzt mehr, jetzt weniger, Abglanz des Urbilds, der Sache selbst ist. Damit daß unsere Gotteserkenntnis subjektiv bedingt und geartet ist, ist sie selbst nicht rein subjektiv; aber möglich ist ein Fluktuieren zwischen einem Maximum und Minimum eines, dem Sein Gottes entsprechenden Charakters derselben, d. h. von Objektivität. Und das Maß der Objektivität wird ebenso von der Sonnenhaftigkeit unseres Auges, als davon abhängen, ob es wirklich die Sonne ist, die sich in ihm gespiegelt hat. Weiteres in der Lehre von der Offenbarung, Abschn. 9, II (vgl. auch schon S. 269 f.). So viel steht fest: eine bloße Statuierung reiner Subjektivität aller Gotteserkenntnis ist völlig im Widerspruch mit der von uns in Abschn. 4 beschriebenen religiösen Erfahrung; zu ihrem Wesen gehört es, daß ich gezwungen bin, Gott als auf mich

wirkend, eo ipso als von mir verschieden, außer mir, an sich seiend zu setzen. Und nicht irrelevant für die Religion und ihre Wissenschaft ist es, ob der Gott, den ich mir denke, der Gott ist, der er ist; sondern verzweifeln muß der Mensch in dem Grad, als er die Diskrepanz des von ihm gedachten und des wirklichen Gottes fürchten, ahnen, ja gar derselben gewiß werden muß.

## II. Das Wesen Gottes.

*1.* Sache der Dogmatik ist es, die biblische Bestimmung *θεὸς τὸ πνεῦμα*, worin nach unsrer Ansicht auch das *θεὸς ἡ ἀγάπη* liegt, nach ihren Einzelnmomenten auseinanderzulegen. Die Apologetik als solche hat zu zeigen, daß jede deistische absolute Scheidung Gottes von der Welt und jede pantheistische, seis spiritualistische (akosmistische), seis materialistische (pankosmistische) Aufhebung Gottes in die Welt oder der Welt in Gott dem Lebens-, vollends ewigen Lebensbedürfnis des Menschen kein Genüge thut; vgl. oben Abschn. 5, 3. Leben hat der die Ewigkeit im Herzen tragende Mensch nur in dem Gott, der überhaupt und für das All die Quelle des Lebens ist. Und das ist Gott nicht, wenn er nicht substantiell dem All innewohnt, aber auch nicht, wenn die Lebensquelle und das von ihr produzierte Leben, die von ihr gleichsam bewässerten und befruchteten Auen und Pflanzen und Früchte, identisch sind. Schon Athanasius (s. oben S. 229) hat gezeigt, daß die Erhebung des Universum zum Gott ein Widerspruch in sich selbst ist. Noch mehr, unser Wesen postuliert nun einmal mit absolut zwingender, logischer, wie moralischer Nötigung ein Leben, welches als ewiges spezifisch verschieden ist von dem, das die Welt lebt und auch wir als Teil der Welt leben. Das kann kein pantheistisch, sondern nur ein theistisch gedachter Gott uns bieten, d. h. ein Gott, dessen Wesen wir uns in göttlicher, absoluter Weise so denken, wie unser eigenstes innerstes Wesen ist, d. h. als Geist, als reales und konkretes Ich = Einheit von Denken, Wollen, Sein. Und ebenso müssen wir sein Verhältnis zur Welt uns in göttlicher, absoluter Weise so denken, wie unsres Geistes Verhältnis zum Nicht-Ich, d. h. einesteils als absolut wollendes (und das heißt: schaffendes), andernteils als absolut erkennendes, aber mit all diesem Ponieren der Welt doch sich über ihr ponierendes und sein selbst absolut genießendes Leben. Da unser Geist das Höchste ist, was wir in der Welt kennen, so ist es uns absolut unmöglich, anders als durch Analogie mit diesem, via eminentiae et negationis Gott zu denken, d. h. die von seiner Selbstbezeugung oder Offenbarung uns gegebenen Eindrücke und Data reflektierend zu verarbeiten. Der Inadäquatheit dieser so gewonnenen Erkenntnisse bleiben wir uns bewußt, ihr Wert aber ist und bleibt die solchergestalt klar gemachte Lebensbeziehung Gottes zu uns.

Eine besondere Beleuchtung des Gesagten, aber auch eine Schwierigkeit liegt in der Frage über das Gebet zu Gott. Auf der einen Seite steht fest: nur zu einem theistisch gedachten Gott kann ich beten. Denn das ist nur möglich, wo ein Ich dem Ich naht. Und wer nicht betet, vielleicht weil seine Weltanschauung ihm das unmöglich zu machen scheint, den können wir, ja der muß sich selbst nur für einen armen Menschen erklären; er verzichtet auf das Höchste, was ein Mensch hat, auf den persönlichen Verkehr mit dem ewigen Gott, dessen der Beter nicht, wie Kant gemeint hat, sich schämt, den

er aber als sein innerstes Heiligtum auch nicht von Andern entweiht sehen will (vgl. Burk in dem unten angef. Vortrag). Und praktisch, so recht ad hominem gewendet, sagen wir: es ist keiner, dem nicht entweder die Not schon Gebete ausgepreßt oder der nicht in begeisterten Momenten der zentralen Lebenserfahrung etwa Apostrophen an die Natur, an das Universum, an den Genius, an die Tugend oder Pflicht (Kant) u. s. w. gethan hat, welche, wenn sie überhaupt einen Sinn hatten, wider Willen geschehene Gebete, von Gott ihm abgenötigte Bekenntnisse zu Gott, Beweise für Gott und sein Verhältnis zu uns waren. Das ist jenes Tertullianische Testimonium animae (s. o. S. 222). — Auf der andern Seite aber wird gerade, je fundamentaler die Bedeutung des Gebets ist, um so mehr demselben die eigentliche Berechtigung abgesprochen und selbst von Theisten wenigstens für das Bittgebet eine große Schwierigkeit in dem für dieses notwendigen Gedanken gefunden, daß dadurch ein wirkliches Einwirken des Menschen auf Gott und ein wirkliches sich bestimmen, ja „überwinden" (Gen. 32, 26 ff.) lassen Gottes vom Menschen angenommen werden solle. Und angesichts der modernen Weltanschauung, welche das unmöglich machen soll, werden Sätze aufgestellt, wie, daß das Bittgebet eigentlich nur eine Abart des Dankgebets sei (Ritschl, Unterricht 2c., 3. A. S. 73, vgl. aber auch S. 52), oder das Gebet nur ein Mittel, den eigenen Willen Gott unterzuordnen, durchaus nicht ein Mittel, um auf Gott einzuwirken (Kaftan, Wesen 2. A. S. 434), oder das Einzelngebet nur als die Äußerung des allgemeinen Habitus des Glaubens-Lebens in Gott = Verkehrs mit Gott, nicht als bittendes Einwirkenwollen auf Gott berechtigt (Herrmann, Verkehr S. 150). Alle diese, im wesentlichen schon von Schleiermacher (Glaubensl. II, S. 476) vorgetragenen Sätze haben zwar ein sehr relatives Recht insofern, als sie gegenüber extremen Übertreibungen ein richtiges Moment hervorheben, müssen aber im wesentlichen abgewiesen werden. Der biblischen Anschauung und der Erfahrung aller Beter widerspricht es, wenn man, direkt oder indirekt, ganz oder teilweise das Bittgebet, speziell das Bitten um Irdisches, ebenso die Möglichkeit und faktische Wirklichkeit der Erhörung und Gewährung solchen Bittens anzweifelt, also, ganz konkret geredet, es teils für sachlich unmöglich erklärt, daß Gott eben um des Gebets willen etwas thut, teils es religiös-sittlich verwirft, auf Gott zu solchem Zweck wirken zu wollen. Solche Anschauung ist nicht die der Bibel. Als ob Jesus in Gethsemane bloß erklärt hätte: dein Wille geschehe! als ob er nicht allen Ernstes gebeten hätte: nimm den Kelch von mir! Ebenso Paulus 2 Kor. 12, 8 und alle Beter! Als ob ein Dankgebet (dieses Wort im engeren Sinn, also nicht = Lob oder Preis Gottes im allgemeinen genommen) eigentlich einen Sinn hätte, wenn's kein Bittgebet gäbe! Für das, was kraft ewig feststehender Naturordnung geschieht, dankt niemand! Die Schwierigkeit der Sache aber, besonders die Frage, wie das sich bestimmen lassen Gottes durch ein einzelnes Gebet und dementsprechendes Eingreifen zusammenzudenken ist mit dem allgemeinen, durch die sonstigen Zwecke Gottes, resp. dem naturgesetzlichen Zusammenhang bestimmten Walten, ist ganz ähnlich zu beantworten, wie die betreffende Frage beim Wunder, s. u. Vgl. zum ganzen auch die unten genannten Vorträge von Burk und Kähler, auch Monrad (s. u.) S. 209 ff.

2. Die vorhin beim Gebet besprochene Schwierigkeit hängt unmittelbar

mit andern Schwierigkeiten der theistischen Gottesanschauung zusammen, über welche wir nicht so leicht, wie manche, wegzugehen vermögen. — a) Beten kann ich nur zu einem persönlichen Gott. Nun wird immer neu wiederholt der Einwand Spinozas u. a., betreffend die Persönlichkeit Gottes, daß Selbstbewußtsein eine Schranke sei, also dem Absoluten nicht zugeschrieben werden könne. Dies hat nun natürlich für den, der schon und zwar biblisch glaubt, gar kein Gewicht; er weiß ja: Gott hat mit Menschen geredet und sich geoffenbart als Person gegenüber Personen, und wir haben unsern Gottesbegriff erst zu bilden nach Gottes Selbstbezeugung. Für den aber, der nicht also steht, läßt sich jener Einwand denn doch nicht so leichthin als „eitel Dunst und Blendwerk" abfertigen, wie Ebrard thut (Apol. I, 187). Es ist nun einmal unleugbar, daß für unsere Erfahrung nur beschränkte selbstbewußte Wesen existieren, daß dem Ich so, wie wir es kennen, immer Schranke anhaftet. Und wieder wird niemand leugnen, daß der Gott, der in der Bibel als Ich redet, da wo er dies thut, eben in die Schranken des räumlich-zeitlichen Seins eingegangen ist. Bei der Frage über die Persönlichkeit als Wesen Gottes aber handelt es sich um sein An-sich-sein. Und wenn wir nüchtern urteilen, können wir nur, wie oben geschehen, sagen: Gott ist das in absoluter Weise, was wir in beschränkter Weise als Persönlichkeiten sind. Aber gerade damit geben wir auch zu, daß es ein unsrem logischen Ermessen sich entziehender, obgleich für uns ebenso logisch, wie praktisch notwendiger Begriff ist, der einer absoluten Persönlichkeit. Von der andern Seite aber erwarten wir das ebenso unumwundene Geständnis, daß sie auch nicht die logische Unmöglichkeit für etwas nachweisen kann, was seinem Begriff nach den unsrer irdischen Erfahrung entsprechenden Kategorien sich entzieht. Der entscheidende Grund aber, warum wir die Persönlichkeit Gottes unentrückt festhalten, ist freilich der aufgezeigte religiös-praktische; vgl. auch Ritschl gegen Strauß, in Rechtf. u. Verf. III[1], 197 ff.

b) Ganz oder noch mehr gilt das Gesagte für die Trinitätslehre. Die Dogmatik soll ehrlich gestehen, daß sie ohne das Neue Testament und die durch die Geschichte notwendig gewordene Weiterbildung der Andeutungen desselben niemals auf die kirchliche Trinitätslehre gekommen wäre, und daß alle Darstellungen einer logisch-spekulativen Konstruktion der ontologischen Trinität von Augustin (vgl. S. 226. 231) bis auf Dorner (Glaubenslehre I. 395 ff.) bloße Versuche sind, die geoffenbarte und von uns kraft Autorität geglaubte Anschauung hintendrein im Reflexionsprozeß zu verarbeiten. Und ob diese Versuche geglückt sind, ist eine große Frage; namentlich scheint es uns, als sei es noch keinem gelungen, auf solche Weise die Eigenpersönlichkeit des heiligen Geistes wirklich zu beweisen. Vollends der bloße Nachweis des non contra, obgleich supra rationem, wie ihn besonders die katholische Apologetik liebt, kann nicht genügen. Ebendamit ist aber klar, daß die kirchliche Trinitätslehre als solche nicht der Apologetik zu verteidigen obliegt. Was für sie von der ökonomischen Trinität unmittelbare Bedeutung hat, wird im folgenden, besonders in der Christologie sich zeigen. Die ontologische Trinitätslehre ist für die Apologetik nur indirekt von Wert, teils als das allerdings notwendige Unternehmen der Dogmatik, der ökonomischen eine feste, reale Basis in Gottes Wesen zu geben,

teils weil durch sie die absolut erhabene, in sich selbst ewig vollendete Lebensbewegung Gottes vorzuführen versucht, also gegenüber allen Vermischungen von Gott und Welt (vgl. auch § 3 „ewige Schöpfung") die absolute Selbstgenügsamkeit Gottes — gewiß ein religiös hochwichtiger Gedanke — besonders klar herausgestellt wird. — Die Gegner dieser Lehre aber sollten vor allem bedenken, daß die Kirche selbst niemals das Inconcinne der Kategorien dreier Personen in Einem Wesen verkannt hat. Und mit so wohlfeilem Gerede oder gar Gespötte über die Ungereimtheit einer Dreiheit, die Einheit ist, sollte man die Versuche der größten Geister, das Geheimnis des göttlichen Lebens anschaulich zu machen, nicht abfertigen, wie es oft geschieht (vgl. oben die Dogmatik, S. 94 ff.).

## II. Das Verhältnis Gottes zur Welt.

*1.* Allgemeines. Von jeher ist in diesem Lehrstück die Aufgabe und die Schwierigkeit der Apologie gefunden worden in der Ausgleichung der biblischen Weltanschauung, wie sie hauptsächlich in der Lehre von der Schöpfung und vom Wunder hervortritt, mit den wirklichen oder sein sollenden Resultaten der weltlichen Wissenschaft, besonders der Naturwissenschaft. Diejenige Wendung nun, welche die Apologetik in neuester Zeit gemacht hat (s. o. S. 251 ff.), glaubt diese ganze Schwierigkeit, resp. Aufgabe einfach als nicht vorhanden dekretieren zu dürfen. In allen Tonarten hört man es sagen: zwischen weltlicher Wissenschaft, namentlich Naturwissenschaft und Theologie existiert überhaupt keine Möglichkeit des Zwiespalts; „eine Vergleichung von Resultaten des wissenschaftlichen Naturerkennens und von christlichen Glaubenssätzen ist einfach gegenstandslos", sagt z. B. Kaftan (Wesen 2. A. S. 218, vgl. 420 ff.). Man darf aber nur an die Fragen des Lebens Jesu, die jungfräuliche Geburt, Wunder wie Totenauferweckung, besonders Auferstehung Christi u. dgl. erinnern — Thatsachen, welche die Kirche aller Zeiten für fundamental erklärt hat und welche als solche für religiös gleichgiltig zu erklären einfach die Aufrichtung eines neuen Glaubens bedeutet —, so ist klar, wie wenig die auf kirchlichem Boden stehende Apologetik jene bequeme Aushilfe aus der Schwierigkeit annehmen kann. Nun ist selbstverständlich zu unterscheiden einerseits zwischen den rein objektiven, sicheren, thatsächlichen Erfunden der weltlichen Wissenschaft und den darauf gebauten allgemeinen, mehr oder weniger philosophischen Schlüssen, anderenteils zwischen dem jeweiligen technischen, wissenschaftlichen oder fachmäßigen Erkennen und Darstellen und der eigentlichen Sache, resp. Wahrheit, die dargestellt werden soll. In ersterer Beziehung hat die Theologie z. B. gar nichts zu thun mit der Naturwissenschaft, wenn etwa diese den Satz aufstellt, daß nach ihren Beobachtungen, soweit sie weiß, noch kein wirklich Toter auferstanden ist. Macht sie aber daraus den Schluß: also kann kein Toter auferstehen, also ist auch Christus nicht auferstanden, so muß die Theologie ein Veto einlegen. In zweiter Beziehung gilt: die Art und Weise, wie z. B. der biblische Schöpfungsbericht die Vorgänge darstellt, namentlich sofern physikalische, astronomische, geologische, kurz fachliche Kenntnisse in Betracht kommen, können wir gegenüber den fortgeschrittenen Erkenntnissen unsrer Zeit preisgeben; oder: die Widersprüche unter den Berichten über die Auferstehung Christi, wie sie

aus verschiedenen historischen Kenntnissen der Referenten, resp. ihren Quellen resultieren, können wir ruhig als ungelöst zugeben. Aber die Sache, das Faktum der Schöpfung (s. u.), der Auferstehung u. s. w. lassen wir uns nicht antasten. Man sage uns nicht, wie jene modern liberale Apologetik von der „doppelten Wahrheit" aus (vgl. oben Häring) gern die Sache darstellt: diese Beispiele beweisen gerade, daß die beiderseitigen Gebiete, das des objektiven Naturerkennens oder der bloß wissenschaftlichen Geschichtserforschung, Quellenkritik u. s. w. und das der religiösen Wahrheit einander nichts angehen, daß also die erstere Wissenschaft einen Übergriff begeht, wenn sie z. B. betreffend die Auferstehung Christi jenen Schluß macht. Das ist nicht richtig, die weltliche Wissenschaft muß mit Induktionsschlüssen operieren, und die modern liberale Theologie zeigt damit, daß sie die reale leibliche Auferstehung Christi preisgibt, ihre respektsvolle Anerkennung dieses weltlich wissenschaftlichen Verfahrens. Nein, in vielen, aber nicht in allen Fällen, nicht überhaupt und an sich ist jene äußerliche Scheidung der Gebiete möglich. Und, wie früher gezeigt (vgl. S. 254), die Theologie kann unmöglich darauf verzichten, denjenigen Sätzen, die sie von der Bibel (vor allem ihrem consensus) und der religiösen Erfahrung aus aufstellen muß — deren sind aber allerdings weniger als die ältere Theologie gemeint hat — auch die Giltigkeit objektiver Erkenntnisse zu vindizieren. Und so wird jene Aufgabe der Apologetik, ob auch in anderer Art und in vermindertem Umfang, immer bleiben. Ja immer mehr zeigt sich klar, daß selbst an unbedeutenden Fragepunkten möglicherweise der zentrale Gegensatz der Gesamtweltanschauung hervortritt, der der Diesseitigkeit und Jenseitigkeit u. s. w. und sobald und soweit dieser Nerv berührt wird, muß der Christ aufs empfindlichste reagieren.

2. In der Lehre von der Schöpfung findet das Gesagte in folgender Weise spezielle Anwendung. — a) Sofern die Autorität der hl. Schrift überhaupt in Betracht kommt, müssen wir auf die Ausführung des dritten Teiles hinausweisen. Wir können, wie dort deutlich werden wird, in der Frage über den Schöpfungsbericht die beliebte Trennung des sogenannten religiösen Kerns (vgl. unten Nr. c) von der Vorstellung des geschichtlichen Hergangs, oder die Redeweise von einer wahren, nicht wirklichen Geschichte u. dgl., nicht für biblisch berechtigt halten. Die ganze Bibel, das Neue wie das Alte Testament setzt 1 Mos. 1 als Geschichte voraus, obgleich allerdings in der übrigen Bibel mit ausdrücklichen Worten nur auf die Hauptpunkte, besonders die Stellung des Menschen am Schluß der Schöpfungsentwicklung hingewiesen wird. Wenn also auch betreffend die Form der Darstellung nach dem unter Nr. 1 Gesagten für uns manches hinfällig ist, so gehört doch die Sache, also nicht bloß die allgemein religiöse Anschauung, sondern das Daß einer einmaligen Schöpfungsthat und einer urgeschichtlichen, auf den Menschen hinzielenden Schöpfungsentwicklung zu der unveräußerlichen Gesamtanschauung der Bibel. Nur muß offen gestanden werden, daß, abgesehen von dem oben statuierten, weitere Bestimmungen über die Grenze zwischen dem, was zu jener Form und dem, was zu dem sachlichen Inhalt gehört, nicht in unantastbarer Weise getroffen werden können. Damit ist auch

b) zugegeben, daß die Versuche der Ausgleichung zwischen 1 Mos. 1 und der Naturwissenschaft, namentlich was die Reihenfolge und einige

Einzelheiten des Hexaemeron betrifft, immer nur subjektiven Wert haben. Für ganz gelungen können wir keinen derselben erklären. Auch die jetzt beliebte sogenannte ideale Konkordanztheorie, die unter den Naturforschern z. B. Dana, Pfaff u. a., unter den Theologen Ebrard, Zöckler, Schmid u. a. vertreten, kommt nicht ohne einige Künsteleien (z. B. Parallelisierung von 1 Mos. 1, 2 mit der azoischen, 1 Mos. 1, 6—10 mit der silurisch-devonischen Periode) durch, so ansprechend der Grundgedanke ist, daß es sich nicht sowohl um Einzelnes, als um die sogenannten „Mittagshöhen der urzeitlichen Entwickelung", d. h. darum handle, das was in 1 Mos. 1 je als das Werk eines Tags erscheine (z. B. Fische und Vögel = 5. Tag, Landtiere und Mensch = 6. Tag), je nur als die signifikanten Spitzen oder als den jeweiligen Typus der betreffenden Entwicklung zu erkennen, womit ein gewisses Sichineinanderschieben der einzelnen Genesen (z. B. Tiere schon in der Pflanzenperiode u. s. w.) nicht aufgehoben sei. Das alles ist doch erst in die Genesis hineingetragen, und wir glauben, daß für die Auseinandersetzung zwischen Genesis und Naturwissenschaft an einem ganz andern Punkt eingesetzt werden muß. Für nicht das Richtige treffend halten wir zwar nach Nr. 1 den Satz z. B. von Riehm (s. u.), daß hier die naturwissenschaftlichen Fragen mit Glauben und Theologie überhaupt gar nichts zu thun haben. Auch genügen so unbestimmte Wendungen nicht, wie die von Schanz (I, S. 294), daß die Theologie „die Erde dem Streit der Gelehrten überläßt und sich begnügt, die göttliche Kausalität im ganzen und in den Hauptakten zu wahren". Wohl aber hat die Apologetik hier an der unbestrittenen Wahrheit einzusetzen, daß der Zweck der biblischen Darstellung eben auch in geschichtlicher Beziehung ein ganz anderer ist als der einer naturwissenschaftlichen Eruierung der urzeitlichen Entwicklung. Bei ersterer handelt es sich ja um die Schöpfung und die zu dieser selbst noch gehörige Urentwicklung, um das wirkliche erste Werden; bei letzterer handelt es sich um eine in den Kreis der Geschichte gehörende Entwicklung des Gewordenen. Wenn man das was die sogenannte Restitutionshypothese (Kurtz, Keerl u. s. w.) gedichtet hat, in sein direktes Gegenteil verwandelt, so wird das Richtige herauskommen. Nicht eine zweite Reihe von Akten Gottes zur Herstellung der seis durch Engelabfall, seis durch Elementarereignisse zum Chaos gewordenen Welt führt das Hexaemeron vor, sondern wirklich das erste Produzieren der Weltgebilde durch Gott. Die Geologie dagegen, für die jenes erste Thun Gottes, die eigentliche Schöpfung überhaupt gar nicht Forschungsobjekt ist, hat zum Gegenstand etwas ganz anderes, das spätere Hindurchgegangensein der Erde und ihrer Geschöpfe durch Revolutionen aller Art. In diesem Sinn sagen wir auch, daß die geologische und die exegetische Forschung einfach disparat sind. Wenn aber die erstere namentlich mit ihrem „Zeitrechnungsmillionär-Kredit" (Ebrard) glaubt, die Darstellung der Genesis umstoßen zu können, so überschreitet sie einfach ihre Grenzen; nüchterne Forschung kommt ganz von selbst auf mäßigere Zahlen. Andrerseits aber kann bei unserer Anschauung die Theologie sich allen Einredens in die naturwissenschaftlichen Forschungen ruhig enthalten, überzeugt, daß auch etwaige neue Entdeckungen — wie z. B. wenn das Alter des Menschen weit höher hinauf datiert werden müßte, als man bis jetzt angenommen hat — die biblische Darstellung ganz intakt lassen. Auch die Frage, ob und inwieweit die noa-

chitische Flut, welche — wohlgemerkt — die Bibel selbst sicher nicht bloß als partiale, sondern universale Überschwemmung darstellt (dies auch gegen Schanz I, S. 347), etwas mit den von der Geologie gefundenen Revolutionen zu thun hat, kann man zunächst einfach auf sich beruhen lassen. Überhaupt gilt hier, was an so manchen Punkten der biblischen Forschung sich schon bewährt hat, daß der Bibelgläubige auch warten kann und sein Warten nicht zu Schanden wird.

c) Völlig geht die Naturwissenschaft in Naturphilosophie über, wenn sie das Daß des Geschaffenseins der Welt überhaupt leugnet. Hiemit berührt sie sich mit derjenigen modern-theologischen Ansicht, (Schleiermacher u. A.), welche den Begriff der Schöpfung in den der Erhaltung auflöst und als den „religiösen Kern" der ganzen Vorstellung den Gedanken „der ewig allgegenwärtigen Selbstbethätigung des unendlichen, geistigen Grunds der Welt in allem, räumlich-zeitlichen Werden" (Lipsius) faßt; und hiemit ist wieder verwandt die neuerdings namentlich durch Rothe vielfach beliebt gewordene Redeweise von einer „ewigen Schöpfung" (so zuerst Origenes). Daß das alles nicht mit der Bibel stimmt, braucht keines Beweises; ebenso sollte klar sein, daß „ewige Schöpfung" eine contradictio in adjecto ist. Doch gehört die nähere Untersuchung in die Dogmatik. Die Apologetik sieht in all diesen Umbiegungen der christlich-biblischen Lehre eine Vermischung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, muß also, ähnlich wie wir gegenüber dem Pantheismus gesagt haben, konstatieren, daß ein Gott, der nicht in sich selbst ewig vollendeter Gott ist, *προσδεόμενος οὐδενός* (Akt. 17, 25), sondern eine Welt als Nicht-Ich zu seinem Leben braucht, uns auch nicht ein über die Welt erhabenes Leben geben kann. Umgekehrt: so gewiß ich von ihm ein solches Leben erhalte, so gewiß hat vollends Er selbst ein lediglich sich selbst genügendes Leben. Ist aber die Gesetztheit der Welt durch diesen erhabenen Gott keine absolute — und das ist sie nicht, wenn sie ewig ist — so ist Gott selbst eben nicht Gott und Schöpfer im Vollsinn des Worts. Leugnung der Schöpfung ist — meist unbewußter — Rückfall in den Ethnizismus.

## IV. Das Wunder.

Im Vorstehenden sind auch die Grundgedanken für die apologetische Behandlung des Wunders gegeben.

*1.* Allgemeines über die Wunderanschauung. Im Wunder, dessen Leugnerin zu sein noch keine Religion der Welt, die diesen Namen verdiente, gewagt hat und das nicht sowohl „des Glaubens liebstes Kind", als vielmehr bis auf einen gewissen Grad (Joh. 10, 25 f., 37 f. 14, 11. 15, 24; aber auch 4, 48, Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff. u. s. w.) eine Mutter des Glaubens ist, im Wunder bezeugt sich der lebendige Gott unmittelbar, persönlich mit seiner, über die Welt erhabenen Kraft in diese eingreifend und Neues, ohne solches Eingreifen nicht erfolgendes, schaffend. Will die Apologetik durchaus ehrlich und offen verfahren, so darf sie den durch die Bibel geforderten Wunderbegriff nicht abschwächen, darf sich nicht mit dem mirabile begnügen, d. h. einem außerordentlichen Geschehen, das aus von uns nur noch nicht begriffenen, geheimen Natururſachen hervorgeht. Auch derjenige Begriff des signum oder

σημεῖον genügt nicht, wonach jedes Geschehen, ganz abgesehen davon, ob es natürlich erklärbar ist oder nicht, ein Wunder dann ist, wenn und soweit, als es „mich auf Gott und sein Walten aufmerksam macht", oder wonach Wunder ist s. v. a. „Offenbarung der göttlichen Teleologie an und für sich" (Schmid, a. O. S. 355. 359). Es ist nicht richtig, zu sagen, den biblischen Wunderberichten, der biblischen Frömmigkeit sei es lediglich um diese subjektiv-teleologische Tendenz und Wirkung des betreffenden Geschehens zu thun (vgl. auch Twesten, Dogmatik II, S. 117) und es sei dieselbe völlig befriedigt, wenn auch das betreffende Geschehen ganz aus dem Naturzusammenhang sich erklären lasse. Dies heißt nur wieder jenen fatalen Dualismus, die „doppelte Wahrheit" aufrichten (vgl. Kaftan, Wesen 2. A. S. 420 ff.). So genügt auch endlich nicht die sehr beliebte Darstellung des göttlichen wunderthätigen Thuns als ganz analog mit dem Handeln des freien menschlichen Willens gegenüber der Natur und auf die Natur. Eine Analogie ist das, aber mehr nicht. Man vergesse doch nicht: das menschlich freie Handeln ist doch nur ein innerhalb des Komplexes der Gesamtnatur liegendes und deren vorhandene Kräfte nur formell neu verwendendes Thun, ein Thun, das zwar seine Kraft, sein Motiv und Ziel und seine Gestalt nicht innerhalb des mechanischen Naturzusammenhangs hat, das aber materialiter oder wesentlich nicht ein eigentlich Neues produziert. Ein Wunder im strengen Sinn des Worts, miraculum, aber liegt erst dann vor, wenn auch materialiter Neues — in Analogie mit der Schöpfung (בָּרָא vom Wunder 2 Mos. 34, 10; 4 Mos. 16, 30) — ins Dasein gerufen wird von dem Gott, der *καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* Röm. 4, 17. Sein Gottesleben, das er sonst, sit venia verbo, für sich reserviert hat, die Gotteskraft, die er sonst sozusagen für seine Transcendenz zurückbehalten hat, die läßt hier der souveräne Herr in dem Gebiet spielen, das freilich überhaupt nur von Ihm lebt und das ebendeswegen für Sein Eingreifen offen ist, das aber an sich eine niederere Art göttlicher Lebens- (Geistes-) Erschließung genießt und einer eben der Endlichkeit entsprechenden Ordnung folgt, derjenigen, die wir den Naturzusammenhang nennen.

2. Die Thatsächlichkeit der Wunder. Für die moderne Theologie ist es selbstverständlich, daß diese Frage für alle, nicht bloß von der Kirche, sondern auch von der Bibel erzählten Wunder einfach nach den Grundsätzen der historischen und literarischen Kritik beantwortet werden muß. Da ist nun, namentlich durch Köstlin (vgl. auch schon Butler, oben Abschn. 2) mit vollem Recht der Hebel eingesetzt worden im Selbstzeugnis Pauli in seinen anerkannt echten Schriften, z. B. 2 Kor. 12, 12. Daß die Apostel sich selbst in Gottes Kraft und vollends Christo Wunder zugeschrieben haben, steht fest. Sofort aber erhebt sich die andere Frage nach der Erkennbarkeit des Wunders oder der von Spinoza, Hume, Rousseau, Strauß, Renan u. s. w. aufgestellte, blendende Satz, das Wunder sei ja als solches gar nicht erkennbar, weil seine wirkende Ursache eine unsichtbare sei. Den Bibelgläubigen ficht natürlich dieser Satz gar nicht an, da er der Aussage des Wortes Gottes nicht bloß für die Thatsache, sondern auch für ihre Ableitung aus übernatürlicher Kraft einfach glaubt. Aber auch für den nicht so Stehenden sollte wenigstens die Erwägung Gewicht haben, einmal daß jener Satz von Hume u. s. w. streng genommen von allen Thatsachen gilt, von jeder Zurück-

führung eines Resultats auf eine wirkende Kraft; denn jedes Statuieren des post hoc ergo propter hoc ist ein subjektives. Sodann namentlich: das, was wirklich und nur Gott wirkt, bezeugt sich so übermächtig an Gewissen und Vernunft, daß diese nicht anders können, als bekennen: das ist Gottes Finger. „Die Grundabzeichen des Göttlichen und Kreatürlichen, sagt Beck (Einleitung S. 182, vgl. desselben Glaubensl. I S. 302 ff.) liegen von Anfang an in unserm innersten heiligsten Lebenskern, jedem Menschen beständig präsent in seinem Gewissen". Endlich und hauptsächlich: die Wunder weisen sich aus durch ihren Zusammenhang mit dem ganzen Lebenswerk und mit dem dasselbe bezeugenden Wort Gottes. Denn

3. die Wunderanschauung ist ein ganz wesentliches, integrierendes Glied der ganzen biblischen Anschauung von Gott und Welt. Reißt man jenes heraus, so sinkt die gesamte Bibellehre dahin (vgl. Kleuker, S. 249 f.); und ähnlich wie wir oben in betreff der Bedeutung der Gotteserkenntnis überhaupt gethan, so müssen wir besonders an diesem Punkt der modern liberalen Theologie prinzipiell polemisch gegenübertreten. Wenn Schweizer sich nicht scheut zu behaupten, die reifere Frömmigkeit werde durch den Wunderglauben sogar gedrückt und gehemmt, statt erregt (I, S. 252), so liegt hierin nicht bloß eine merkwürdige Anmaßung, insofern damit auch Jesu und der Apostel Frömmigkeit für eine unreife erklärt wird, sondern es ist in unbegreiflicher Weise auch verkannt, daß die Frömmigkeit selbst ganz direkt mit der Lehranschauung von Gott zusammenhängt, daß also auf diese Weise eine ganz andere Art von Frömmigkeit, als die der biblischen Gottesmänner proklamiert wird. Am klarsten tritt dies bei der Auferstehung Christi hervor, diesem Zentralwunder, an dessen äußerer geschichtlicher Thatsächlichkeit im geringsten zu markten nach 1 Kor. 15 Abfall vom Apostelglauben ist. Gerade an diesem Zentralwunder, das nach Bonnet's schönem Wort (siehe oben, S. 247) nicht un fait isolé, mais le maître chaînon d'une chaine de faits de même genre etc. ist, tritt aber auch klar hervor, daß es sich

4. um ein ganzes System der göttlichen Wunderthätigkeit, nicht bloß um einzelne abrupte portenta handelt, und um was es sich dabei handelt, nämlich um neue Lebenserschließung Gottes in der des wahren Lebens verlustig gewordenen Welt. Des Näheren kommt hiebei in Betracht a) das Verhältnis der niederen zur höheren Lebensordnung. Die ganze göttliche Lebensmitteilung an Menschheit und Welt geht in Stufen vor sich, und jedesmal ist es die von Gott ausgeströmte Lebenskraft, der Geist, auf welchem Lebenssubstanz und Lebensgesetz, des betreffenden Ganzen ruht; vgl. Augustins Wort: voluntas conditoris rei cujusque natura. Da ist nun immer die niedere Lebensordnung für das Einströmen der Kraft der höheren empfänglich, ja jene ausdrücklich dazu da, diese zu empfangen. Das was der Ruach Elohim auf dem allgemeinen Schöpfungsgebiet wirkt, bereitet die Stätte dem Ruach Jahve, und dieser wieder dem hl. Geist Christi; aber ein Neues aus Gott kommt je mit dem folgenden Geist in das Gebiet des vorangehenden, aber für ihn offenen, nach ihm sich sehnenden hinein. So ist die Natur, wie Dorner sagt (I, S. 600) keine fertige Größe, sondern unendlich bildsam. Gott hat, wie Rothe sich ausdrückt, die Welt als einen Or=

ganismus geschaffen, dessen Gesetze die für sein Eingreifen nötige Elastizität, Weite, und Ausbiegungskraft haben. Das Gerede von Aufhebung des Naturzusammenhangs, wodurch gar Gott mit sich selbst in Widerspruch träte, hat doch offenbar dann keine Bedeutung, wenn einesteis das Neue seinem Ursprung und Wesen nach ausdrücklich einer ganz andern Ordnung angehören will, als der des sogen. Naturzusammenhangs, welch letzterer doch nicht ohne petitio principii als alles und jedes Leben, alle und jede Gottesbezeugung in sich absorbierend deklariert werden kann; andernteils wenn gerade doch dieser Naturzusammenhang dazu organisiert ist, Neues aufzunehmen; endlich wenn das Neue, sobald es da ist d. h. in fertige irdisch-geschichtliche Existenz getreten ist, auch in den Natur- und Geschichtszusammenhang sich einfügt und sein nun folgendes irdisch-geschichtliches Sein auch nach dessen Gesetzen regelt. Wie dann aber die geschilderte Anschauung dogmatisch-religionsphilosophisch weiter auszuführen ist, das ist nicht mehr Sache der Apologetik. Sie kann z. B. Ebrards Theorie vom Komplex der Kräfte, der an die Stelle der Materie treten soll (I, S. 98 ff.), auf sich beruhen lassen; immerhin geben die modernsten Entdeckungen der sogen. feinsten Materie, sodann der Elektrodynamik u. s. w. der biblischen, im Geist Gottes Substanz und Gesetz alles Lebens findenden Anschauung willkommene Unterstützung. Es geht zwar etwas zuweit, wenn Kreyher (vgl. schon Augustin, oben S. 232) die biblischen Wunder aus der Analogie des Mystischen, was sonst im Menschenleben vorkommt (z. B. Hellsehen, organische Wirkungen der Imagination, Hypnotismus, Fernwirkung, sogar vierte Dimension) erklären will; es ist ja nicht zu übersehen, daß die biblischen Wunder dem spezifischen Offenbarungs- oder Reich Gottes-Gebiet angehören, worüber gleich mehr. Aber unbestreitbar richtig und biblisch ist der Satz, daß es der eine Lebensgott ist, der auf dem allgemeinen und auf dem spezifischen Offenbarungsgebiet thätig ist. Mag nun die Art, wie Gott in jenem die über das Gewöhnliche hinausgehenden „mystischen" Erscheinungen wirkt, ja überhaupt, wie die Gotteskraft, der Geist, sich zu den sogenannten Naturgesetzen verhält, wissenschaftlich gedacht werden wie man wolle: für die Apologetik genügt das zweifellos sichere Daß der göttlichen Geordnetheit der Natur für die Geschichte sowie der Geschichte für Christum und sein Reich. Darin liegt nun — b) die Bezüglichkeit aller wunderbaren Thätigkeit Gottes auf die καινὴ κτίσις in Christo. Wenn man häufig dies so darstellt, die Notwendigkeit des Wunders ruhe lediglich auf der Sünde und dem Tod und es handle sich im Wunder darum, dieser Todesmacht hemmend und heilend entgegenzutreten (s. z. B. Beck, Glaubensl. I, S. 314 f., Schöberlein, S. 183 ff., vgl. dagegen Schanz, II, S. 268; vollends Strauß, I, S. 247: „das heißt den kranken Wunderbegriff als wunderthätiger Heiliger kuriert"), so ist dies dann richtig, wenn man den Zusammenhang des Wunders und der Erlösung nicht bloß als einen direkten, sondern auch als indirekten gelten läßt. Man lasse nicht unbeachtet, daß in der Geschichte des Reiches Gottes, z. B. im Alten Testament, von Zeit zu Zeit die Wunder gehäuft erscheinen, daß neben sonstigen sporadischen Wunderthaten ganze Wunderepochen erscheinen: so die Zeiten Mosis, Elias u. s. w. Nun ist klar, daß das immer zugleich überhaupt die Wende- und Entscheidungspunkte „die schöpferischen Perioden" (Beck) der Offenbarungs-

geschichte sind. Was in den von uns sogenannten sporadischen Wundern je für den betreffenden Fall geschieht, etwa einem einzelnen Frommen zu lieb, das tritt hier fürs Ganze als Zeichen davon auf, daß der Herr ein Neues überhaupt schafft in Gericht oder Heil, daß er seine Lebenserschließung um einen Ruck weiterbringt. Da werden die Wunder, die sonst Ausnahme sind, geradewegs zur Regel. Damit erledigt sich auch von selbst der einfältige Einwand: wenn überhaupt Wunder seien, so sollten sie immer, z. B. auch gegenwärtig sein. Gibts überhaupt einen Gott, so ist doch selbstverständlich, daß Er, der Vater sich die Stunden seiner Macht vorbehalten darf (Akt. 1, 7). Nun wieder, was für eine Art von Lebenserschließung an den einzelnen Punkten auch vorliegen mag, direkt oder indirekt weist doch jede auf das Zentralwunder der Erscheinung ewigen Lebens in Christo hin, und mit dieser zusammen hinaus auf den Tag, von dem es heißt: *καινὰ τὰ πάντα*. Als ein partielles Neuschaffen der Natur kündigen die Wunder nach Dorners Wort (I, S. 615) wie in einer Morgenröte das Kommen einer von Abnormitäten freien Ordnung an. Nun ist aber die *καινὴ κτίσις* bereits verwirklicht im religiös-ethischen Leben der Christusgläubigen, in dem von Luther so hoch gepriesenen rechten hohen Hauptwunder der Bekehrung und Wiedergeburt eines Sünders, sodann in der Bildung der Gottesgemeinde. Mikrokosmus und Makrokosmus zeigen gerade hier ihre organische Verbundenheit. Dieselbe göttliche Lebenskraft, die in Christo leiblich Tote auferweckte, weckt die geistlich Toten auf (vgl. die sehr lehrreiche Stelle Joh. 5, 25 ff.). Jenes war ein Zeichen, das auf diese innere Neuschaffung hinweisen sollte, und diese wieder weist hinaus auf den Äon, da Äußeres und Inneres verklärt, eine pneumatisierte Gotteswelt sein wird.

5. Mit all dem ist die ganz fundamentale religiöse und apologetische Bedeutung des Wunders bewiesen. Es genügt uns nicht, mit der älteren Apologetik, deren Charakter auch hier noch am treuesten die katholische Theologie (z. B. Schanz II, § 10) vertritt, die Wunder nur je ad hoc als Beglaubigung der Offenbarungsträger zu fassen (so schon Origenes, s. Abschn. 2), vgl. Vaticanum, Sess. III, 3, 3: „Die Wunder sind ganz sichere und der Erkenntniskraft Aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung" (vgl. Schanz II, S. 235). Immerhin ist diese Anschauung biblisch viel berechtigter, als wenn man, wie Rothe (zur Dogmatik S. 111), „die apologetische Bedeutung des Wunders ganz in den Hintergrund stellt" (vgl. dagegen Auberlen bei Rothe a. O.) oder wenn man vollends Apologet des Christentums sein will und den Gegnern in Leugnung des Wunders, wenigstens des miraculum, beistimmt, wie die ganze moderne liberale Theologie (Kaftan betr., vgl. dessen „Wahrheit" S. 561 f.; Ritschl vgl. „Unterricht" 3. Aufl. S. 14 f.). Für uns dagegen gehört die Wunderanschauung ins eigentliche Zentrum der christlichen Welt-, namentlich Geschichtsanschauung überhaupt. Ein Gott, der nicht Wunder thut, ist kein lebendiger Gott; und das Leben, das mich über der Welt Sünde u. Tod hinaushebt, das Leben, nach welchem die innersten Fasern meines Wesens sich sehnen und das ich nicht bloß für mein Gemüt und meine Phantasie, sondern für mein ganzes, auch körperliches Sein haben muß, das Leben, das nicht bloß ich, sondern mit dem Mikrokosmus auch der Makrokosmus einstens bekommen muß, so gewiß es Thorheit ist, diese beiden zu trennen, dieses Leben kann der über die Welt erhabene Gott nur

durch neue, dem Weltenlauf enthobene, aber eine neue Welt schaffende Lebensbezeugung geben. Und das geschieht im Wunder, vor allem in dem Einen, der selbst das Wunder ist, in Jesu Christo.

### § 5. Der Mensch, sein Wesen, Ursprung, seine Urgeschichte.

Die spezifische, von allen andern Geschöpfen verschiedene Stellung des Menschen zu Gott und zur Welt erklärt sich nur, wenn sein Wesen, sein Ursprung und seine Urgeschichte eine spezifische, die ist, wie sie die Bibel schildert. Das eigentlich charakteristische an der biblischen Anschauung in dieser Beziehung ist (vgl. Abschn. 4 u. 5) die Bestimmtheit des Menschen für das ewige, das Gottes-Leben. Dies aber so, daß er als Erdengeschöpf sich für das Himmelsleben bilden lassen soll durch Gott. Schon eine Erwägung dieser allgemeinen Sätze kann zeigen, was von Behauptungen, wie Ziegler (Gesch. d. Ethik II, 419) zu halten ist, daß das echte Christentum menschenfeindlich und naturfeindlich sei.

*1.* Das Wesen des Menschen betreffend, so erkennt die Bibel seinen organischen Zusammenhang mit der übrigen Welt, seine Verwandschaft mit den rein irdischen Existenzen, namentlich also kurz gesagt das Tierartige an ihm in einer Weise an, die weit abliegt von einseitig spiritualistischen Vorstellungen. Seinem irdisch-sinnlichen Wesen nach ist er aphar min-haadama, und als beseelte Körperlichkeit gehört er mit den Tieren in die Kategorie des basar zusammen; namentlich ist sehr zu beachten, daß der Mensch, der allein noch das Objekt der Naturforschung sein kann, d. h. der gefallene Mensch, seinem eigentlichen Typus nach basar ist. Schon deswegen sollte aber die Naturphilosophie nicht zu schnell Schlüsse aus der Tierähnlichkeit des Menschen ziehen. Denn als basar ist der Mensch nach biblischer Lehre das, was er nicht sein soll; und dagegen regt sich auch etwas in ihm, diejenige Kraft seines Lebens, welche eben seinen spezifischen Unterschied von dem bloßen basar ausmacht, ja welcher er auch eine spezifische Art und Weise seines körperlich-seelischen, organischen Lebens verdankt und wodurch er das Bild Gottes an sich trägt, das ist der Geist Gottes; und diese Kraft kommt wieder zur Herrschaft in ihm, wird die seinen Typus bestimmende durch Christum. Die Bibel gibt hienach dem Spiritualismus darin recht, daß der nicht selbst der Materie entstammte, sondern von Gott eingegossene Geist es ist, der den Menschen zum Menschen macht, der die Kraft alles Lebens in ihm ist, und zwar auf zwei Stufen, deren niedere von der höheren beherrscht sein soll, nämlich als animalischer Geist die Kraft des körperlich-seelischen Lebens, als heiliger Geist die Kraft ewigen Lebens. Zu der ersteren, niedereren oder psychischen Stufe muß (was aber weiter zu entwickeln nicht unsere Aufgabe ist) auch das gewöhnlich sogenannte geistige Leben, Selbstbewußtsein, Wille u. s. f. gerechnet werden, sofern es nicht von dem Pneuma Christi mit ewigem Lebensgehalt gefüllt ist. So gibt die Bibel andererseits dem Materialismus nicht bloß soweit Recht, daß die Sinnlichkeit das Material und Substrat ist, das der Geist im Diesseits zu seinem notwendigen Organe hat, resp. dazu sich bilden soll, sondern auch darin, daß der von Gott entfremdete Geist, obgleich das ewiger Füllung fähige Gefäß bleibend, doch seine Füllung, den Inhalt und den, freilich nur scheinbaren Gehalt seines Lebens

aus der Sinnlichkeit holt, daß also der Mensch, aber eben seiner Bestimmung zuwider, und unter Protest seines innersten Wesens, auf tierische Stufe herabsinken kann.

Die eigentliche Streitfrage gegenüber dem Materialismus — denn die extrem spiritualistischen Ansichten eines Fichte u. s. w. können wir übergehen — ist nun diese: Ist es berechtigt, die spezifisch menschlichen, sogenannten „höheren" Lebensfunktionen, namentlich Selbstbewußtsein und Wille, aus einer besonderen, dem sinnlich-materiellen Wesen fremden, gottentstammten Kraft abzuleiten, oder sind dieselben, wie alle andern, auch nur Resultat der dem sinnlich-materiellen Sein innewohnenden Kraft? Diese „Kraft" selbst aber darf dann nach der letzteren Ansicht durchaus nicht als etwas neben dem Stoff Seiendes, obwohl in ihn eingegangenes, sondern lediglich als die Formel angesehen werden, unter der wir das Verhältnis des Stoffs als seienden zum Stoff als wirkenden begreifen. Für den ganzen Streit sollte nun einfach zugegeben werden, daß es sich hier auf beiden Seiten nicht um streng demonstrative Beweisführung handeln kann. Ganz so, wie bei den Gottesbeweisen der Schritt aus der Erfahrungswelt hinüber in das Reich der unsichtbaren Gotteswelt gemacht wird, ist, wenn man die Sache ausschließlich vom subjektiv wissenschaftlichen Standpunkt aus erledigen will, sowohl der von uns statuierte besondere „Geist" oder „Seele", als auch die von den Materialisten dem Stoff als solchem vindizierte „Kraft" ein X, das eben zur Erklärung von Thatsachen, die nicht anders erklärt werden können, statuiert wird. Selbstbewußtsein und Wille, die Äußerung des ersteren hauptsächlich in der Sprache, die des letzteren in der Wahl, im Verwerfenkönnen auch des von der Natur, dem tierischen Instinkt u. s. f. Geforderten, sind nun eben einmal spezifische Vorrechte des Menschen. Und es ist einfach lächerlich, die sein sollenden Analogien des, seis wirklichen, seis sein sollenden „Geisteslebens der Tiere" (Darwin) so zu verwenden, wie der Materialismus thut. Denn einesteils zeigt ja diese Parallele ganz klar den spezifischen Unterschied eines in der Sinnlichkeit, im materiellen Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb aufgehenden und eines darüber weit hinausgreifenden Lebens; anderntteils und hauptsächlich kehrt ja in der Tierpsychologie auf niederer Stufe dieselbe Streitfrage wieder: ob das Seelenleben der Tiere wirklich auch bloß stoffliche Funktion sei; vgl. unten die Schriften von Flügel, Binzer u. a. Und die Beantwortung dieser Frage, die Statuierung oder Negierung dessen, was man Geist nennt, ist in letzter Instanz eine jener prinzipiellen Positionen, de quibus non disputandum est, ist Sache des Glaubens auf der einen so gut wie auf der andern Seite. Und dabei entscheidet zu allerletzt eben auch wieder nur das argumentum ad hominem, der Appell an die innerste, nicht weiter disputable Selbstgewißheit, die nach unserer Überzeugung einfach apodiktisch dekretiert: mein, des Menschen, Geistwesen und Geistleben ist so spezifisch vom stofflichen Leben verschieden, daß es nicht bloße Funktion des letzteren sein kann, sondern Resultat einer nicht-stofflichen Gotteskraft sein muß. Muß nach unserer Überzeugung schon jeder Mensch als Mensch, und wäre er ein Heide, dieses Dekret vollziehen, so steht für uns als Christen die Sache erfahrungsmäßig so fest, daß ein Zweifel daran Aufhebung unseres ganzen Christentums ist. Der Unchrist kann mit relativem Recht sein Geist-

leben auf gleiche Stufe mit dem Tierleben stellen, der Christ kann über diese Zumutung bloß entweder lachen oder weinen. Schon der fromme Mensch muß das; sein Gottesgefühl und Gottesbewußtsein, sein Reden mit Gott im Gebet u. s. w. mit tierischen Gefühlen und Gefühlsäußerungen auf Eine Stufe stellen, ist ihm einfach Blasphemie, und kann er denen, die das thun, nur — und gewiß mit Recht — die Forderung stellen, über Dinge zu schweigen, wovon sie keinen blassen Hauch verspüren. Vollends der Christ, in welchem das Geistessehnen zur Füllung mit heiligem Geist geworden ist, daß er geschmeckt hat die Kräfte der zukünftigen Welt und teilhaftig geworden ist der *θεία φύσις* (2 Petr. 1, 4), kann die redlich Zweifelnden nur auffordern: Komm und siehe; mach die Lebens- und Geisteserfahrung, die ich gemacht und nach der auch du dich sehnst, so fallen die Zweifel von selbst dahin!

Materialiter die einzelnen Fragen der biblisch-christlichen Anthropologie zu untersuchen, halten wir nicht für Aufgabe der Apologetik; dieser genügt, das daß der Bestimmung des Menschen für das Gottesleben als das eigentliche Wesen des Menschen erwiesen zu haben. So können wir auch den Streit über die aprioristische oder aposterioristische (empiristische) Erklärung der sogen. Anlagen des Menschen, besonders der zur Religion (vgl. auch S. 275 f. über die angeborene Gottesidee) und Sittlichkeit, ganz speziell über das Gewissen, nur kurz berühren. Wenn man unter ursprünglicher sittlich-religiöser Anlage nicht ein absonderliches Geistesvermögen oder eine absonderliche, neben andern stehende Kraft, sondern das versteht, daß das Eine Geistesvermögen des Menschen, die Eine Geisteskraft kraft ihrer Natur, wie nach verschiedenen andern, sondern so hauptsächlich nach der Seite hin sich geltend machen muß, die wir die religiös-sittliche nennen, sodann — um nur hierauf näher einzugehen — daß speziell diejenige „Funktion der praktischen Vernunft" (Kant), die wir Gewissen nennen, keine bloße, formale Funktion (Kant: „die leere Form der Skrupulosität") ist, die erst von außen ihren Inhalt und damit ihre spezifische Bestimmtheit erhält, sondern eine naturnotwendige, durch das Wesen des menschlichen Geistes an und für sich in der und der Richtung bestimmte (Gut und Bös richtende) Funktion ist, dann erklären wir die religiös-sittliche Anlage, speziell das Gewissen, mit der aprioristischen Ansicht für eine ursprüngliche Anlage. Und derjenigen aposteriorischen Konstruktion, welche das Gewissen überhaupt für etwas erst durch den sozialen Verkehr gewordenes erklärt (so selbst Kaftan; vgl. Wahrheit, S. 519, „Mythus von einer sittlichen Anlage im Menschen") oder welche gar rein eudämonistisch die Funktion des Gewissens zuletzt aus der Erwägung der schädlichen Folgen eines Thuns werden läßt (vgl. Rée, s. u.), müssen wir unbedingt entgegentreten. Sie geht mit der biblischen Lehre vom göttlichen Ebenbild nicht zusammen; das menschliche Selbstgefühl, die Geschichte der Sittlichkeit — welche bei aller Relativität, bei aller Schwankung der sittlichen Einzelnbestimmungen doch immer und überall die Geltung der Sittengebote als göttlicher, somit (freilich oft nur in thesi) als absoluter aufweist —, die Anschauung des Christentums von der gleichen Schuld aller Menschen und der allen gleichgeltenden Erlösung, protestiert gegen diesen Empirismus. Und bewiesen ist er durch nichts.

2. Ist des Menschen Geist eine besondere, aus Gott stammende Lebens-

kraft, und ist das ganze Menschenwesen und Leben, auch das körperliche, auf Beherrschung und Durchdringung von diesem Geist angelegt, so ist es unabweisbare Konsequenz, auch den Ursprung des Menschen, speziell des ersten Menschen, als spezifische Gottesthat, nicht als Resultat bloß innerweltlicher Entwicklung zu denken. Eine spezifische Gottesthat aber heißt s. v. a. unmittelbares, persönliches Eingreifen Gottes ad hoc; und wie dieses soll auf entsprechendere Weise anschaulich gemacht werden können, als es die Erzählung der Genesis thut, deren Wesentliches das Neue Testament bestätigt (Matth. 19,4; 1 Kor. 11,7; 1 Tim. 2,13), ist nicht abzusehen. Liegt doch außerdem hier wieder ein merkwürdiger consensus gentium, ein Nachklang der in der Genesis rein erhaltenen Urtradition in den Mythologien der Heiden, vor. Es ist völlig unbegreiflich, wie Theologen, wie Lipsius (S. 346), die darwinistische Anschauung für irrelevant für die religiöse Betrachtung ansehen, oder andere, wie Schmid (S. 299 ff.; vgl. Dahl, s. u.), geradezu gewisse Konzessionen an die Darwinisch-Häckelschen Theorien machen können. Um so unbegreiflicher, als die besonnene Naturwissenschaft, welche nicht zur Naturphilosophie oder vielmehr Naturträumerei wird, zugesteht, einmal: über die erste Entstehung organischer Wesen überhaupt wissen wir nichts; sodann: die sein sollenden Mittelglieder des großen Menschenstammbaumes, der auf die Urmonere zurückgeht, namentlich das Mittelglied zwischen Tier und Mensch, sind einfach gedichtet; bis jetzt zeigt die Forschung durchaus ein plötzliches Auftreten des Menschen, sowie einen so kolossalen Unterschied auch des niedrigststehenden Menschen, auch des paläozoischen vom höchststehenden Affen, namentlich in betreff des Gehirns, daß von Übergang des Affen zum Menschen keine Spur vorhanden ist. Hat doch (nach F. Pfaff) der menschen-ähnlichste Affe ein Gehirn von 500, der niedrigststehende Mensch, der Austral-Neger, ein solches von 1628 Kcm Volumen, der Europäer 1835, also ist die Differenz zwischen diesem und dem Australier 207, zwischen letzterem und dem Affen 1128. Endlich: Häckelsche Embryologie und Gesetzgebung, betreffend Onto- und Phylogenese, u. s. w. ruht mehr auf dem sic volo sic jubeo, als auf Forschung. Nein, der Theologie, wenigstens der bibelgläubigen und derjenigen, welche den traurigen Dualismus von religiösem Gefühl und Erkennen nicht adoptiert, ist ein Kompromiß mit diesen Hypothesen nicht möglich. Für die Apologetik aber ist mit der Anerkenntnis, daß all jene Theorien bloße Hypothesen sind, schon genug gethan. Dieselben fallen für denjenigen in ihrer eigenen Hohlheit zusammen, der göttliches Leben in sich ahnend und in Christo findend nicht anders kann, als seinen Stammbaum mit Luk. 3,38 zu schließen: Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ. Die positive Auseinanderlegung des Ursprungs aus Gott aber, insbesondere die Frage, was an der Erzählung der Genesis zur Darstellungsform und was zur Sache gehört, überläßt sie der Dogmatik; ihr genügt das Daß des Entstandenseins des ersten Menschen durch unmittelbar persönliches Eingreifen Gottes. Auch die Frage über Monogenismus oder Polygenismus, Abstammung aller Menschen von Einem oder mehreren Ur-Paaren, geht mehr die Dogmatik und Ethik, als die Apologetik an. Letztere registriert gerne, daß auch bedeutende Naturforscher, wie A. v. Humboldt, Cüvier, A. und R. Wagner u. a., den Monogenismus vertreten. Die christliche Theologie wird immer monogenisch lehren, teils wegen der biblischen Data, teils weil wichtige

Grundfragen der Dogmatik (z. B. Erbsünde) und Ethik (die Menschheit Eine Familie) wesentlich hiemit zusammenhängen. Mit Recht nennt **Zöckler** den Satz von **Schmid** (Darwin S. 326): dieser Frage komme, „trotz der nicht unbedeutenden Stelle, die sie in der Theologie des Apostels Paulus einnimmt, entscheidende dogmatische Wichtigkeit nicht zu", eine Übereilung. Vgl. auch **Dorner**, Dogm. I, 550.

3. Auch die Lehre vom **Urzustand**, von den historischen Anfängen der Menschheit, also speziell vom Leben der Protoplasten (s. besonders **Zöckler**), will die modern-liberale Theologie seit **Schleiermacher** für religiös-irrelevant erklären. Als ob für die Erkenntnis des Seienden die Erkenntnis seines Gewordenseins und dessen, aus was es dies wurde, gleichgültig sein könnte! Der Anfang der Menschheitsgeschichte muß notwendig, wenn unsere ganze Anschauung von Gott und Mensch richtig ist, ein auch Gottes und des Menschen würdiger gewesen sein; und so gedacht, wie die Bibel ihn malt, ist er es auch in der That gewesen. Die Protoplasten waren hienach weder schon entwickelte, reife Männer, noch unentwickelte Kinder, sondern in die Entwicklung zum Mann hineingesetzte Kinder, d. h. geistig und körperlich so ausgerüstet und von dem sie persönlich, väterlich erziehenden Gott so geleitet, daß sie, wenn sie wollten, geistesmächtige Männer werden mußten, daß sie daher auch, so lange sie in dieser Bahn blieben, wirkliches **Leben** in Gottes Gemeinschaft genossen. Der consensus gentium mit seinen Sagen vom verlorenen Paradies u. dergl. ist hier wieder groß; diese Sagen für phantastische Rückverlegungen des Zukunftsideals in die Vergangenheit erklären, heißt nicht bloß dem Bewußtsein der Menschheit ins Angesicht schlagen, sondern auf die Erklärung der Entstehung eines solchen Ideals verzichten. Die Urgeschichte als die tierisch-roher Wilden denken, ist einfache petitio principii, übereinstimmend mit der andern, der tierischen Anschauung vom Wesen des Menschen überhaupt; die Forschungen der Ethnographie und Paläographie sprechen klar gegen diese Hypothese. „Noch nirgends", sagt **Waitz** (Anthrop. I, S. 337), „hat man den Menschen im eigentlichen Naturzustand gefunden." Aller Völker Traditionen stellen ihre heruntergekommenen Zustände eben als heruntergekommene, von früherer Höhe gesunkene dar: und die sogenannten prähistorischen Menschen zeigen Kulturanfänge, die in jenen elementaren Verhältnissen staunenswert sind. Kurz, wir haben keinen Grund, unserer Ahnen uns zu schämen; jedenfalls wenn solcher Grund da ist, so ist nicht Gott es, dessen Hand das Rohe, Tierische im Menschen zum Herrschenden gemacht hat. Alles beweist: **zum Gottes-, zum Geistesleben war und ist der Mensch geschaffen. Ein Gottesreich, dessen Inhalt ewiges Leben ist, kann allein seine Heimat sein, und das ist ihm — sagt nun der zweite Teil — in Jesu Christo aufgethan, aber auch nur in ihm.**

Zur Literatur vgl. im Allgemeinen die am Schluß von Abschn. 2 angeführten apologet. Werke. Von Lehrbüchern der Dogmatik liberalerseits bes. R. A. **Lipsius**, Lehrbuch, 2. Aufl., Braunschweig 1879. **Schweizer**, Christl. Glaubensl., Leipz. 1863. **Strauß**, Alter u. neuer Glaube, 11. Aufl. 1881. Positiverseits besonders: **Twesten**, Vorlesung über Glaubensl. I. **Dorner**, Christl. Glaubensl., Berlin 1879 f. **Beck**, Vorlesungen u. Glaubensl., herausg. v. Lindenmeyer 1886 f. **Kübel**, Christl. Lehrsystem, Stuttgart 1877. **Schöberlein** u. A. s. S. 262.

Speziell zur Frage über Gotteserkenntnis, Religion, ihr Wesen, Ursprung u. s. w. vgl. **Herrmann**, **Kaftan**, **Nathusius** u. s. w. (oben, S. 260).

Köstlin, Religion u. Offenbarung. PRE.[2] XII, 638 ff.; ders., Studien u. Kritiken 1888, I.
Hertling, Die Erkennbarkeit Gottes. Grundlinien einer philos. Apol. d. christl. Glaubens. Leipzig 1885.
Dorner, Aug., Das menschliche Erkennen, Grundlinien der Erkenntnistheorie u. Metaphysik, Berlin 1887.
Rée, Paul, Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885.
Schulz, Beweise für das Dasein Gottes u. die Gotteserkenntnis, Halle 1880.
Weber, Th., Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums I, Gotha 1888.
Ritschl, Theologie u. Metaphysik 1881 (gegen ihn s. o. S. 260). Die „doppelte Wahrheit" betr. vgl. außer den dort genannten Schriften auch O. Pfleiderer, Relig.Philos. 2. Aufl., I S. 516 und Lipsius, Philosophie u. Religion S. 197.
Zeller, Ursprung und Wesen der Religion. Vorträge u. Abhandlungen, 2. Sammlung. Leipzig 1872.
Barry, Die natürliche Religion, deutsch v. J. Clark, Gotha 1882. Vgl. Zöckler im Beweis d. Gl. 1882, S. 605 ff.
Bender, Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886.
Schanz, Die natürliche Religion, Theol. Quartalschrift 1889, II; vgl. 1882, II.
Heman, Ursprung der Religion, Basel 1886.
Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg 1889.
Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, 4. A., Leipzig 1876.
Preiß, Religionsgeschichte, Leipzig 1888.
Max Müller, Einleitung in d. vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874; ders., Beiträge z. vergl. Rel.wissenschaft, in den Essays, Leipzig 1869.

Zu der Religionsgeschichte vgl. Ebrard, Apologetik, 2. Buch; auch Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, herausgeg. v. Weber. Berlin 1880; uns nicht näher bekannt: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Rel.-Gesch. 1887. — Weiteres s. u. am Schluß von Teil II dieser Darstellung.

O. Peschel, Völkerkunde, 3. A., Leipzig 1876.
Holsten, Vortrag über Ursprung u. Wesen der Religion, 1886. — Ders., Ist die Religion Wissenschaft? Rektoratsrede 1887.
Pesch (S. J.), Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg 1886.
Bohner, Ist der Fetischismus die ursprüngl. Religion der Neger? Missionsmagazin, 1888, Sept.
Wuttke, Geschichte des Heidentums, 2 Bde. 1851—53.
W. Schneider, Die Naturvölker, Paderborn 1885. — Ders., Christl. Klänge aus den griechischen u. römischen Klassikern, 1865.
Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880.
Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1864 ff.
F. v. Hellwald, Naturgeschichte des Menschen, Stuttgart 1882 ff.

---

Zur Frage über Schöpfung, Vorsehung, Urstand, Wesen des Menschen u. s. w. siehe:
Die Schriften von Zöckler, Ebrard u. s. w. (s. o. S. 261).
Zollmann, Bibel u. Natur in der Harmonie ihrer Offenbarung, 1869; 3. Aufl., Hamburg 1871.
Hamberger, Gott u. seine Offenbarung in Natur u. Geschichte, 2. A., Gütersloh 1882.
Pfaff, Schöpfungsgeschichte, 2. Aufl., Frankfurt 1877.
Schultz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel, 1865.
Kratz, Das Weltproblem u. seine Lösung in der christl. Weltanschauung, Karlsruhe 1887.
Paludan-Müller, Das Sichtbare und das Unsichtbare, deutsch v. Schumacher, Gotha 1879.
Doumergue, La création et l'évolution; l'homme préhistorique, Lausanne u. Paris; vgl. Zöckler im Bew. d. Gl 1883, S. 38.
Riehm, Der biblische Schöpfungsbericht. Vortrag. Halle 1881.
Über die apologetische Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte durch Stoppani, Güttler, Dawson s. Zöckler im Beweis des Gl. 1889, Sept.
Kreibig, Die Rätsel der göttlichen Vorsehung, Berlin 1886.
Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes, Basel 1861. — Ders., Einheit der bibl. Urgeschichte u. Übereinstimmung des Schöpfungsberichts mit den Naturverhältnissen der Erde. Basel 1863.
Splittgerber, Aus dem innern Leben, Erfahrungsbeweise für die Einwirkung einer unsichtbaren Welt auf das Seelenleben des Menschen, 2. A., 1884.
Richers, Schöpfungs-, Paradies- u. Sintflutsgeschichte, Leipzig 1854.
Ebrard, Die Anfänge des Menschengeschlechts, 1876.

Caspari, Urgeschichte der Menschheit, 2 Bde., Leipzig 1877 (radik. darwinist.).
Flügel, Das Seelenleben der Thiere, 2. A., Langensalza 1886.
Binzer, Instinkt, Verstand u. Geist bei Mensch u. Tier, Heilbronn 1884.
Perty, Die Natur im Licht philos. Anschauung 1869. — Ders., Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2. A., 1875.
Geyer, Die Urwelt u. ihre Bewohner, 2. Aufl., Hamburg 1889 (vgl. Luthardts Theol. Lit.Bl. 1889, Nr. 36).

Zum Darwinismus vgl. (außer Pfaff u. a., s. o.):

R. Schmid, Die darwinischen Theorien u. ihre Stellung zur Philosophie, Religion u. Moral, Stuttgart 1876.
Dahl, Die Notwendigkeit der Religion, eine letzte Konsequenz der darwinischen Lehre, Heidelberg 1886.
Jäger, G., Die darwinische Theorie und ihr Verhältnis zu Moral u. Religion, 1869.
Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt, 17. A., übers., Leipzig 1889.
Cathrein (S. J), Die Sittenlehre des Darwinism., Freiburg 1885.
Bender, Darwinismus und Christentum, Allgem. Zeitung 1883 (vgl. Protestantische K.Ztg. 1886, Nr. 7).
Guyau, L'irreligion de l'avenir, Paris 1887 (erwartet darwinisch-monistische Weltanschauung als die Zukunftsreligion).
Anon., Christianity and evolution. Modern problems of the faith. London 1887.
Salmon, Gnosticism and Antignosticism. London 1887.
Böhner, Kosmos, Bibel der Natur, 2. Aufl. 1880. Ders., Monismus, die Natur in ihrer Einheit mit dem Leben des Geistes, 1889 (vergl. Luthardt, Theolog. Literatur-Blatt 1889, 36).

Zur Frage von Gebet, Wunder, Spiritismus &c.:

Kreyher, s. S. 262.
Burk, Ist das Beten vernünftig? Vortrag, Stuttgart 1879.
Kähler, Die Berechtigung des Bittgebets, 1888.
Kaftan, Die christliche Lehre von Gebet, Vortrag, 1888.
Monrad, Aus der Welt des Gebets, deutsch v. Michelsen (8. Aufl., Gotha 1882); v. Petersen (Dresden 1890).

Über die Einwände gegen das Gebet beachte auch Culmann, Ethik, S. 191 ff.

Zum Wunder beachte in den Lehrbüchern über Glaubenslehre besonders Beck I 298 ff.; dess. Christliche Reden VI, Nr. 26 „Naturkraft und Gotteskraft"; Dorner I S. 583 ff. (hier auch genaues Literaturverzeichnis); Rothe, Zur Dogmatik, 2. Aufl., 1869; Schöberlein, Geheimnisse V. Die Einwände gegen die christliche Wunderanschauung sind am besten zusammengestellt in Strauß, Glaubensl. I § 17. — Von den Lehrbüchern der Apol. (siehe Abschnitt 2) beachte noch speziell die Wunder Christi betr. Steinmeyer apol. Beitr. I; Auberlen, Die göttliche Offenbarung, Basel 1881. Zu der älteren Art der Behandlung des Wunders vgl. Neumann, Untersuchung des Wunderbegriffs als des letzten entscheidenden für die Wahrheit der christlichen Religion. Bützow und Wismar 1779.

Köstlin, Die Frage über das Wunder Jahrb. f. d. Th. 1864, S. 205 ff. — Ders. in PRE.² XVII, S. 358 ff.
Nitzsch, Augustins Lehre vom Wunder, Berlin 1865.
Kübel, Über den christl. Wunderglauben, Stuttgart 1883.
W. Schneider, Gegen den Spiritismus, Paderborn 1882. Siehe über diese ganze Literatur Zöckler im Bew. d. Gl. 1880, S. 595 ff.; 1881, S. 56; 1882, S. 611 ff. u. in PRE.², Bd. 18.

Zum Materialismus vgl.:

Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 2. Aufl., Stuttgart 1864. — Strohecker, Die freie Naturbetrachtung gegenüber der materialist. Lehre von Stoff u. Kraft, Augsb. 1869. Lange, Geschichte des Materialismus, 4. Aufl., Iserlohn 1882. — Du Prel, Philosophie der Mystik, Leipzig 1884.

Zur Frage über das Verhältnis von Theologie u. Naturwissenschaft überhaupt vgl. besonders Steude a. a. O. S. 158 ff. Reusch, Bibel u. Natur, 4. A., 1876. Schanz, Die christl. Weltanschauung u. die Naturwissenschaft 1887; vgl. dess. Mitteilungen über katholische, die scharfe Scheidung von Theologie und Profanwissenschaft vertretende Theologen in der Theol. Quart.Schr. 1882, II. Zöckler s. S. 261. Glaubrecht, Bibel u. Naturwissenschaft in vollständiger Harmonie, 1878. Zollmann u. a. (s. o.).

## Zweiter Teil der Apologetik.

### Nachweis der christlichen Anschauung von Jesu Christo als allein dem Heilsbedürfnis des Sünders entsprechend.

### 7. Allgemeine positive Darlegung der christlichen Grundanschauung von der Sünde und von Jesu als dem Heiland der Sünder.

*1.* Die religiöse Erfahrung haben wir oben geschildert als das innerste und spezifische Innewerden des ewigen Gotteslebens, wovon die Wirkung ist Scheu vor dem Allmächtigen und Heiligen, aber auch Befriedigung in der das Leben darbietenden Gottesliebe. Die faktische Beschaffenheit des Menschenlebens läßt nun aber diese beiden Elemente der Religion, die an sich nur in ihrer Vereintheit das Vollwesen derselben bilden, als zwei Pole auseinandertreten, von denen zwar immer der eine den andern anzieht, so daß niemals in der religiösen Bestimmtheit das eine Moment völlig fehlt, und wäre es auch zur Form der bloßen Sehnsucht einerseits, zum dunkeln Untergrund der Freude andererseits herabgesetzt, von denen aber doch jetzt der eine, jetzt der andere den bestimmenden Typus abgibt.

a) Es ist ein einfaches Faktum, daß die Scheu, ja die Furcht vor der Gottheit das außerchristliche religiöse Leben beherrscht. Und die früher beliebte Ableitung der Religion aus der Furcht enthielt viel Richtiges, jedenfalls mehr Richtiges, als die jetzt beliebt werdende Erklärung aus dem eigenen, stolzen Selbstgefühl des über die Welt erhaben sein wollenden Menschen (vgl. oben S. 272). Nach der christlichen Anschauung nun müssen wir sagen: es ist der sündige Mensch, dessen Religion wesentlich Furcht vor Gott ist und sein soll. Dieser hat beim Innewerden oder Ahnen Gottes die unmittelbare Empfindung, daß Gott wider ihn ist, weil er wider Gott ist. Da aber dieser Gott die absolute Lebensmacht ist, so hat er Angst und Grauen vor dieser Macht, welche als solche denen, die wider sie sind, Tod bedeutet. Das Physische und das Sittliche ist bei dieser unmittelbaren Erfahrung in einander; und auch das psychologische Organ dieser Empfindung, das Gewissen (vgl. oben S. 292), gibt an und für sich ein solch unmittelbares, physisch-sittliches Gefühl, das zunächst nur den unbestimmten Eindruck enthält: es steht nicht, wie es sein sollte, und es wird mir nicht gehen, wie ich wünsche, daß es gehen sollte. — Das Gegenteil dieser Sündererfahrung ist die des versöhnten Sünders. Er erfährt eine Lebenseinwirkung, die ihn bejaht, ebendamit sein Gemeingefühl erhöht, also ihm Freude schafft. Im Unterschied von dem Lebensgefühl, das ganz allgemein der religiöse Mensch erfährt, ist es hier ebenfalls der Sünder, um den es sich handelt, der weiß, was es um die im vorigen beschriebene entgegengesetzte, Tod bringende Äußerung der absoluten und heiligen Lebensmacht ist; und gerade im Gegensatz zu dieser, auch von ihm gemachten Erfahrung fühlt er Leben so in sich einströmen, daß der Gegensatz aufgehoben, sein Inneres befriedet wird. Es liegt darin zugleich einesteils die Bestätigung jener Sündererfahrung, welche keineswegs etwa für Täuschung, Einbildung u. s. w. erklärt, sondern als die dem Sünder mit

Recht angehörende anerkannt wird, anderenteils doch zugleich die Aufhebung derselben für ihn als den Versöhnten. Die das Leben mitteilende absolute Macht aber ist die Liebe, und die Liebe, welche dem mit Recht dem Tod verfallenen Sünder ihr Leben öffnet, nennen wir Gnade. So ist es Gnaden-Erfahrung, welche der Sünder auf solche Weise macht; und das Gewissen ist auch hiefür das Organ. Selbstverständlich aber ist, daß das agens, durch welches einerseits Tod, andererseits Leben in den Menschen einströmt, nicht er selbst, sondern eben nur die absolute und heilige Lebensmacht, Gott, sein kann.

b) Nun stehen sich aber jene beiden Erfahrungen sowohl für die Menschheit, als für den Einzelnen, nicht bloß gegenüber als neben einander seiende, so daß etwa ein Teil der Menschheit die eine, ein anderer die andere oder daß derselbe Mensch in demselben Lebensstadium jetzt diese, jetzt jene machen würde. Sondern diese beiden Erfahrungen sind für das Ganze und den einzelnen ein geschichtliches Nacheinander; und von der historischen Untersuchung der Völker- und des Einzelbewußtseins bestätigt ist die Lehre des Evangeliums, daß den Wendepunkt das Erscheinen Jesu Christi bildet. Seit er gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, gibt es Menschen, die das, was Tausende vorher mit aller Macht wünschten von sich sagen zu können, ruhig, nüchtern, aber mit unbedingter Gewißheit sagen können: der allmächtige, heilige Gott ist mein Vater, der mir, dem Sünder, Sein Leben durch Christum einströmt. Und heute noch ist dies das Bekenntnis eines jeden, welcher die Erfahrung gemacht hat: vorher tot, jetzt lebendig, jetzt d. h. seit Jesus auch mir erschienen ist. Dieses Faktum ist einfach unumstößlich. Erklären kann und wird man es ja immer verschieden; es selbst leugnen ist Wahnsinn. Und so nennt die Christenheit Jesum den Heiland, weil sie nur in Ihm die zum Tod führende Krankheit gehoben weiß. Selbstverständlich ist nun auch, daß nur diese christliche Zentralerkenntnis im stande ist, sowohl jene Sünder-, als diese Gotteskindererfahrung richtig zu deuten.

2. Sehen wir näher zu, so enthält die Sündererfahrung, wie wir sie vom Wort Christi aus deuten, folgendes. Das, was sie eigentlich konstituiert, ist nicht die von allen vernünftigen Menschen anerkannte Diskrepanz von Wollen, resp. Sein und Sollen in einzelnen Fällen, in demjenigen einzelnen Thun, dessen wir uns als Unrecht oder Fehler oder gar nur Mangel und Unvollkommenheit bewußt werden, sondern es ist die totale Gebundenheit unsres wirklichen Wollens und Seins überhaupt, also unsrer selbst verglichen mit unsrem Sollen und mit einem, zugleich in uns sich regenden, entsprechenden Wollen oder doch Wünschen.

a) Das erstere, die Erfahrung der Diskrepanz von Sollen und Thun im einzelnen, ist die ordinär-sittliche Erfahrung; und ihr wesentlich sittlicher Charakter tritt dadurch hervor, daß das Subjekt kraft seines Gewissens sein Thun als freies, aber nicht sein sollendes sich zurechnen, das „Du hast gethan, was du lassen solltest und könntest“ aussprechen, ebendaher die Folgen dieses Thuns, die partielle Todeserfahrung oder innere, resp. äußere Lebensstörung, welche jedes Nichtthun des Gesollten im Gefolge hat, als rechtmäßig geschehend anerkennen muß. Mit andern Worten: das Subjekt erkennt seine Schuld, erkennt sich als schuldig, d. h. innerlich verbunden ge-

wesen, das Gegenteil von dem, was es that, zu thun, und ebenso nun auch als verbunden, die Folgen zu tragen, das vom gerechten Gott rechtmäßig verhängte Übel zu leiden. Erst wenn das geschehen, fühlt sich das Subjekt innerlich entlastet, die Harmonie zwischen Sollen und Sein hergestellt; es erkennt sein böses Thun, das damit zur Sünde wird, als gesühnt. Wenn man neben die durch Tragen der Strafe vollzogene Sühne als zweite Art die des Gutmachens durch neue oder besondere gute Leistung stellt, so ist dies kein zweites, sondern gehört unter denselben Begriff, wie jenes: so weit es nämlich Sühne sein soll, dieses Thun des Guten, sieht das Subjekt die betreffende Leistung als eine Last an, die es auf sich nimmt (vgl. die katholische satisfactio). Doch können wir dies nicht weiter verfolgen.

b) Nun aber, schon jene einzelnen, ad hoc geschehenen Sündenerfahrungen enthalten neben dem sittlichen auch ein physisches Element, die immer steigende, den sittlichen Menschen tief deprimierende, den Oberflächlichen beruhigende Erkenntnis des Nichtkönnens gegenüber dem Sollen. Zum Schuldgefühl gesellt sich das Elendsgefühl; und je ernster das Wollen und je reifer das Erkennen, um so mehr wird, was ja an sich im physischen Charakter dieses Nichtkönnens liegt, dasselbe als ein totales, dem Gesamtzustand des Ich anhaftendes dem Subjekt klar. Aber wiederum, in merkwürdiger Weise spielt das Sittliche und das Physische in einander; denselben Gesamtzustand, welchen produziert zu haben das Ich, eben weil er ein *φύσει* vorhandener ist, unmöglich auf seinen Konto setzen kann, denselben muß es doch auch irgendwie, bis zu einem Grad, den genau zu bestimmen unmöglich ist, sich selbst zurechnen. Das Gewissen bezeugt eben, trotz aller Weigerung des Ich, sich hiefür schuldhaft zu gestehen, unweigerlich: du selbst solltest anders sein, und du könntest auch wenigstens bis zu einem gewissen Grad anders sein; es ist deine Schuld, daß es so und so, sittlich oder vielmehr nicht-sittlich, mit dir steht. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, obgleich sie immer nur eine relative ist, ist ganz integrierendes Moment dieser Erfahrung. Und an diesem Punkt liegt das *δος μοι που στω* für die Lehre von der Willensfreiheit so, wie diese auch dem gefallenen Menschen noch relativ zuerkannt werden muß. Aber auch hier kommt das oben angedeutete juristische Moment herein, das Bewußtsein: es geschieht dir Recht, nicht bloß, daß es dir so und so geht, sondern auch, daß du so und so bist; der Sünde verfallen, sittlich unfrei, servus peccati bist du zugleich, wie infolge deines Wollens, so infolge rechtmäßigen Gerichts von seiten der heiligen Lebensmacht, Gottes.

c) Aber noch mehr: was physisch ist, ist nie bloß individuell, sondern hängt mit dem Gemeincharakter der Menschheit, ihrem ganzen Zusammenleben und ebendaher auch mit dem gesamten Weltzustand zusammen. Wir können nicht anders, als die Menschheit, so wie ihr Weltleben beschaffen ist, uns als ein Kollektivsubjekt vorstellen, das von sich genau dasselbe bekennen muß, was das Individuum bekennt; wir müssen also von einer Gesamtschuld, einem Gesamtelend, einem Gesamtgericht reden, das auf der Menschheit lastet. Die Einzelnen sind in diesem Betracht ebenso die Produzierten als die Mitproduzierenden. Das Maß der einen oder andern Art von Anteil an dem Gesamtzustand ist unendlich verschieden, von dem passiven

Verhältnis Neugeborener bis zu der neue Sündenreihen gebärenden Aktivität der hervorragenden Genies der Bosheit. Aber ein Organismus liegt klar vor, wo Leiden und Thun Hand in Hand geht und das Eine Bewußtsein alle, die nicht sittlich stumpf geworden sind, durchdringt: sich selbst aus diesem Sumpf zu ziehen ist dem Kollektivsubjekt so unmöglich, wie dem Einzelsubjekt. Auf die Frage *τίς με ῥύσεται* ist eine andere Antwort unmöglich, als die: die Lebensmacht, die wir Sünder als Todesmacht empfinden, muß einschreiten. Und der Christ antwortet: sie hat das gethan, *χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*, Röm. 7, 25.

*3.* Auch in der Gnadenerfahrung, in dem Genuß des in Christo den Sündern neu aufgethanen Gotteslebens ist

a) was die unmittelbar sittlich-religiöse Seite betrifft, keineswegs das Entscheidende das, was wir in einzelnen Erlebnissen merken von der Freiheitsgewinnung gegenüber dem Schuldgefühl, sowie gegenüber dem Nichtkönnen des Gesollten und dergl., oder *δικαιοσύνη*, welche paulinisch geredet im Evangelium Christi geoffenbart ist. Das Christenleben kommt ja auf Erden über das Schwanken, über die Polarbewegung zwischen der Erfahrung des Sünders und der des Gotteskindes nie völlig hinaus, das heißt einzelnen Gnadenerfahrungen treten immer einzelne Sündenerfahrungen mit jenem *καταγινώσκειν* der *καρδία* gegenüber 1 Joh. 3, 20. Und es ist eine sehr fatale Sache, wenn man in dieser Beziehung die Wirkungen des Christentums übertrieben idealisierend darstellt, als handle es sich um ein beständiges Schwimmen im Meer des Friedens, der geistlichen Freude u. s. f. Eine Apologetik, die nicht ehrlich und nüchtern ist, schadet bloß der Sache des Christentums. Wohl aber handelt es sich um ein prinzipielles und totales Versetztsein in eine vom bisherigen radikal verschiedene Gottes- und Lebenssphäre, um das Umspielt- und Getragensein von der Heimatluft, welche den verlorenen, aber zurückgekehrten Sohn einesteils unbeschreiblich erquickt und ihn versichert, daß das Alte vergangen, der Schuldbann und Knechtesbann der Sünde vorüber, die Liebe des Vaters wieder voll genossen ist, welche ihn aber auch andernteils erfrischt und stärkt zu neuem sittlichen Handeln in des Vaters Dienst. Dieses ist, wie gesagt, keineswegs ein in allem Einzelnen adäquates; aber der Typus des Ganzen ist ein anderer, ist der göttlichen Geisteslebens, der der *καινὴ κτίσις*.

b) Auch in dieser Erfahrung des Christen ist das Physische und das Sittlich-religiöse lebensvoll mit einander verwoben. Eine neue *κτίσις*, in welcher *καινὰ τὰ πάντα* 2 Kor. 5, 17, ist ihrem Begriff nach keine bloß sittliche Veränderung, d. h. bloß neue Willensrichtung, sie ist auch keine bloß religiöse, d. h. bloß neue Gemütsbestimmtheit, sondern ist zugleich physische Veränderung. Nur ist hier der Prozeß der umgekehrte, wie in der Sündererfahrung; die letztere — von der ersten Sünde abgesehen — zeigt (in den faktischen Zuständen) aus der physischen Ohnmacht die sittliche hervorgehend, die erstere dagegen zeigt aus sittlich-religiöser Kraftfüllung physische Veränderung, das hervorgehend, was die Bibel Verklärung, ja einmal sogar (2 Petr. 1, 4) *θεία φύσις* nennt. Und doch, von einer andern Seite aus angesehen, ist auch hier das prius auf seiten des physischen Moments. Eine neue Kraft und — da wir uns unter Kraft nichts denken können ohne wirkende Substanz — eine neue Substanz geht

zuerst in den Menschen ein, wenn sein Wille neue Thätigkeit soll entfalten können. Und wie bei der Sünde, so kann auch hier Individuum und Gesamtheit nicht getrennt sein. In einen neuen Organismus, in die der Welt gegenübertretende Gemeinde findet sich der zum neuen Menschen werdende Sünder hineinversetzt, und von ihr, resp. durch sie hindurch strömen die neuen Lebenskräfte in ihn ein.

c) Alles das aber geht nicht durch Selbstentwicklung seis des einzelnen seis der Gesamtheit, durch Autosoterismus irgend welcher Art vor sich. Mit solcher Anschauung wäre die ganze geschilderte Erfahrung, sowohl die des Sünders, als die des Kindes Gottes geradezu auf den Kopf gestellt. Aus dem Welttod Weltleben zu produzieren, ist der Welt selbst natura unmöglich. Das kann nur zu stand kommen durch neue, an dem historischen Punkt, wo erfahrungsgemäß das Neue auftrat, geschehene Lebenserschließung, d. h. Offenbarung Gottes. Klar aber ist, daß im Verständnis dieser Offenbarung, d. h. Jesu Christi, durchaus der Schwerpunkt auf die Erschließung neuen göttlichen Lebens für Sünder, also auf das Heilandswesen Christi gelegt werden muß. Ob die Dogmatik ganz oder teilweise anders, kurzgefaßt synthetisch-theologisch verfahren muß, das können wir dahingestellt sein lassen. Die Apologetik aber hat jedenfalls zu ihrer Operationsbasis das zu machen, hat durch Appell an aller Menschen Erfahrung, die kein Heil haben, und an aller Christen Erfahrung das in Zentrum zu stellen: ὅτι ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία, Akt. 4, 12; sie verfährt analytisch.

## 8. Die Stellung der außerchristlichen Religionen und Philosophien zu der unter Abschn. 7 gegebenen Grundanschauung von der Sünde und dem Heiland der Sünder.

*1.* Alle außerbiblischen Religionen und Philosophien dringen in Erkenntnis der Sünde nicht in die Tiefe. Aber sie ahnen doch das Sündenelend und suchen, jedoch vergebens nach Rettung.

a) Außerhalb der Bibel keine rechte Sündenerkenntnis; vgl. Luthers Wort über die Erbsünde, daß sie nullius hominis ratione, sed ex scripturae patefactione agnoscenda sit, Art. Smalc. III, 1, 3. War es doch eine Hauptaufgabe erst des alttestamentlichen Gesetzes, ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας zu bringen, und eben dadurch ist es der katexochische παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν geworden. Wie arm sind schon die außerbiblischen Sprachen an Bezeichnungen der Sünde verglichen mit dem Hebräischen! Das Heidentum jeder Art ist pelagianisch. Wenn unter natürlicher Religion das Gemeinsame von dem verstanden wird, was die außerbiblischen Religionen von Anschauung und Praxis in betreff des Verhältnisses von Mensch und Gott gehabt haben, so erscheint es an diesem Punkt am deutlichsten, wie verfehlt es ist, mit jenen Engländern (siehe Abschnitt 2) im Christentum die republication of the religion of nature, oder noch mit Baumstark (II, S. 185 ff.), „die Bestätigung der natürlichen Religion" zu finden, oder gar mit Kaftan (Wesen, S. 3) das Wesen der Religion identisch zu fassen mit denjenigen Merkmalen, die allen geschichtlichen Religionen gemeinsam sind und von da aus

dann auch das Wesen der christlichen Religion zu bestimmen. Nicht um die geschichtlich aufgetretenen Religionen als solche, d. h. um die bei den verschiedenen Völkern sich findenden gemeinsamen Formen des Gottesglaubens und Gottesdienstes handelt es sich, wenn man herausstellen will, was die echte „natürliche Religion" ist und was als solche dann in positivem, vorbereitendem Verhältnis zum Christentum steht. Vielmehr das allein kann hiefür in Betracht kommen, was nach unserer christlichen Erkenntnis, besonders an der Hand von Stellen, wie Akt. 10, 35. 17, 27; Röm. 1, 19 ff. 2, 14 ff. u. s. w., der Mensch auch ohne spezifische Offenbarung kraft seiner sittlich-religiösen Naturausstattung und kraft der sogenannten allgemeinen Offenbarung von Frömmigkeit haben sollte und könnte. Nun diese natürliche Religion = Religiosität, die allerdings auch in den Formen der historischen Religionen sich möglicherweise äußert, meistens aber den schärfsten Gegensatz zu diesen, dem Götzendienst bildet, enthält eben den Faktor der Scheu des Sünders vor dem heiligen Gott als ganz konstitutives Element; und sie ist ein apologetisch wertvolles Zeugnis für die Wahrheit der biblischen Anschauung von der Religion. Die Träger dieser natürlichen Religion sind es, die mit ihrem sittlich religiösen Ringen, das eben erst im Christentum sein Ziel gefunden hat, zugleich die schärfsten Ankläger und Verurteiler der „Religionen" des Heidentums, mit ihren oft gerade im Dienst der sein sollenden Religion gepflegten Greueln von Unsittlichkeit sind.

b) Und doch selbst in dem mit heidnischen Religionen verbundenen Sündendienst tritt, freilich ganz anders als in jenem Ringen der sittlich-religiös Gesinnten und ihren trostlosen Geständnissen: nemo sine vitiis nascitur; nitimur in vetitum u. s. w., eine Ahnung von der entsetzlichen Macht der Sünde hervor. Ganz eigentümlich spricht sich diese Ahnung, bezeichnender Weise zusammen mit dem Verzicht auf die Hoffnung der Überwindung des Bösen, darin aus, daß sehr viele heidnische Religionen das Böse geradezu vergöttern. Dualistische Scheidung der Gottheit in eine gute und eine böse Macht geht durch die meisten Religionen hindurch, von dem naiven Dämonenglauben der Naturvölker an bis zum persischen Ahriman. Und selbst die Hellenen, die doch über dem Unterschied des Schönen und des Unschönen den sittlichen Gegensatz von bös und gut verflüchtigen, wissen von der berückenden, ins Böse hineinstürzenden Macht der Ate zu singen. Wiederum ist doch mit alldem eine falsche Taxation der Sünde gegeben, sofern in den von uns nachgewiesenen beiden Momenten, dem sittlichen, besser sittlich-religiösen und dem physischen, die heidnische Anschauung fast nur das letztere, das physische kennt und anerkennt. Eben daher überwiegt das Elendsgefühl über das Schuldgefühl. Freilich hat auch jenes bedeutenden apologetischen Wert; selbst die heiteren, im Diesseits sich glücklich dünkenden Hellenen wissen sich doch als δειλοὶ βροτοί. Und wenn das Schuldgefühl sich auch in nicht ganz reiner Weise kundthut in jener Anerkennung göttlichen Fluchs, welcher ganze Geschlechter (vgl. z. B. das Haus des Ödipus) und Völker wegen der Sünde eines Ahnen bis zum gänzlichen Untergang verfolgt: etwas von der richtigen Taxation der Sünde und dem Verhältnis der heiligen Gottheit zur sündigen Menschheit tritt so doch in ergreifenden Zügen hervor. Der Erinnyenglaube hat, richtig verstanden, mehr religiösen Wert als die

meisten Bestandteile der hellenischen Religion. — Aber auch noch in anderen Äußerungen heidnischer Frömmigkeit zeigt sich etwas von sittlich-religiöser Taxation des Bösen, so vor allem im Opferwesen, dieser — nach Göthe — „sonderbarsten Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, von deren Entstehung der scharffinnigste Geist nichts zu sagen vermag, wenn er keinen positiven Befehl Gottes annehmen will". Der positiv-naive Zweck des Opfers, durch Gaben die Gunst der Gottheit zu gewinnen, und der negative, den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, geht Hand in Hand. Und wenn das Opfer doch wesentlich besteht in einem Verzicht auf ein Lebensgut, so liegt darin die Anerkenntnis, daß der Sünder das Vollrecht auf den Genuß des Lebens verwirkt hat. Vollends die entsetzlichste Form des Opfers, das Menschenopfer, ist doch eigentlich nur eine greuliche Karrikatur der tief empfundenen Wahrheit, daß das Leben des Menschen mit Recht dem Zorn der Gottheit verfallen ist. Auch die Selbstpeinigungen, jede Art der Askese u. s. w. beweisen diese Erkenntnis des verlorenen Anspruchs auf Lebensgenuß. Und wenn sie zugleich Mittel zur Steigerung der eigenen sittlichen Kraft sein sollen, so kommt in ihnen nur um so klarer das ethische Moment zum Recht.

c) Aber mit alledem bringt es der Heide nicht zur Herrschaft jenes positiven Pols in der Sündererfahrung, zur Empfindung der göttlichen, Leben anbietenden Liebe. Er kann, ja er soll es nicht dazu bringen; sie ist ihm eben nicht geoffenbart. Und deßwegen bleibt sein Leben, auch seine Religion im Diesseits befangen, und auch seine Ahnungen des Jenseits sind nur Projektionen des Diesseits, mit all seinem Elend, ja noch größerem (vgl. die Klage des Achilleus) oder mit seinen sinnlichen Freuden, in ein unbekanntes Traumland. Auch der Mysteriendienst, den Du Prel (s. u.) für das höchste und edelste im griechischen religiösen Leben erklärt, sucht zwar „Entsinnlichung, transcendentes Schauen der Gottheit und damit Beseligung, auch einen Blick in das Leben nach dem Tod" zu gewinnen; aber auch ganz abgesehen von den sich, besonders in späterer Zeit daran ansetzenden sittlichen Entartungen, zu deren Entschuldigung auch Philosophien sich hergeben mußten (E. Pfleiderer, Heraklit S. 27 ff.), bewegten sich diese Versuche auf dem ungesunden physischen, an Somnambulismus, Spiritismus u. ä. erinnernden Gebiet und erreichten bestenfalls künstliche Steigerungen des Gefühls und der Phantasie, nicht sittliche Erhebung. So bleiben doch die Heiden ἐλπίδα μὴ ἔχοντες (Eph. 2, 12): was zugleich einer der sichersten Beweise für die Unmöglichkeit ist, die biblische Religion, welche durchaus auf Hoffnung ewigen Lebens sich gründet, bloß aus innerer Entwicklung des Menschenbewußtseins abzuleiten. Andererseits erklärt jene Diesseitigkeitstendenz, an welcher das Heidentum trotz der Unseligkeit derselben wahrhaft piquiert festhält, den Widerwillen, ja Haß aller, die heidnisch gesinnt sind, gegen die biblische Religion. — Immerhin fehlen sporadische Hoffnungsstrahlen auch den Heiden nicht; namentlich die nordische Religion ahnt, wie den Untergang, so die Erneuerung der Welt. Und auch davon, daß, wenn es zur Gemeinschaft Gottes mit der sündigen Menschheit kommen soll, vor allem eine Sühne der Sünde nötig ist, enthält eben das Opferwesen eine Ahnung. Aber mehr als solche disjecta membra froher Hoffnungen einer bessern Zukunft bietet die außerbiblische Welt nicht. Eine tiefergehende, religiös-sittliche Aussicht eröffnet ihr selbst die immerhin

apologetisch bedeutsame, von Sueton und Tacitus bezeugte vetus et constans opinio nicht, die den ganzen Orient durchdrang: Judaea profectos rerum potituros esse.

2. Noch viel weniger, als die Frömmigkeit, wird die außerchristliche Weisheit, die Philosophie, der Sündenerfahrung gerecht.

a) Allgemeines. Auch in ihr zwar tritt das pädagogische Arbeiten des λόγος σπερματικός hervor; die alten Philosophen waren wirklich bis auf einen gewissen Grad, was sie genannt wurden, θεολόγοι. Aber in dieser Theologie spielte die Hamartiologie eine verzweifelt geringe Rolle, und viele sogenannte christlichen Philosophen haben größtenteils dieses Minimum noch verringert oder gar gestrichen. Man wird sagen können: während die Religionen das negative Moment der Sündererfahrung kennen und relativ zum Recht kommen lassen, suchen die Philosophien das positive, aber so zu befriedigen, daß die religiöse Seite desselben gestrichen und nur die sittliche, d. h. die Selbstbefreiung des Menschen vom Bösen entwickelt wird. Da aber ein sich selbst am Kopf aus dem Schlamm herausziehender Mensch doch eigentlich nur im Gehirn eines Narren existieren kann, so ist die notwendige Kehrseite teils die möglichst niedrige Taxation der Sünde, teils die offen eingestandene Verzweiflung an der Überwindung des Bösen. Plato ist fast der einzige, der tiefer geschaut hat, obgleich der Preis, welchen die Kirchenväter ihm gesungen, daß er, wie Clemens von Alexandrien meinte, ebenso die Griechen zu Christo führte, wie Moses die Juden, übertrieben ist. Den Dualismus hat er in der Anthropologie sowenig überwunden, wie in der Kosmologie (vgl. S. 275). Aber von wirklicher Erkenntnis der Sünde zeugt doch jene berühmte Schilderung der Seele im Phädrus, die zum Himmel strebt, aber ihre Flügel verliert und auf die Erde niedersinkt. Und daß nur göttliche Macht der gefallenen Seele aufhelfen könne, hat er mehrmals geäußert; und jene berühmte Schilderung von dem traurigen Los, das den vollkommenen Weisen und Gerechten unter seinen Mitbürgern trifft, ist zwar keine Weissagung auf Christum, aber doch eine klare Erkenntnis des in dem Zustand der Menschheit liegenden traurigen Gesetzes, welchem Christus, wie kein anderer, unterliegen mußte. Je tiefer, je ernster sittlich-religiös die Erkenntnis der Sünde, desto mehr Ahnung christlicher Wahrheiten, das sieht man an Plato. Je leichter es die Weisheit der Welt mit der Sünde nimmt, desto ferner ist sie vom Christentum.

b) Des näheren können wir zwei Hauptrichtungen der Philosophie in der uns hier beschäftigenden Frage unterscheiden; für die eine ist das sittliche, für die andere das physische Moment der Sünde des Ausgangspunkt, beide aber endigen in der Verzweiflung. Die eine, indeterministische, Anschauung sucht das Wesen des Menschen in seiner geistigen, über die Sinnlichkeit erhabenen Natur zu erfassen, sie malt — unter den vorchristlichen Philosophien besonders die Stoiker — ein Menschenideal, wo der Weise und Gerechte in erhabener αὐτάρκεια und ἀπάθεια seinen Weg geht; aber das Ideal ist ein hohles, sich selbst vergötterndes Traumbild, und der stolze Weise endigt zuletzt, wenn eben die Welt und sein Sinnenleben von dieser Autarkie nichts will, im Selbstmord. Die andere, deterministische Anschauung macht den Menschen in allem, im Bösen und im Guten, zum Resultat seiner

φύσις; ob sie dabei das Böse verkleinernd zum bloßen Durchgangspunkt der Entwicklung, resp. zum bloßen Anhängsel der nun einmal zur Endlichkeit gehörenden Unvollkommenheit herabsetzt, oder ob sie zum voraus darauf verzichtet, die erdgebornen, tierentstammten Menschen zu wirklicher Geistlichkeit zu führen: Pessimismus ist, wie E. v. Hartmann am besten zeigt, auch das Resultat des optimistischen Autosoterismus. Die Menschheit, die sich selbst aus der Sünde helfen will, geht nun einmal in ihrem Jammer unter. Um so krampfhafter und krankhafter freilich sperrt sie sich, als ob damit Heteronomie gelehrt wäre, gegen das Heilandsanerbot des Gottes, der doch des Menschen Quell und Ziel ist, in welchem allein also auch die wahre Autonomie für den, der Sein Bild an sich trägt, gegeben ist.

*3.* Ein Mittelding zwischen Religion und Philosophie, und zwar sich selbst als Erlösungsreligion ankündigend und von den modernsten Weisen der abgelebten Christenheit zum Heil empfohlen, ist der Buddhismus. Derselbe betont sehr die moralische Verantwortlichkeit des einzelnen, sieht das Böse in der Begierde (vgl. unten Wurm, S. 36) &c.; aber dieses Böse ist mit dem Sein als solchem gegeben, ja das Sein selbst ist das Böse und das Übel. So energisch und teilweise ergreifend schön Buddha Moral predigt, namentlich Selbstüberwindung, Feindesliebe u. s. w., der Weg zum Ziel ist doch wesentlich ein negativer, ist Askese. Mönchtum ist sein Höchstes, und die Religion spielt dabei die klägliche Rolle bloßen Formwesens, ja Reliquien- und Heiligenkultus. So muß auch das Ziel selbst wesentlich negativ gefaßt werden, das Nirvana ist seinem ursprünglichen Sinn nach doch eben die reine Vernichtung. Und wenn die späteren buddhistischen Philosophen es zu einem seligheiligen Paradieseszustand gestempelt haben, so ist wenigstens die Schilderung desselben, die neuestens ein Hindu in „Buddhismus und Christentum" der christlichen Welt vorgelegt hat, so unklar, daß sie wohl niemand reizen wird. Was soll unter der Definition „eine Wahrnehmung des Geistes, das reine freudvolle Nirvana, frei von Unkenntnis und schlechter Begierde" denn eigentlich gedacht werden? Der Buddhismus sucht, findet aber nicht Erlösung, weil er Autosoterismus will und dem Christosoterismus feindselig gegenübersteht. Und an diesem Urteil können auch die von Seydel entdeckten vermeintlichen Parallelen zwischen christlichem und buddhistischem Evangelium um so weniger etwas ändern, als nach dessen eigenem Geständnis im Zentrum, der Leidensgeschichte Jesu, die Parallele fehlt.

Aber auch der von Seydel selbst und vielen andern modernen Christen angestellte Versuch, christlichen Klassizismus und Ästhetizismus zur rettenden Panacee der Welt zu machen, den Klassizismus, „der den Geist der heiligen Liebe als inhaltgebende und gestaltende Kraft in die in volle Ehren eingesetzten Natur-, Gesellschafts- und Geistesformen so einzugießen weiß, wie Rafael und Michelangelo ihn den Formen klassischer Schönheit und Männlichkeit einzugießen verstanden" (Seydel, d. Evang. u. s. w. S. 336) — auch dieser und ähnliche Versuche, vollends wenn sie, wie es ja von solchem Prinzip aus nicht anders sein kann, in der Weise von Richard Wagner Sinnlichkeitsreiz und ästhetisch-religiösen Genuß zu verbinden suchen, sind wie antichristlich so in sich selbst mißlungen. Die Sündererfahrung fordert einen Heiland, welchen Gott der armen Menschheit sendet, einen andern gibt es

nicht. Der gefeiertste Heros des Ästhetizismus, Goethe, hat gestanden, daß sein 75jähriges Leben das ewige Wälzen eines Steins war, der immer von neuem gehoben sein wollte. Sisyphus-Arbeit und Tantalus-Qual ist da, wo ehrlich gerungen und ehrlich bekannt, nicht schwindelhaft beschönigt oder stumpf sinnlich hingelebt wird, das Resultat des Auto- oder Kosmosoterismus. In ergreifender Weise hat dies Martensen (Ethik I, S. 68 f.) an der Prometheussage nachgewiesen.

4. Die Stellung, welche außerhalb und innerhalb der Christenheit die den geschilderten heidnischen Anschauungen huldigende Weisheit und Tugend, Frömmigkeit und Unfrömmigkeit zu Jesu Christo einnimmt, ist an einer Reihe von Erscheinungen in Abschn. 2 gekennzeichnet worden. Dieselbe bewegt sich in unendlichen Varietäten zwischen den beiden Polen des entschiedenen Hasses und einer gewissen Anerkennung her, welche aber die Eine und einzigartige Hoheit Christi als des Gottessohns und Heilands beiseite läßt. Das écrasez l'infâme wagt kaum jemand noch offen auszusprechen, obgleich Schriften, wie die S. 261 angeführten von Nordau, Pfau u. a., vollends die gemein-materialistischen und sozialistischen Zukunftsforderungen und Zukunftsweissagungen direkt oder indirekt die Ausrottung des Christentums offen verlangen. Aber wenn christliche Theologen wie Schramm in einem Leitfaden für Konfirmationsunterricht (1887) die Anbetung Christi für Götzendienst (in einer späteren Korrektur für „Menschenvergötterung") erklären, wenn Theologen, wie Schwalb, Jesum als großartigen Schwärmer, ja als den schildern, der wenigstens den ersten Schritt machte, welcher dann die Christenheit zu seiner unheilvollen Vergötterung führte, wenn Theologen, wie Lomann, Jesum Christum als gar keine geschichtliche, sondern eine bloße symbolische Figur darstellen, wenn das „Leben Jesu" von Strauß durch eine sich allein für wissenschaftlich ausgebende, alles Übernatürliche ausmerzende Kritik und das von Rénan durch phantastische Konstruktion eines ordinär-menschlichen Heldenbilds unsrem Herrn seine eigentümliche Herrlichkeit nimmt, so kann die Apologetik nur eine sein sollende Wissenschaft bedauern, welche für das Eine Größte und den Einen Größten, den die Weltgeschichte kennt, nur ordinäre Maßstäbe hat. Aber auch die neuen Aufwärmer ebjonitisch-rationalistischer Christologie (vgl. S. 255), selbst den von edler Bewunderung Jesu getragenen M. Carrière (siehe oben ebendaselbst), kann die auf der Bibel stehende Apologetik nur als halbe Freunde oder als im Vorhof des eigentlichen Christentums befindlich anerkennen. Sobald die Bahn apostolischer Anschauung von Christo verlassen ist, wird das eigentliche Geheimnis der Person Christi nicht erkannt: der Sünderheiland ist kein bloßer Tugendheld, kein bloßes religiöses Genie, kein bloßes Tugendideal, kein bloßer Lehrer, Vorbild, Gründer sittlich-religiöser Gemeinschaft u. s. w. In allen dergleichen Beschreibungen Christi kann biblisch und kirchlich christliche Überzeugung nicht die richtige Deutung ihrer Erfahrung erkennen. Ewiges Leben, Gottesleben für Sünder im Sinn der Bibel schafft ein solcher Christus nicht.

## 9. Die wichtigsten Einzelfragen aus der Lehre von der Sünde und dem Sünderheiland.

### § 1. Lehre von der Sünde.

*1.* Die erste Frage dieses Locus, betreffend Wesen und Charakter der Sünde beantwortet die biblisch-kirchliche Lehre durch die Verlegung der Sünde ihrem Ursprung und eigentlichen Charakter nach in den selbstsüchtigen Willen des geistbegabten Geschöpfes. Erst die Folge hievon (beim ersten Menschen und durch ihn in seinen Nachkommen) ist die Präponderanz der Sinnlichkeit über den Geist, und diese, also nicht die Sinnlichkeit an und für sich, als materielle Bestimmtheit, sondern dieselbe als durch widergöttliche Willen bestimmte und dadurch über den Geist präponderierende nennt die Bibel Fleisch. Daß in dieser Anschauung die beiden, in Abschn. 7 skizzierten Momente der Sündererfahrung, das sittliche und das physische, lebensvoll vereinigt sind, liegt auf der Hand. Ist dagegen, wie Pelagius wollte, die Sünde auch im empirischen Menschen nur Einzelakt des Willens, so ist das physische Moment ignoriert; ist sie aber, wie der moderne Pelagianismus will, naturnotwendige Äußerung der Sinnlichkeit, im physischen Sinn dieses Worts, der von jeher in der Menschennatur notwendig gelegene „Vorsprung des Fleisches vor dem Geist" (Schleiermacher), der naturnotwendige „Schritt vom Tier zum wahren Menschen" (Rothe) so ist eigentlich die sittliche Taxation aufgehoben, und das persönliche Schuldbewußtsein, wie wir es geschildert, hat keine rationelle Begründung mehr. Dann kann auch in letzter Konsequenz wenigstens von einer solchen sittlichen Einwirkung auf andere durch Erziehung, wodurch diese ermuntert werden, anders zu werden als sie sind (was freilich erst durch Christum erreicht wird) keine Rede sein. Ja bei rückhaltloser Folgeziehung, wie sie freilich nicht einmal darwinistische Ethiker vornehmen, müßte auch eine eigentlich sittliche Anschauung der Gemeinschaft, namentlich des Staats und seines Lebens, besonders seines Rechtslebens aufgegeben werden.

*2.* Die Allgemeinheit der Sünde wird nur von einem ganz oberflächlichen Pelagianismus geleugnet, der keiner Widerlegung wert ist. Man sollte nun meinen, daß dieses Zugeständnis der Allgemeinheit von selbst auch zu der Anerkennung des Erbcharakters der Sünde führe, denn ohne das ist nicht einzusehen, wie man eine absolute Allgemeinheit festhalten kann; am wenigsten ist verständlich, wie man die Sünde in die sinnliche Natur des Menschen verlegen und doch ihre Vererbung leugnen kann, zumal da diese für einzelne Sünden, Familien-, Völkerlaster u. s. w. eine einfache Thatsache ist. Namentlich bei materialistisch-darwinistischen Anschauungen versteht sich die Vererbung sündlich-krankhafter Bestimmtheiten von selbst. Mit bloßem Zurückgehen aber auf ein „Reich der Sünde", das teils durch die Macht des Beispiels (Pelagius), teils besonders durch die Macht der „unwillkürlichen Reflexbewegungen des Willens" (Ritschl) immer neu entsteht, ist natürlich gar nicht geholfen, da die Frage, woher denn diese letzteren Einflüsse solche Macht haben, nicht einfach totgeschwiegen werden kann. Solche Einflüsse beweisen ja gerade ein physisches Moment mitten im ethischen. Übrigens ist die Hauptfrage nicht sowohl die zweifellos zu bejahende

Frage über die Vererbung der Sündenanlage, als vielmehr die über den Sündencharakter dieser Anlage und sodann die Zurückführung derselben auf die Urthat des Stammvaters aller Menschen. In beiden Beziehungen nun muß eine biblisch gehaltene Dogmatik zugeben, daß die orthodox lutherische Lehre übertrieben hat. Nicht bloß berührt die eine und die andere Anschauung derselben, wie die von der imputatio peccati adamiciti, die Apologetik gar nicht, da diese sich mit dem Daß dieser traurigen Erbschaft begnügt und die Bestimmung des Wie der Dogmatik überläßt. Sondern namentlich bringt die biblisch notwendige Unterscheidung zwischen ἁμαρτία als Sündenmacht und Sündenleiden und zwischen παράβασις als sündiger That und persönlicher Schuld (Röm. 5, 12 ff.) es von selbst mit sich, daß die letztere nur bei sittlich-freier Anerkennung und Bethätigung der vererbten Sündenanlage konstatiert werden kann, also nicht für die Erbsünde rein für sich betrachtet. Andererseits ist bei uns, den Epigonen, welche ein Erbe nicht bloß von Adam, sondern von jahrtausendelanger Entwicklung des Menschengeschlechts überkommen haben und leider redlich bemüht sind, dieses Erbe unsern Nachkommen vermehrt zu hinterlassen, die Ausscheidung des auf unsere eigene παράβασις fallenden Teils von dem nur vererbten Anteil an der ἁμαρτία einfach unmöglich. Aktivität und Passivität ist in feinster und tiefgehendster Weise ineinander, wie ja dies zum Wesen eines Organismus gehört; und unsere Erfahrung, gerade je sittlicher wir sind, bezeugt um so mehr immer beides ineinander, also namentlich immer eine Schuld von unserer Seite. In eigentümlicher Weise bestätigt die moderne Statistik das Ineinander eines Bannes, der fordert, daß Sünden, Verbrechen u. s. w., ja daß die und die und so und so viel Verbrechen geschehen müssen, und doch der Schuld, also der Freiheit dessen, der sich gleichsam zum Exekutor dieses Bannes, der auf der Gemeinschaft lastet, hergibt (s. Oettingen).

3. In dem eben Gesagten liegt auch die Lösung des dritten Rätsels, des Verhältnisses von Sünde und Tod angedeutet. Der sehr ordinäre Einwand, wie denn gerechter Weise die unschuldigen Nachkommen unter der Sünde des Stammvaters den Tod leiden können, kann nur dadurch, hiedurch aber auch völlig abgewehrt werden, daß der Tod Strafe im eigentlichen Sinn des Worts für den einzelnen nur insofern und insoweit ist, als er selbst παράβασις begangen hat; abgesehen hievon, also namentlich bei sterbenden Neugeborenen, ist der Tod eben eine objektiv, königlich herrschende Macht nach Röm. 5, 14, welche für diejenigen, die von der παράβασις möglichst frei bleiben, genau in dem Maß, als dies der Fall ist, der Durchgangspunkt zum Leben ist. Das Großartige und jeden sittlich-religiösen Menschen Gewinnende an der biblischen Lehre ist eben dies, daß nach ihr auch das, was ein Fluch und Gericht Gottes über die Sünde ist und was jeder Mensch, wie das Todesgrauen beweist, als solches empfindet, doch bei richtiger Stellung zu Gott zum Segen werden kann. Dies relativ schon außer Christo, denn auch unter den Heiden gibt es nach Röm. 2, 6 ff. relative δίκαιοι, die ewiges Leben suchen; aber was sie suchen, wird erst geschafft durch Christum. — Daß aber endlich die Frage über Verhältnis von Tod und Sünde, so wie dies nicht bloß im Menschenleben, sondern im ganzen Kosmos zu denken ist, mit der Geologie gar nichts zu schaffen hat, geht aus dem Abschn. 6, § 3 Gesagten hervor.

Die Apologetik ihrerseits kann über diese Frage, wie die Todesherrschaft im Makrokosmus mit der im Mikrokosmus zusammenhängt, sich bei dem einfachen non liquet beruhigen, das jedenfalls den Angriffen auf die Anschauungen, welche die Dogmatik, so oder anders über diese, auch biblisch nicht sicher zu entscheidende Frage bildet, ihre eigentliche Stütze nimmt.

## § 2. Die spezielle Offenbarung Gottes.

Der in Sünde verlorenen, d. h. des ewigen Lebens beraubten Menschheit kann nach biblisch-kirchlicher Lehre nur geholfen werden, es ist ihr aber auch geholfen worden durch die s. g. spezielle Offenbarung Gottes, s. o., Abschn. 4, 2 (S. 270).

*1.* Begriff der speziellen Offenbarung. Sie ist ein wirkliches, persönliches Auftreten Gottes in der Geschichte, ein wirkliches Erscheinen des persönlichen Gottes für die Wahrnehmung des Menschen. Die frühere orthodoxe, wesentlich scientifische Auffassung der Offenbarung als übernatürlicher Mitteilung von Kenntnissen, wie sie unter den Apologeten noch am meisten die Katholiken vertreten (vgl. Schanz II, S. 227 ff.), betrachten wir (das Nähere der Dogmatik überlassend) als abgethan, besonders durch Rothe „Zur Dogmatik". Die Erkenntnis ist erst Wirkung der an sich objektiven Offenbarung = Selbstkundthuung Gottes. Nun aber ist die menschliche Wahrnehmung, der sich Gott präsentiert, nach der heiligen Schrift das einemal eine äußere, ein dem Auge des Menschen sichtbar, dem Ohr hörbar werden Gottes gewesen, das anderemal war sie eine innere; dies ist aber nach der Bibel nicht im Sinn bloßer Hervorrufung eines subjektiven Bewußtseinsvorgangs im Menschen zu verstehen, wobei Gott selbst nicht in sonderlicher, von seinem gewöhnlichen Walten verschiedener Weise an den Menschen herangetreten wäre; sondern es will besagen, Gott sei in besonderer, also wunderbarer Weise persönlich der geistigen Apperzeption des Menschen ebenso nahe getreten, wie bei der ersten Art seinem Auge und Ohr, und dieser Gott habe selbst durch persönlichen Einfluß auf den Geist des Menschen gewirkt (vgl. das prophetische Schauen Gottes). Dem gegenüber steht der Rationalismus namentlich auch in der modernen Theologie (z. B. Lipsius): hier wird zwar Offenbarung Gottes überhaupt nicht geleugnet, sie wird aber in jenem ersten Sinn als bloß innere gefaßt. Ohne wunderbares persönliches Eingreifen, vollends ohne äußeres Erscheinen soll Gott durch Geistesmacht, unter Vermittlung etwa von, aber nicht wunderbaren Natur- und Geschichtsvorgängen, Eindrücke besonders starker Art von sich und damit religiöse Stimmungen, Ahnungen, Erkenntnisse hervorrufen, wie sie dann für andere vorbildlich, anziehend, Gemeinschaft bildend u. s. w. werden. Kurz, der Schwerpunkt wird ins Innenleben des Menschen gelegt, und faktisch ist dann die Offenbarung Gottes zur religiösen Genialität einzelner Menschen geworden, die auf religiösem Gebiet ganz dasselbe ist, wie Genialität auf anderen Gebieten. Sofern hieraus auch eine Konsequenz sich ergibt, betreffend die Autorität der von solchen Offenbarungen hergeleiteten Lehren, Schriften u. s. w., werden wir im dritten Teil auf die Sache zu reden kommen. Was aber diese Anschauung selbst anlangt, so muß die Apologetik jene rationalistische Fassung mit dem einfachen Satz zurückweisen, daß bei dieser Vorstellung von

einer spezifischen Würde und Wirksamkeit der in der Bibel bezeugten göttlichen Offenbarung nicht mehr die Rede sein kann. Wenn die Träger einer solchen sein sollenden Offenbarung zwar graduell über —, aber der Art nach nur koordiniert neben andern religiösen Genies, wie Confucius, Muhammed, Buddha u. s. w. stehen, so kann diese Offenbarung und Religion eben auch nicht spezifisch mehr denn diese leisten; sie kann die Menschheit nicht von dem auf ihr, auch auf jenen Genies lastenden Sündenjammer erlösen und zu wahrhaft überirdischem, ewigem Leben führen. Unsere Sündererfahrung bleibt dann ewig unaufgehoben, und unsere Gnadenerfahrung ist bloße Einbildung. Ja das Christentum ist dann, wie Hartmann richtig die letzte Konsequenz dieses Standpunkts gezogen hat, eine Illusion, ja die schlimmste der Illusionen der Menschheit.

2. Aber die Offenbarung Gottes zur Heilbeschaffung für die Menschheit ist nach biblisch-kirchlicher Lehre nicht als ein bloßer, einmaliger Akt vor sich gegangen, sondern sie hat eine ganze Geschichte durchgemacht. Sie steht, ähnlich wie das Wunder (vgl. Abschn. 6, § 4), als ein reicher, stufenmäßig sich entwickelnder Organismus vor uns. Aber als ein positives Hinführen des früheren zum späteren statuiert die h. Schrift diesen Stufengang keineswegs für das Verhältnis der vorchristlichen, heidnischen Volksreligionen, der Kulte der Gojim zur alt- und neutestamentlichen Religion, als ob „die ganze vorchristliche Periode zumal nach ihrer religiösen Seite Weissagung auf Christum wäre“ (Lechler; vgl. selbst Steude S. 181); sondern ein positives Verhältnis findet bloß statt teils für die von der Bibel nachgewiesene Reihe der alten besondern Offenbarungs- und Glaubenszeugen (Hebr. 11), teils für die übrige Menschheit nur sofern in ihr die „natürliche Religion“ in dem von uns S. 301 beschriebenen Sinn sich geltend machte. Vor allem aber handelt es sich um diejenige Vorbereitung des Heils, die im Alten Testament vorliegt. Dieses kommt in unserem Zusammenhang nicht als Schrift, sondern als Religion in ihrem Verhältnis zum Christentum in Betracht. Indem wir festhalten, daß Altes und Neues Testament als spezifische Offenbarungsreligionen zusammengehören, aber so, daß jenes bloß die Vorbereitung für dieses war, haben wir uns gegen zweierlei Oppositionen zu verteidigen.

a) Der erste Gegensatz ist die Herabsetzung des Alten Testaments wie sie nicht bloß von untheologischen Schwärmern für Hellas und Rom, sondern auch von Theologen wie Schleiermacher statuiert wird. Nach dessen Dogmatik § 12 soll das Christentum mit dem Judentum nur in (äußerlich, zufällig) geschichtlichem Zusammenhang dadurch stehen, daß Jesus unter dem jüdischem Volk geboren wurde; aber seinem geschichtlichen Dasein und seiner Abzweckung nach soll das Christum zu Judentum und Heidentum gleich sich verhalten. An diesem Satz ist nicht bloß die Identifikation von „Judentum“ und „alttestamentlicher Religion“ völlig bibelwidrig, sondern die Koordination des Judentums und Heidentums hebt, da nun einmal das Neue Testament ausdrücklich nur und spezifisch mit dem Alten Testament in positivem Verhältnis zu stehen behauptet, ganz ebenso die spezifische Würde des Christentums auf, wie dies bei der vorhin geschilderten, im wesentlichen ja auch von Schleiermacher geteilten subjektiven Anschauung von der Offenbarung über-

haupt der Fall ist. Gerade umgekehrt legen wir dem einzigartigen, organisch-lebendigen inneren Zusammenhang von Altem und Neuem Testament sehr bedeutenden apologetischen Wert bei. An diesem Punkt kehrt auch in der modernen Apologetik, aber in ihrer Weise, der Weissagungsbeweis wieder, siehe Abschn. 2, weiteres in Abschn. 12, § 2. Beide Testamente zusammen stehen in völlig singulärer Art der ganzen übrigen Menschheitsreligion gegenüber, haben, verachtet und verfolgt von der Welt, sich in einzigartiger Weise als lebenskräftig ausgewiesen, können also auch nicht aus bloßer immanenter Entwicklung des Weltgeistes erklärt werden. Eben daher darf für die eigentliche Ableitung der alttestamentlichen Religion auch nicht der semitische Stammescharakter als Quelle in Anspruch genommen werden, wenngleich mit Baur, Grau, Rénan, Max Müller u. a. eine gewisse Beanlagung der semitischen Rasse für tiefere religiöse Anschauung zugegeben werden kann. Aber allen Übertreibungen gegenüber erinnern wir nicht nur mit Kolb (Kulturgeschichte I, S. 95) daran, daß der „ausschließliche Jehovakult den Juden oktroiert werden mußte", sondern sagen mit dem freilich übertreibenden Ebrard (II, 520 ff.), dem wohlgemerkt das A. T. selbst 5 Mos. 7, 7 relativ Recht gibt: „Gerade eine, allen (?) natürlichen Adels und höheren Gefühls bare Sippe hat Gott zur Stätte und zum Organ seiner Offenbarung erwählt, nicht trotzdem daß, sondern weil sie ihrer natürlichen Art nach die schlechteste und verworfenste unter allen drei Rassen war. So mußte der Gegensatz der verlorenen Menschheit und des rettenden Gottes am schärfsten hervortreten."

b) In dem vorhin Gesagten liegt auch schon die Zurückweisung des andern Extrems, die Überschätzung des Judentums. Die moderne Christenheit sieht sich fast in die urchristlichen Verhältnisse zurückversetzt, wenn ihre Apologeten genötigt sind, gegen allerhand Angriffe von Vertretern des Judentums auf das Christentum oder gegen Behauptungen sich zu wehren, wie die, das einzig Gute am Christentum sei das Jüdische an ihm, das was spezifisch christlich übrig bleibe, sei ordinäres Heidentum, das Judentum sei die Humanitätsreligion u. s. w. So besonders großenteils das sog. Reformjudentum, als dessen Führer A. Geiger bezeichnet werden kann; Extreme, wie A. Weill, s. o., S. 261. Aber gegen Behauptungen zu streiten, welche ganz klar eine Verkennung der ganzen Geschichte in sich bergen, dazu ist die Wissenschaft zu stolz, sowenig sie einem Antisemitismus das Wort reden kann, welcher letztlich zu Rassenhaß und fleischlichem Kampf führt, welcher aber freilich gerade durch jüdische Selbstüberhebung hervorgerufen wird. Für uns ist es einfach selbstverständlich: Altes Testament und Judentum ist zweierlei. Ersteres hat göttliche Berechtigung, aber auch es nur als Vorbereitungsreligion; will es mehr sein als dies (es selbst will es aber nicht), so wäre das ein Anachronismus, ein Zurückschrauben der Geschichte, worüber kein Wort zu verlieren nötig ist. Das Judentum aber, das talmudische und vollends das moderne, rationalistische Reformjudentum hat seinen spezifischen Charakter durch Aufgeben des Geistes des Alten Testaments erhalten, steht also gerade damit einfach gegensätzlich zum Christentum. Was an ihm bekämpfenswert ist, das ist dasselbe, was überhaupt der moderne Zeitgeist gegen das Christentum vorbringt. Eine sein sollende Humanitäts-

religion der bloßen Diesseitigkeit ist jedenfalls nun und nimmer, was den Menschen, den Sünder befriedigen kann. Und ob das moderne Judentum wirkliche, echte Humanitätsreligion sei, das wird wenigstens zu fragen erlaubt sein.

### § 3. Die Person Christi.

1. Die vollendete Gottesoffenbarung, das Heil, das ewige Leben für die Sünder ist erschienen in Jesu Christo. Bei dieser Zentrallehre steht die Apologetik, die dogmatischen Einzelnfragen bei Seite lassend, auf zwei Grundpositionen, einmal material auf dem die Erfahrung aller Christen unbedingt aussprechenden Satz, daß in Jesu und nur in ihm, und zwar in dem geschichtlichen Jesus, das ewige Gottesleben für die Sünder erschlossen ist. Dies, kurzgesagt: Jesus der Sünderheiland und damit unser κύριος, ist das eigentliche Thema der apologetischen Christologie. Wer das aus lebendigster Überzeugung zu seiner ὁμολογία macht (vgl. 1 Kor. 12, 3), der ist ein Christ, obschon er möglicherweise noch zurück ist an reiferer christlicher Erkenntnis, also auch damit noch kein christlicher θεολόγος ist. Sodann, die andere, von vornherein offen einzugestehende Hauptposition ist die, daß der Jesus, den der Apologet vertritt, durchaus der biblische Jesus ist; das Christusbild, das wir gleichsam den Leuten empfehlend und anpreisend vorführen, ist nicht geboren aus irgendwelcher subjektiven Erfahrung oder gar Spekulation, sondern lediglich aus lebendiger Aneignung und treuer Reproduktion der neutestamentlichen, geschichtlichen und lehrhaften Schilderung Christi. Und zumal voraus muß eine Apologetik, die wir als echt christlich anerkennen wollen, ganz und unbedingt zur Polemik werden gegenüber jeder Degradation der neutestamentlichen Aussagen, wonach sie als bloße Vorstellungen oder Lehrbildungen u. s. w. der Apostel keine volle und ganze Wahrheitsautorität in jeder Beziehung anzusprechen hätten. Was Jesus war und ist, wissen wir wahrheitsgemäß nur, absolut nur aus dem Neuen Testament. Und unser Zentralsatz „Jesus der Sünderheiland und damit unser κύριος" hat uns absolut nur Wert, wenn und soweit er im Sinn des Neuen Testaments verstanden wird. Die Erfahrung des Sünders und des Christen ist nicht die Quelle, auch nicht die Norm unserer Christuserkenntnis; sondern die erstere wird erst recht verstanden, die letztere (in gewissem Sinn auch die erstere) erst produziert durch das auf uns wirkende, von uns ergriffene biblische Christusbild. So bestätigt sich denn hintendrein das letztere an unserer Erfahrung.

2. Vom Neuen Testament aus muß nun

a) als erste und allgemeinste Wahrheit aufgestellt und gerechtfertigt werden die absolute Einzigartigkeit dieser historischen Person und ihres Werkes. Und zwar kommt hier in erster Linie in Betracht Jesu Selbstzeugnis. Wer einer Welt von Sündern mit dem Anspruch, in sich allein für sie Rettung und Leben zu bringen, so gegenübertritt, wie Jesus ohne allen Streit — und zwar bei den Synoptikern so gut wie bei Johannes — es that, gibt sich nach Person und Werk eine völlig exempte Stellung. Von allen andern, noch tiefer und höher hinaufgehenden Selbstzeugnissen Christi abgesehen, sei nur an das „Kommet her zu mir, alle" u. s. w. erinnert.

Wer so ein Wort spräche, ohne wirklich der Eine Heilsbringer für alle, eo ipso ein anderer als alle, die ja alle erst in ihm Heil gewinnen, zu sein, der wäre ein thörichter Schwärmer. Gegen diese absolute Einzigartigkeit, wie man sie nun näher bestimmen möge, mit der Hegel-Strauß'schen Phrase, zu kämpfen, daß die Idee nicht pflege, ihre Fülle in Ein Individuum auszuschütten, ist reine petitio principii. Es fragt sich ja erst, ob diese Person nur ein Individuum nach Art der andern ist. Und so bequem es ist und so unendlichemal das Wort nachgeredet wird, daß, wer als Mensch unter Menschen auftritt, auch ein Mensch ganz wie sie sein müsse, es ist und bleibt das Behauptung, die noch niemand bewiesen hat. — Stimmt doch vielmehr — dies das zweite — mit jenem Anspruch Christi die Sünder- und Heilserfahrung aller derer, die jenem Ruf „kommt her zu mir" gefolgt sind. Der Sünder weiß, daß ihm nicht innerhalb des gewöhnlichen Weltlaufs und mit Mitteln, die innerhalb der Menschheit liegen, geholfen werden kann, es ist ja auch notorisch auf diese Weise noch keinem geholfen worden. Die geretteten Sünder — und das sind doch wahrhaftig nicht lauter Schwärmer gewesen — bekennen nun einmal einstimmig: nur Jesus hat uns gerettet. Damit ist auch schon

b) eine inhaltliche Fassung jener absoluten Einzigartigkeit Christi gegeben: es wohnt ihm inne völlige Sündlosigkeit und sündentilgende Kraft. Wer selbst Sünder ist, kann nicht die Menschheit von Sünde erlösen. Das ist ein so einfacher Satz, daß man gar nicht begreift, wie man Jesum als Heiland lassen und doch Sündlosigkeit ihm absprechen kann. Sobald man ihn in dieser Beziehung antastet, ist Autosoterismus des Menschen (hierüber s. S. 304) gelehrt; denn ein unter dieselbe Kategorie wie die übrigen gehöriger Mensch hat dann die Menschen erlöst. Immerhin scheint die These von Jesu Sündlosigkeit — abgesehen von ihrem Bezeugtsein durch Christum selbst — schon dogmatischer Art zu sein, weil erst aus Reflexion entstanden. Aber nein, sie ist, richtig verstanden, der unmittelbare Reflex des Eindrucks des geschichtlichen Christus selbst. Noch wir, die wir nur von ihm lesen, erfahren überwältigend dasselbe, was jene Zöllner und Sünder, die Ihm nahten, und was in anderer Weise auch die selbstgerechten Pharisäer ganz unmittelbar erfüllte, wenn er in seiner Herrlichkeit vor ihnen stand. Die Sünder, die mühselig und beladen sind, mit unwiderstehlicher Anziehungskraft an sich ziehen und doch nie gemein mit ihnen, nie ihresgleichen werden, sie doch vor sich in den tiefsten Staub werfen (vgl. Lk. 7, 37 ff.), die Sünder aber, die sein nicht zu bedürfen meinen, in einer Weise fern von sich halten, daß der unendliche Abstand zwischen ihnen und ihm jedem klar werden muß, das kann nur der, welcher zugleich der Heilige, der Herr, der Geist und die Liebe ist. Die beste Apologie nicht bloß der Person Jesu selbst, sondern des ganzen Christentums, ist ein möglichst getreues, lebensvolles Leben Jesu (vgl. auch unten S. 318). Aber alle von Menschen verfaßten „Leben Jesu", die wissenschaftlichen bis zu Weiß und Beyschlag, die populären bis zu Lindenmeyer, Thompson und Weitbrecht (über die von negativem Standpunkt aus verfaßten s. S. 305 f.) verschwinden neben den Evangelien. Und nicht bloß ein Bonnet, sondern auch ein Rousseau und andere haben erkannt: La sainteté de l'évangile parle à mon coeur. — Se peut-il que celui

soit qu'un homme lui même? Est-celà le ton d'un ...itieux sectaire? Und dann den Tod Jesu mit dem des ...gt Rousseau: Oui, si la vie et la mort de Socrate sont ... mort de Jésus sont d'un Dieu. — Jeder Rationa... den bloßen Lehrer und das Vorbild der Tugend ...fach seines Wesens und Lebens Kern niemals geahnt. ...Apologetik kann, außer dem oben S. 305 f. Gesagten, ...egenüber sich berufen auf die Thatsache, daß auch die ...ogie, auch Biographien Jesu, wie die von Keim, diesen ...hen Standpunkt wenigstens in thesi völlig überwunden ...ber auch ehrliche Rationalisten einfach auffordern. ... mit der Befolgung von Jesu Lehre und Vorbild, wohl ...as thut, notwendig dazu geführt wird, Jesum als Hei... Die ethisch-religiöse Bedingtheit der Erkenntnis ...tralsatz echt christlicher Apologetik.

... absolute Einzigartigkeit Christi muß noch tiefer inhaltlich ... Das Neue Testament nennt Jesum den eingeborenen ...ohn Gottes.

...iegt jedenfalls die Unmöglichkeit bloß ebionitischer An...risto. Ein ψιλὸς ἄνϑρωπος, das folgt schon aus dem Bis...er nicht sein, der selbst sündlos die Sünderwelt erlöst. Aber ...rteil genügt nicht, es muß seine Ergänzung gewinnen in dem ...hier, in Christo, ist Gott. Und dieses Urteil, das wieder ...gebildet haben, reflexionsmäßig vermittelt ist, stimmt ebenfalls ...is aller, die einst oder jetzt (dies durch Vermittlung des Neuen ...hm wirklich ins Auge geschaut haben. Unmittelbar überwältigt ...eit, müssen sie sagen: „mein Herr und mein Gott", oder: „wir ...errlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater". Wer dieses ...rwirft, mit dem können wir nicht streiten, können ihn nicht ...egen; aber wenn er ehrlich ist, sollte er selbst gestehen, daß er ... und siehe" noch nie befolgt, noch nie Jesu wirklich ins Herz ge...lso unfähig ist, über Ihn zu urteilen. Die allbeliebte, noch bei ...nd neueren Apologeten sich findende Art, die Göttlichkeit Christi ...en, namentlich durch seine Wunder und Weissagungen (vgl. ...n erster Beziehung hauptsächlich durch die Auferstehung, kann ...Apologetik in der Form, wie jene Alten es trieben, nicht mehr be...s ist zwar ganz unrichtig, den Wunder- und Weissagungsbeweis ...len zu lassen — Jesus selbst (z. B. Joh. 14, 11) und die Apostel ...hrlich ihn sehr gehandhabt —, aber derselbe kommt erst dann, dann ... bedeutend zum Recht, wenn die Stellung des Glaubens zur Bibel, ...m Neuen Testament als Ganzem, die richtige ist. Als integrierender ...s biblischen Zeugnisses von der Offenbarung in Christo ...ogenannte Wunder- und Weissagungsbeweis seine hervorragende Be... Und ganz unleugbar ist doch, daß die Wunder, sowie der Anspruch, ...stamentlichen Weissagungen erfüllt zu haben und selbst prophetische ...ng zu geben, zum neutestamentlichen Christusbild integrierend ge... Da wir aber einen andern Christus als den im Neuen Testament be...



zeugten gar nicht kennen, so ist es auch unmöglich, von diesem Zug des Gesamtbildes zu abstrahieren. Und insofern gehören Wunder und Weissagung auch zu jenem Totaleindruck von Christo; eben deswegen aber kann ihnen nicht abrupt und für sich eine direkte Beweiskraft für die Göttlichkeit Christi beigelegt werden, vielmehr tritt auch in ihnen uns die Geistes- und Lebensmacht, die höhere Gewalt entgegen, bei deren Hauch wir bekennen müssen: Hier ist kein Mensch, hier ist Gott; vgl. den johanneischen Begriff der ἔργα Χριστοῦ, auch Stellen wie Matth. 11, 4 ff.

b) Mit dem Gesagten aber ist eine nähere Vorstellung, wie in der Person Christi Gott vor uns steht, noch nicht an sich gegeben. Nun gehen, was näher darzulegen Sache der Dogmatik ist, die positive und die liberale, auch größtenteils die vermittelnde Richtung der modernen Theologie darin auseinander, daß jene Christum als eine wahrhaft göttliche Person selbst anschaut, die erst Mensch wurde, ihre frühere, vorzeitliche und vorweltliche göttliche Existenzweise daran gab, um in wahrhaft menschliche Existenzweise einzugehen. Die liberale und Vermittlungs-Theologie hat unter mancherlei Nuancen etwa die Vorstellung, daß mit dem Menschen Jesus Gott eine Gemeinschaft einzigartiger Weise eingegangen ist, so daß in ihm und durch ihn, teils durch die Äußerung seines Selbstbewußtseins von Gottes Vaterschaft, teils durch seine Berufserfüllung überhaupt wirklich Gottes Wesen, d. h. die Liebe sich kundthat. Und der rechte Flügel dieser Theologie, z. B. Kaftan (Wesen, 2. Aufl., S. 333), erkennt es offen als die Kardinalfrage an, daß der geschichtlichen Person Christi göttliche Würde zugeschrieben werden muß, glaubt aber dieser Forderung durch den Satz zu genügen, daß Christus der Mensch war, in welchem Gott die Fülle seines ewigen Wesens so wohnen ließ, daß er für uns das Bild des unsichtbaren Gottes ist (ib. S. 339). Ähnlich Ritschl. Allein die auf positivem Standpunkt stehende Apologetik, welche hier wieder zur Polemik wird, wird nicht bloß sagen: nach unserer Überzeugung entspricht diese Vorstellung von Christo weder dem Eindruck des Geschichtsbildes und dem sonstigen neutestamentlichen Zeugnis, noch der religiösen Erfahrung; denn in Christo tritt uns göttliches, ewiges Leben, göttliche Heiligkeit und Liebe, göttliche Geistes- und Herrnmacht so unmittelbar entgegen, wie das alles niemals Eigentum eines, wenn auch noch so gotterfüllten, bloßen Menschen sein kann, und ein Mensch kann nun eben einmal nicht die Welt erlösen. Sie wird ferner nicht bloß darauf hinweisen, daß die „Ganzen" (etwa ein Strauß, ein Schwalb u. a.) jene Vorstellung der „Halben" von einem bloßen Menschen, der doch die Gottheit in sich haben soll, noch für ein viel unbegreiflicheres Wunder erklären, als den menschgewordenen Gott. Sondern sie wird vor allem einfach konstatieren: die Anschauung des Neuen Testaments (wenn man anders all seine, allerdings einen Stufengang in der Christologie bildenden Lehraussagen von Christo, namentlich dessen Selbstzeugnis in johanneischer, wie synoptischer Form zusammennimmt) ist nun eben einmal jene liberale Vorstellung nicht, sondern ihr entspricht nur die orthodoxe Anschauung, die freilich nach unsrer Ansicht in einigen Punkten, namentlich kenotisch, weiterzubilden ist. Wenn wir aber anders, wie schon mehreremale gesagt, einen andern Christus, als den neutestamentlichen gar nicht kennen, so ist es für uns selbstverständlich, daß nur

eine möglichst adäquate Reproduktion der neutestamentlichen Lehre von Christus sowohl dem geschichtlichen Eindruck seiner Person, als auch der fortwährenden Sünder- und Heilandserfahrung entspricht. Ist doch die letztere selbst nur dann christlich echt, wenn sie Produkt des neutestamentlichen Christusbildes ist. Selbstverständlich liegt auf diese Weise ein circulus in demonstrando vor; aber es ist der Zirkel, welchen einfach jede Lebenserfahrung, die als solche etwas über logische Demonstration hinausgehendes ist, enthält. Zusammen aber werden die positive und die liberale Christologie apologetisch den Angriffen der „Ganzen" auf die Statuierung des göttlichen Offenbarungswunders in Christo nichts antworten können, als: komm und siehe! Denn es heißt die Augen gewaltsam verschließen vor den sonnenklaren Wirkungen Christi und seines Wortes, wenn man ihn auch nur von ferne mit andern Menschenkindern auf Eine Stufe zu stellen oder gar unter diesen oder jenen zu degradieren wagt. Eine Erklärung dessen, was alle Gläubigen, ja was die Welt Jesu verdankt, aus einer andern Quelle, als wirklicher Offenbarung Gottes und Seines Lebens ist ein absolutes Unding.

## § 4. Das Werk Christi.

*1.* Das **Werk Christi** ist die Erschließung göttlichen, ewigen Lebens an die Sünder. Von jeher haben die Apologeten aus dem Dogma vom sog. **prophetischen Amt Christi** namentlich eine Schilderung des Charakters der **Lehre Jesu** nach Inhalt und Form, verglichen mit allen andern religiösen und philosophischen Lehren, ihrer Erhabenheit und doch Einfalt u. s. w., als Beweis der Göttlichkeit Christi verwendet (vgl. Abschn. 2). In der That ist hierüber etwas zu sagen unnötig. Die Eine Bergpredigt, das Eine Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Eine Vaterunser u. s. w. weisen **Ötingers** Wort als wahr aus: „wenn ich nur 3—4 Verse lese, so habe ich Gewißheit der divinité wegen der inimitabilité." — Es handelt sich aber vor allem darum, das Werk Christi unter Einem zentralen biblischen Gesichtspunkt anzuschauen, und dieser wird mehr dem Titel des **hohepriesterlichen**, als dem des prophetischen und des königlichen Amtes entsprechen. Das ist nun nach Paulus der Begriff der **Offenbarung**, d. h. nicht bloß Verkündigung, sondern Erschließung, reeller Auswirkung und Mitteilung **göttlicher** δικαιοσύνη und χάρις. Und da die Sünder gelöst sein sollen teils von der Schuld und dem Fluch, teils von der beherrschenden Macht der Sünde, so besteht die durch Christum vollbrachte Erweisung der δικαιοσύνη und χάρις ihrem **Inhalt** oder Resultat nach — die gewöhnliche Definition der Begriffe vorausgesetzt — teils in der **Versöhnung**, Tilgung der Schuld und Eröffnung der Liebesgemeinschaft mit Gott, teils in der **Erlösung**, Aufhebung des Herrschaftsbanns, der Macht der Sünde und Eröffnung der Heiligungskraft. Was aber die **Art und Weise** betrifft, wie Christus dies zu stand gebracht, so muß die Apologetik die dogmatischen Kontroversen über satisfactio, Straffstellvertretung u. s. w. beiseite lassen, aber nach der h. Schrift mit aller Entschiedenheit an dem **Christus für uns** festhalten. Und wir glauben den biblischen Sinn dieses „Christus für uns" dahin bestimmen zu sollen, daß Christus, und zwar der **historische Christus**, mit der **Gesamtleistung** seines Lebens, mit seinem Thun, Leiden, Sterben, Auferstehen aus Liebe zu, sowie zum Besten (ὑπέρ)

der Menschheit den auf ihr lastenden ganzen Jammer der Sünde, welche ihr den Tod, die Scheidung von Gott bringt, teils priesterlich in sich hereingenommen, teils durch seine Lebens-, Liebes- und Heiligkeitskraft abgethan, damit die Sühne der Weltsünde (vgl. ob. S. 298) vollbracht und neue und volle Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit realiter gestiftet, verwirklicht hat.

2. Diejenigen Angriffe auf diese Lehre, welche abzuweisen Sache der Apologetik als solcher ist, sind nach dem Gesagten nicht zu finden in den verschiedenen dogmatischen Modifikationen der Fassung der betr. Anschauung im einzelnen, sondern es handelt sich für uns nur um diejenigen gegnerischen Positionen, welche die geschilderte Anschauung überhaupt unmöglich machen. Dabei können wir jedoch die Angriffe des ordinären Rationalismus, der in Christi Werk nur die Tugendlehre und das Tugendvorbild sieht, übergehen, weil diese Anschauung mit der bereits besprochenen Degradation der Person Christi steht und fällt (s. S. 314). Dagegen muß die Apologetik polemische Stellung nehmen zu zwei Positionen der modern liberalen Theologie, weil dieselben nach unserer Ansicht das Werk des historischen Christus teils nach seinem Daß und Was, teils nach seinem Wie nicht gehörig würdigen und so es schwer, ja unmöglich machen, den Einwänden der Gegner der christlichen Wahrheit auszuweichen.

a) In Beziehung auf das Daß und Was des Werkes Christi ist dies dann der Fall, wenn, wie seit Schleiermacher immer neu geschieht, das, was der historische Christus objektiv, ein für allemal durch die Thatsachen seines Lebens, vor allem Tod und Auferstehung, vollbracht hat, zurückgestellt wird hinter dem, was der erhöhte, d. h. der in der Gemeinde fortlebende Christus wirkt; das erstere wäre dann nur die Eröffnung, der erste Anstoß zum letzteren. Mag man dann den Inhalt dessen, was die Gemeinde an Christus hat, fassen als den Gemeingeist des frommen Selbstbewußtseins (Schleiermacher) oder als das Reich Gottes im Sinn bloß der vollendeten sittlich-religiösen Gemeinschaft (Ritschl) u. s. w., der Schwerpunkt fällt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart, nicht auf Christum für sich, sondern auf die Gemeinde, die ja selbst nach Schultz eigentlich ihre Gottheit auf Christum überträgt. Davon ist die notwendige Konsequenz, daß der „Christus für uns“ in dem von den Gläubigen bisher angenommenen Sinn aufgehoben und vollends alles, was die Bibel von seinem Blut u. s. w. sagt und die Kirche davon singt, zur bildlichen, ja gar jüdisch-thörichten Redeweise wird. Und nicht direkt hat Er uns dann erlöst, die Erlösung fertig gemacht ἐφάπαξ, sondern nur — und das können auch entschiedene Unchristen relativ zugeben — die Bahn eröffnet, in welcher die seinen Geist, das heißt sittlich-religiösen Sinn, sich zu eigen machende Menschheit sich selbst fortwährend erlöst. Ja noch mehr, von Erlösung im biblischen Sinn ist dann eigentlich keine Rede mehr. Christus ist ja dann eigentlich nur noch König, nicht Hohepriester, und so ist die letzte Gefahr die, den sittlich-religiösen Fortschritt der Christenheit, ja den Kulturfortschritt der Menschheit — denn Erhabenheit über die Welt und Weltbeherrschung ist ja dann das wesentlichste am Christentum — an die Stelle des ein für allemal im historischen Christus für Sünder erschlossenen ewigen

Heiles und Lebens, der Eröffnung des himmlischen und zukünftigen Gottesreichs mit seinem Frieden für das Gewissen und seiner wesentlichen Gotteskindschaft und Erbschaft zu setzen. All dem gegenüber muß die auf der Bibel stehende Apologetik daran festhalten, daß das Werk des erhöhten Christus bloß die Applikation des vom historischen Christus vollendeten Heiles ist. Er allein hat göttliches Leben in sich selbst, und hat es, ob die Gemeinde davon etwas will oder nicht; sie kann nur sich geben lassen und nur in schwachem, kleinem Maß und in nicht ungetrübter Abstrahlung sich aneignen, was Er hat aus und in sich selbst. Und daß nur Er kraft dessen, was Er einstens that, uns — nicht: Erhabenheit über die Welt und Weltbeherrschung im Sinn der Kultur, sondern jenes Gottesheil für Sünder, das unsre christliche Erfahrung kennt (s. § 5), uns erworben, dafür ist der sicherste Beweis die notorische Thatsache, daß die nun bald zweitausendjährige Entwicklung der Christenheit auf dem Gebiet des religiösen Lebens für die Erfahrung der Gnade Gottes, des Friedens, des ewigen Lebens nichts zu dem hinzugebracht hat, was der Gekreuzigte und Auferstandene schon seine ersten Jünger erfahren ließ. Das Allerhöchste, was wir in unsrem christlichen Leben erreichen, ist Nacherleben dessen, was die Apostel im vollsten Maß hatten.

In eigentümlicher Weise fällt von dem eben Dargelegten auch ein Licht auf die S. 313 besprochene Bedeutung der „Leben Jesu". Wenn Ritschl (Rechtf. u. Vers., 1. Aufl., III, S. 63 u.) den „Leben Jesu" das eigentlich religiöse Interesse abspricht und andere Aufgaben für die „eigentlichen" der Theologie erklärt, so wird jedermann dann beistimmen, wenn der Sinn dieses Satzes sein soll, von dem Resultat der einzelnen, kritisch-historischen Untersuchungen dieser Wissenschaft und davon, ob überhaupt eine wissenschaftlich vollendete Gesamtbiographie Christi erreicht wird, hänge die Gewißheit des Glaubens an Christum selbst nicht ab. Ganz aber müssen wir gegen diesen Satz dann protestieren, wenn er heißen soll, überhaupt die historische Frage, wer Jesus war, wie sein Leben, sein Wirken (z. B. daß er wirkliche Wunder that), vollends sein Tod, Auferstehung und Erhöhung, beschaffen war — alles das als geschichtliche Thatsachen betrachtet —, sei mehr oder weniger religiös gleichgültig; es genüge etwa nur die ganz allgemeine Anerkennung, daß in oder durch den historischen Christus sich Gott als die Liebe geoffenbart habe u. dgl.; ebenso das, was wir gegenüber dem erhöhten Christus als religiöse Position inne haben, sei wesentlich teils die Erinnerung an — und die stets neue Auffrischung von jener allgemeinen Geltung des historischen Christus, teils die Willensstellung zum Willen dieses unsres Herrn. Mit alledem wird einmal, was den „Erhöhten" betrifft, in unbiblischer Weise, unter dem Titel der „Mystik" das persönliche Verhältnis zu der Person Christi beseitigt (vgl. unten unter Nr. b), teils in noch mehr unbiblischer Weise den Thatsachen des Lebens Jesu ihre fundamentale Bedeutung genommen. Dies gilt vor allem (vgl. S. 287) von der Auferstehung als äußerer geschichtlicher Thatsache. An dieser können wir nach 1 Kor. 15 nicht im geringsten rütteln lassen. Es muß hier bei der „Thatsachen-Theologie" (Vilmar) bleiben. Mit vollem Recht von seinem Standpunkt aus sagt Strauß (die Halben und die Ganzen S. 125): „Die Auferstehung Christi bildet den Mittelpunkt,

das eigentliche Herz des bisherigen Christentums, und deshalb (sic) haben von jeher auf sie vor allem die schärfsten Geschosse der Gegner gezielt." Und an einem andern Ort (Leben Jesu, S. 288): „Hier stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo wir entweder alles Bisherige zurücknehmen und unser ganzes Unternehmen aufgeben oder uns anheischig machen müssen, die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Christi ohne ein entsprechendes wunderbares Faktum zum Verständnis zu bringen." — An diesem Punkt gilt nur ein Entweder — Oder. Wer die Auferstehung Christi preisgibt oder für gleichgültig erklärt, ist für die positive Apologetik Gegner, nicht Freund, er mag sonst stehen, wie er will. Verteidigen aber läßt sich, wie gezeigt, unser Glaube an die Auferstehung richtig nur durch seine Einfügung (und zwar als Zentralwahrheit) in das Ganze unsrer christlichen Lebensüberzeugung.

b) Die zweite Differenz der biblisch-kirchlichen Theologie gegenüber der modern-liberalen liegt darin, daß letztere, auch wenn sie mit Schleiermacher vom mystischen Verhältnis Christi zu uns redet, doch wesentlich nicht über intellektualistische und moralisch-religiöse Fassung des „Wie" im Werk Christi hinauskommt. Es ist doch wesentlich nur Mitteilung eines Bewußtseins, einer Weltanschauung, neuer sittlicher Gerichtetheit des Willens auf Gott u. dgl., wodurch Jesus unser Versöhner und Erlöser ist. Nun genügt freilich die orthodox-juristische Fassung für sich ebensowenig, sie muß nach dem Neuen Testament durch mystische, d. h. organisch-substantiale Anschauung ergänzt werden. Nur bei dieser fallen die stets neu wiederholten Einwände der Gegner des Christentums, vor allem gegen die Möglichkeit und Statuierbarkeit des „Einer für alle", „der Unschuldige für die Schuldigen" u. s. w. dahin. Gerade hier aber steht und fällt die Lehre vom Werk mit der von der Person Christi. Ist Jesus Christus der menschgewordene Logos, der offenbare Gott, dessen Bild uranfänglich die Menschen an sich tragen, so stehen diese zu ihm und er zu ihnen von Anfang an in Naturbeziehung. Sein Eintritt in Menschenexistenz ist die Verwirklichung des Menschtums in Ihm als Haupt und Zentrum. Dann versteht es sich von selbst, daß in Ihm alle Fäden des Menschheitsorganismus zusammenlaufen; als dieser „Menschensohn" kann er in tieferer, realerer Weise, als ein Vater oder eine Mutter für ihre Kinder es thut, den Jammer der Menschheit in sich konzentrieren und umgekehrt von sich aus in sie Gerechtigkeit und Leben einströmen. Die Liebe des Gottes- und Menschensohnes kann realiter mitleiden und realiter sich mitteilen. Aber freilich, in letzter Instanz kann für all diese Lehrpunkte, womit die Apologetik in die Dogmatik hineingreift, die entscheidende, stichhaltige Rechtfertigung nur liegen in der systematischen Einheit und Harmonie der durch alles einzelne durchgeführten Lehranschauung. Ein abgerundetes System der christlichen Lehre ist in diesem Betracht die beste Apologetik.

## § 5. Die Heilsaneignung.

*1.* Die Applikation des in Christo erschlossenen ewigen Lebens geschieht subjektiverseits durch den Glauben, und die Frucht davon tritt hervor in dem Zeugnis der der Sündererfahrung gegenübertretenden Gnadenerfahrung und sodann im praktischen Leben des Christen.

a) Abgesehen von dem im dritten Teil zu besprechenden Verhältnis des Glaubens zum Wort Gottes, zur Kirche und zum Erkennen handelt es sich für die Apologetik hier hauptsächlich wieder um die Lebenserfahrung des Gläubigen als solche, um den Satz, daß derjenige, welcher Christus als Heiland sich aneignet, wirklich das ewige Leben Gottes teils in seinem Innern erfährt, namentlich im Kindheitsgeist, Friedensgefühl, Gebetsverkehr mit Gott und Christo u. s. w., teils aus der Kraft dieses neuen Lebens heraus als *καινὴ κτίσις* auch wandelt, mit der That beweist, daß *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ καινὰ τὰ πάντα*, 2 Kor. 5, 17. Wie die Person Christi objektiv, so ist die hier vorliegende Frage subjektiv der Zentralpunkt, das eigentliche *δος μοι που στω* der Apologetik. Und schon die ältesten Apologien haben in der religiös-sittlichen Wirkung des Christentums den durchschlagendsten Beweis für seine Göttlichkeit gefunden. Verpflanzen wir die Frage vom praktischen auf das wissenschaftliche Gebiet, so müssen wir, wie beim vorigen Punkt die Dogmatik, so hier ein allseitig durchgeführtes System biblisch-christlicher Ethik für die beste Apologetik erklären. Je wichtiger aber dieser Punkt ist, um so nüchterner muß er, frei von allen Übertreibungen nach rechts oder links, behandelt werden. Einmal gilt es im Auge zu behalten, daß man mit der innern Gnaden- und Friedenserfahrung, dem testimonium Spiritus sancti (Röm. 8, 16 *ἀββᾶ ὁ πατήρ*) das innerste Heiligtum eines Menschenherzens betritt, welches man profanen Augen nicht bloßlegen darf und kann. Wenn zu dem Bekenntnis von Christen, daß sie durch Bekehrung und Wiedergeburt etwas ganz neues, ein seliges Gotteskind u. s. w. geworden seien, Un- und Widerchristen den Kopf schütteln und von Einbildung, subjektiver Täuschung, ja Narrheit reden oder behaupten, in ihrer Art hätten auch Nichtchristen (seis in der Religion, seis im Frieden der Kunst u. s. w.) ähnliche Erfahrungen, so müssen wir sie reden lassen. Wir konstatieren natürlich, daß das alles — was ja wir vor der Bekehrung auch kennen gelernt haben und was kunstverständige, z. B. musikalische Christen ja auch immer neu erfahren — etwas völlig anders ist, als des ewigen Gotteslebens Genuß in Christi Geist und Wort. Aber ein Beweis ist nicht möglich, bloß ein Appell an Gewissen und Gemüt (vgl. Goethes Wort, oben S. 306).

b) Ein um so klarerer Beweis ist durch Christi Wort gegeben: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Für die alten Apologeten lag in dieser Beziehung die Sache leichter als für uns. Dem Heidentum mit seiner Unsittkeit konnte schon ein Paulus (Röm. 1 ff., Eph. 2 u. s. w.) in klaren, scharfen, unwidersprochenen Zügen das gegenüberstellen, was der Glaube aus denen, die ihm zufielen, gemacht hatte. Und wie oft haben alte und neue Apologeten besonders die Thätigkeit der christlichen Liebe dem Heidentum mit seinem Mangel an allgemeiner Liebe, mit seiner Sklaverei, seiner schnöden Behandlung der Frau u. s. w. entgegengehalten (vgl. unten Uhlhorn). Auch ist es eine scheinbar sehr einfache Sache, wenn die Apologeten heute noch auffordern, das, was das Un- und Widerchristentum bringt, nicht zu taxieren nach dem, was es in christianisierten Ländern und Völkern, die ja immer den Einfluß des Christentums zeigen, etwa auch von Sittlichkeit, Humanität u. s. f. aufweist, sondern nach dem, was es da ist, wo es in seiner Nacktheit,

in seiner ganzen Unbeeinflußtheit von christlichen Ingredienzien dasteht. Man denke etwa z. B. an das, was die Ausgrabungen von Herkulanum und Pompeji von der Unsittlichkeit der Römer zu Tag gefördert haben. Gewiß richtig; und doch ist dies apologetische Verfahren aus dem einfachen Grund nicht genügend, weil ja einesteils auch keiner von uns nur Unsittliches auf nichtchristlichem Gebiet findet (vgl. über das patrimonium pauperum in Athen und Rom: Ziegler, Gesch. d. Ethik II, S. 185), und weil andernteils niemand leugnen kann, daß auch auf dem Boden des Christentums viel Unsittlichkeit vorliegt. Und wenn wir selbstverständlich erwidern, daß daran nicht das Christentum schuldig ist, daß unsittliche Christen keine Christen sind, so können wir doch nicht bestreiten, daß bis zu einem gewissen Grad eine Inkongruenz zwischen christlicher Religiosität und Sittlichkeit immer, auch bei wahren Christen vorhanden ist. Vollends ist unbestreitbar, daß im großen Ganzen, also wenn man nicht die einzelnen sich Bekehrenden, sondern ganze Völker, die das Christentum annahmen, und ihre Geschichte, die Geschichte der Christenheit ins Auge faßt, sittliche Besserung im großen erst in langsamem Fortschritt eingetreten ist. Wie trüb steht noch z. B. im Mittelalter die Sittlichkeit von „bekehrten" Völkern und Fürsten (z. B. eines Chlodwig). Und damit erst scheint uns der eigentliche Nerv der Frage getroffen zu sein. Nach unsrer ganzen Darlegung von der religiösen und der Sünder- und Gnadenerfahrung müssen wir das Gebiet, welches wir für das spezifische und ausschließliche Territorium des Christentums halten, d. h. das des ewigen Lebens, wohl unterscheiden von dem Gebiet des ganzen diesseitigen menschlichen Lebens, auch dessen Sittlichkeit und Humanität u. s. w. eingeschlossen. Nur auf ersterem darf man die spezifischen Früchte des Christentums als solchen suchen; auf letzterem ist das Christentum nie unvermischt und rein, sondern immer gemischt mit anderweitigen, guten und schlimmen Ingredienzien vorhanden. Und nur insoweit treten auch hier die Früchte des Christentums als ausschließlich diesem angehörig hervor, als eben jenes erste Gebiet in das zweite hereinragt.

2. Das Gesagte gilt, wie Verfasser dies gegenüber Warneck an einem andern Ort (s. u.) ausführlich gezeigt hat, namentlich für das Verhältnis von Christentum und Kultur. Wenn die kulturellen Erfolge der Mission, der Kirche u. s. w. als Beweis für die unvergleichliche Bedeutung des Christentums oder dafür angeführt werden, daß (nach Warnecks Ausdruck) die Mission die Großmacht unter den Kulturmächten ist, so ist dies nur teilweise und nur von einem bestimmten Begriff von „Kultur" aus richtig. Es ist dabei vorausgesetzt, daß von „wahrer" Kultur nur die Rede sein könne, wenn vor allem eine sittlich-religiöse Hebung des Menschen aus seinem „Naturzustand" erfolge. Und weiter ist vorausgesetzt, daß diese sittlich-religiöse Hebung in „wahrer" Form nur durch das Christentum geleistet werde. Wird aber bei dem letzteren Punkt sittlich-religiöse Hebung nur so gedacht, wie sie für das diesseitige Menschenleben als justitia civilis notwendig ist, — und mehr kann man gewiß vom Begriff der Kultur aus nicht verlangen — so ist die Voraussetzung unrichtig; die strammste Orthodoxie erkennt justitia civilis auch außerhalb des Christentums an. Allein auch die erste Voraussetzung, daß religiöse Sittlichkeit ein, ja das notwendigste Requisit für Kultur ist, er-

kennt die Theorie der bloßen Kultur nicht ganz an. Zum Begriff der Kul
rein für sich betrachtet — und der ist s. v. a. Beherrschung der Natur du
den Menschengeist — gehört nur soviel von Sittlichkeit und Religion,
eben den kultivierten Menschen ausmacht, also alles, was Gegensatz von R
heit u. dgl. ist, vor allem die Einhaltung gewisser Formen und Grenz
Jedenfalls aber ist die Kultur an und für sich etwas allgemein Huma
und etwas durchaus nur dem diesseitigen Leben Angehöriges, wie der Kult
grundbefehl 1 Mos. 1, 26 beweist. Lächerlich wäre es, zu leugnen, daß es a
außerhalb des Christentums hochgradige Kultur gegeben hat u
gibt; noch lächerlicher — vergl. wie Strauß in seiner Glaubenslehre
S. 622 f. dies triumphierend den Vertretern des Christentums in Erinneru
ruft — zu leugnen, daß vielfach dezidierte Un- und Widerchristen herv
ragende Träger unsrer Kultur sind. Auch das, daß wir vom Neuen Tes
ment aus wissen, wohin Kultur ohne Gott und Christus zuletzt führen wi
nämlich zu dem, was die Apokalypse das „Tier" nennt; auch Geständn
eines Hartmann, wornach mit allen Kulturfortschritten „der Grad der
sittlichen Gesinnung derselbe geblieben ist, sie nur den Pferdefuß abgel
hat und im Frack geht" (Ph. d. U., 5. A., S. 737): alles das beweist ein
teils nur, daß der wirkliche Wert der Kultur abhängt von dem sittlich-r
giösen Geist, dem sie dienstbar gemacht wird, anderenteils kann es ger
davor warnen, kulturelle Erfolge des Christentums oder der Mission
solche zu hoch anzuschlagen. So viel aber bleibt stehen und hat apolog
schen Wert, daß das Christentum es in einer Weise und in einem Grad,
nichts anderes in der Welt, verstanden hat, auch die Kultur sich dienst
zu machen und durch seinen Geist zu weihen. Sein spezifisches, nur ihm g
zuschreibendes Verdienst aber ist nicht Kultivierung, ist nichts Diesseitiges
wer bloß nach diesem Maßstab mißt, wird im Gegenteil den Strauß'sch
Vorwurf des Idiotentums, der Unkultur u. s. w. immer neu auf das Christ
tum werfen; Goethes Wort über den Christen, der auf das neue Jerusal
hofft, ist ja bekannt. Nein des Christentums spezifischer Ausweis ist und ble
die Rettung von Sündern fürs ewige, zukünftige Reich Gottes; es ist d
jenige am Leben, Leiden, Sterben seiner Bekenner, worin sie als Glie
dieses Reiches, als Ewigkeitsbürger sich kundthun. Aber, wie wir schon
sagt, auch auf diesem spezifisch-christlichen Gebiet hüte man sich vor schw
merischen Übertreibungen! Von magisch-mechanischen Wundererfolgen,
massen-bekehrender Welteroberung ist keine Rede. Und nach Art des Met
dismus oder gar in der Manier der „Heilsarmee", deren Treiben den e
rüsteten Protest aller Jesu Weg gehenden Menschen hervorrufen sollte,
solche Wunder des Geistes, d. h. eines sich Geist dünkenden psychisch-sinnlic
Wesens hinzuarbeiten und mit den „Trophäen" zu prunken, ist keine Ap
getik, sondern eine schlimme Niederlage des Christentums. Nein, Gestal
wie Augustin (vgl. seine Konfessionen) und Luther — deren Leben ne
dings Roos apologetisch verwertet hat —, Bengel, Hofacker 2c., all
Stillen im Lande, welche, obgleich immer kämpfend gegen die anklebende Sü
bisweilen strauchelnd und selbst fallend, doch Gottes- und Himmelsfri
im Gewissen, Kraft zum energischen Kampf gegen das Böse in sich und
sich und zum Trachten nach dem Himmelreich in sich haben und prakt

vor allem in heiliger Liebe, bethätigen und ihre Himmelreichsbürgschaft ausweisen in Kreuz und Tod, das sind die Kinder, auf die Christus hinweist als Seine Erfolge, mit denen ein Paulus sich rühmen will am Tag seines Herrn. Solche Menschen kann die gegnerische Anschauung für Rätsel, ja für Narren erklären, aber leugnen kann diese Erfolge des Christentums kein vernünftiger Mensch.

Man vgl. für den Inhalt des vorstehenden Abschnittes zunächst die schon oben (Schluß von Abschn. 1 u. 2) zitierten neuen apologetischen Werke. Von dogmatischen Werken sind hauptsächlich Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, und H. Schultz, Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881 berücksichtigt. Von ethischen: Martensen, Christl. Ethik, Gotha 1871 (speziell I, S. 68 ff.); Oettingen, Sozialethik, Erlangen 1868 ff. Zum Offenbarungsbegriff vgl. Rothe, Zur Dogmatik, Art. 2; Auberlen, Offenbarung; von dogmatischen Werken s. bes. Beck (s. o. S. 262); Dorner (I S. 569 ff.); auch Nitzsch, System § 22 ff. u. s. w.. Vgl. oben S. 262. 294.

Zur Frage über das Verhältnis des Christentums zu andern Religionen vgl. außer den S. 294 genannten Werken: Lechler, s. am Schluß von Abschn. 1. Happel, Das Christent. u. die heutige vergleichende Religionsgeschichte, Leipzig 1882. B. v. Strauß, Essays zur allg. Religionswissenschaft, Heidelberg 1879. Ebrard, Apologetik, II. Band, Schanz, II. Steude a. a. O. S. 169 ff. Seyler, Altheidnische Religiosität, Beweis d. Gl. 1883, April u. Mai. Höhne, Das Neue im Christentum, Bew. d. Gl. 1884.

Spieß, Logos spermaticos, Leipzig 1871.

Kahnis, Über das Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum, Leipzig 1884.

Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1887; vgl. auch Theol. Lit.Bl. 1888, 8.

Elsperger, Beiträge zur inneren Geschichte der letzten Periode des antiken Polytheismus, Ansbach 1856.

James Freeman Clarke, Ten great religions, an essay in comparative theology. 20. ed., Boston 1883.

Du Prel, Die Mystik der Griechen (s. „Nord u. Süd" 1887, Nov. u. Dez.).

Behrmann, Der Islam, eine religionsgeschichtl. Betrachtung, Beweis d. Gl. 1889, S. 201 ff.

Pischon, C. N., Der Einfluß des Islam auf das häusliche, soziale u. politische Leben seiner Bekenner, Leipzig 1881.

Kuenen, Volksreligion u. Weltreligion, Berlin 1883 (hier S. 10 ff. über den Islam; S. 231 ff. über den Buddhismus).

---

Speziell zur Frage des Buddhismus vgl.:

Oldenberg, Buddha, sein Leben, Lehre, Gemeinde, Berlin 1881.

Wurm, Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion. Gütersloh 1880. Kern, Der Buddhismus u. seine Geschichte in Indien, Leipzig 1883 u. 1884. Anonymus, Buddhismus und Christentum, mit einem Anhang über das Nirvana. Von einem Hindu, Zürich 1882. Voigt, Buddhismus u. Christentum, Heilbronn 1887. Seydel, Rud., Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnis zur Buddhasage u. Buddhalehre u. s. w., Leipzig 1882 (sowie zur Krit. dieses Werks: Allgem. ev.-luth. KZ. 1882, Nr. 38 f.; Oldenberg, Theol. Lit.Z. 1882, S. 415 f.). Seydel, Die Buddhalegende u. das Leben Jesu, Leipzig 1884. Ders., Religion u. Wissenschaft, Breslau 1887; Das Christentum Christi, Berlin 1889.

Für das Verhältnis des Judentums zu and. Religionen vgl. bes.: G. Baur, Geschichte der alttestamentlichen Weissagung, I S. 35 ff. Grau, Semiten und Indogermanen, 2. Aufl., Stuttg. 1867. Müller, Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Hamiten u. Japhetiten, Karlsruhe 1885. Renan, Nouvelles considérations sur le charactère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au Monothéisme. Journal asiatique 1859, III S. 214 ff., 417 ff. Kuenen, s. o. König, Offenbarungsbegriff des A. T., Leipzig 1882. Ders., Die Hauptprobleme der alttestamentlichen Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern, Leipzig 1884 (vgl. Bew. d. Gl. 1884, Sept.

Zum modernen Reformjudentum vgl. bes. A. Geiger, Zeitschr. für jüd. Theol. 1835 ff., 1842 ff.; Das Judentum u. s. Geschichte 1864 ff.; Jüd. Zeitschr. für Wissenschaft und Leben 1862 ff. A. Weill, S. 261.

Zur Christologie vgl. außer den S. 262 genannten Werken:

Weiß, Bernh., Das Leben Jesu, 2 Bde., Berlin 1882 ff.

Thompson, Jesus v. Nazaret, Gotha 1883.

Beyschlag, Leben Jesu, 2 Bde., Halle 1885 ff.

Keim, Jesus von Nazara. 1867 ff. Ders., Geschichte Jesu, 2. A. 1875.
Baumgarten, Geschichte Jesu, Braunschweig 1859.
Lindenmeyer, Geschichte Jesu nach der h. Schrift, Basel 1875.
Luthardt, Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, Leipzig 1864.
Zur Literatur über das Leben Jesu vgl. die Zusammenstellung bei Zöckler, PRE. VI, 673 ff.
Weitbrecht, G., Leben Jesu, Stuttgart 1881.
Anonym, Der geschichtliche Christus u. seine Idealität, alter Wein in neuen Schläuchen. Von einem Veteranen, Königsberg 1884.
Godet, Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, Frankfurt 1878.
Steude, Die Auferstehung Jesu Christi, eine historische Untersuchung für die Gebildeten, Leipzig 1888, dazu Häring, Lit.Z. 1889, S. 52 f.
Schwalb, Menschenverehrung u. Menschenvergötterung, Leipzig 1889; ders., Der alte und neue Glaube an Christus, Bremen 1868.

Endlich für das Verhältnis von Christentum u. Kultur, natürl. Moral u. s. w. vgl. (s. auch Ehrenfeuchter u. a. S. 255. 261).
Zahn, Detlev, Die natürliche Moral, Gotha 1871.
Hundeshagen, Über die Natur u. die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee 1852. — Ders., Der Weg zu Christo, 1853.
Scharling, Humanität u. Christentum, übers. v. Michelsen, Gütersloh 1874 f.
Kritzler, Humanität u. Christentum, Gotha 1866.
Conradt, Kultur u. Christentum, Wiesbaden 1868.
Koopmann, Das evang. Christentum in seinem Verhältnis zur modernen Kultur, Hamburg 1866.
Hollenberg, Die soziale Gesetzgebung u. die christl. Ethik, Haarlem 1880.
Wächter, Guido, Die soziale Bedeutung der evang. Kirche in der Gegenwart, Leipz. 1889.
Held, Moderne Weltanschauung u. Christentum, Breslau 1866.
Roos, Augustin u. Luther, Gütersloh 1876.
Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, Stuttgart 1882 ff.
Chastel, Et., Historische Studien über den Einfluß der christl. Barmherzigkeit in den ersten 6 Jahrh., mit Vorwort von Wichern, Hamburg 1854.
Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission u. Kultur 1881; vgl. Grundemann im Ausland 1882, Nr. 14 u. 15.
Kübel, Über die apologetische Bedeutung der Wirkungen des Christentums auf dem Gebiet der menschl. Kultur, Beweis d. Gl. 1882, Sept. u. Okt.

## Dritter Teil der Apologetik.

## Nachweis der christlichen Anschauung von dem der Kirche anvertrauten Wort Gottes in der heiligen Schrift als allein dem Wahrheitsbedürfnis des Menschen entsprechend.

### 10. Die Grundanschauung vom Wort Gottes und der Kirche.

*1.* In der allgemein-religiösen und in der Sünder- und Gnaden-Erfahrung bildet, wie wir gesehen haben, das Bedürfnis ewigen Lebens den eigentlichen Mittelpunkt. Nur ein anderer Ausdruck hiefür ist es nach unserer Anschauung, wenn wir sagen: Geist ist es, was der Mensch, der Sünder braucht und was er allein findet in Christo. Wie für Gefühl und Willen, hat er damit auch für seinen Erkenntnistrieb das, was ihn befriedigt; das Eine und selbe Gut, das in Christo gegeben ist, ist Leben, ist Heil und ist die Wahrheit. Nun wird uns aber Christus dargeboten in dem Wort der hl. Schrift. Was wir von Leben und Heil in Christo erfahren, wir haben es nur durch die Bibel; auch was die Kirche bietet, hat seine göttliche Quelle und Legitimation in der Bibel.

a) So sagen wir von der Bibel aus, daß eben in ihr der heilige Geist Gottes waltet. Unsre Erfahrung, unser Eindruck von der Schrift ist einmal negativ der, daß hier eine Literatur vorliegt, deren eigentlicher Charakter ein ganz eigenartiger, dem ganzen Weltwesen entgegengesetzter, aber ethisch hoch über es erhabener ist, „ein Originalwerk vieler Jahrhunderte, entsprungen aus einem Geist, der dem allgemeinen Weltgeist gegenüber als die sonderbarste Anomalie sich sogleich zu erkennen gibt" (Beck, Glaubensl. I, 459). Es ist ein Tabu, dessen Hauch uns umweht. Aber — positiv — dieser Geist ist der Geist und hat in sich die Wahrheit des Lebens und des Heils. In diesem Lebens- und Wahrheits-Charakter der Bibel liegt zweierlei; wir besitzen einmal in ihr die zuverlässige und getreue Kunde von Christo und dem in Ihm geoffenbarten Leben und Heil. Dies ist ihre Wahrheit im historischen und didaktischen, kurz im scientifischen Sinn. Wer von irgend etwas die Wahrheit weiß, der hat den adäquaten Abdruck, das richtige Abbild des Betreffenden in seinem Geist. Ist die Bibel die Wahrheit, so muß objektiv in ihr selbst ein ganz richtiges, zutreffendes Bild von dem gegeben sein, was sie berichtet, hauptsächlich eben von der Gottesoffenbarung in Christo, und wir müssen subjektiv durch sie in stand gesetzt sein, dieses richtige Bild auch richtig in uns aufzunehmen und zu unsrem Besitz zu machen. Bei diesem Begriff von Wahrheit fällt also der Nachdruck auf den Stoff, der — und auf die Form, in der dieser Stoff uns vorgeführt wird; wir wissen, beides ist sachentsprechend. Aber dieser Stoff ist ja die Offenbarung ewigen Lebens, ist der Geist; ebendaher muß vom scientifischen zum substantialen und dynamischen Begriff von Wahrheit fortgeschritten werden. Die Wahrheit ist nur da, wo das Wort, welches Kunde von dem Betreffenden gibt, das Betreffende selbst lebendig in sich trägt, wo also eine unio mystica der Sache mit dem Wort stattfindet, ebendaher durch das Wort als Geisteswort unmittelbar die Substanz und Kraft des Lebens, die in der Sache liegt, auf den übergeleitet wird, der sich ihm öffnet. Und das eben ist wieder unsre Erfahrung der Bibel gegenüber. Wir erfahren eine Füllung seines Geistes mit dem Geist des Wortes; der letztere wird des ersteren eigentliches Leben, so daß sein Denken, Urteilen u. s. w. ein Denken aus diesem Geist heraus wird. Und unmittelbar hiemit ist innerste Befriedigung in dem Bewußtsein gegeben, in diesem Wort und seinem Geist den allein sichern Maßstab und Kanon für alles, die Kraft zum Eindringen in das ganze System des Lebens zu haben.

b) Aus dieser Erfahrung nun macht der Christ notwendig den Schluß auf den Charakter des Wortes selbst, welchem er das alles verdankt. Es ist zunächst nicht ein reflexionsmäßig vermittelter Schluß, sondern es ist ein ihm unmittelbar abgenötigtes Erfahrungsurteil und die einfache Analyse dieser Erfahrung, d. h. eben des Geisteseindrucks der Bibel, wenn er sagt: hier ist die Wahrheit, hier ist die göttliche Wahrheit. Offenbar bezieht sich dieses Urteil an und für sich eben auf das Wort der Bibel als jenen Lebenseindruck hervorbringend, jene Befriedigung gewährend und jenen Maßstab des Urteilens bietend. Und wir werden unten sehen, ob hiemit Wahrheit im Sinn von Infallibilität von allem einzelnen ausgesagt ist. Aber jene unmittelbare Erfahrung und das sie ausdrückende Urteil reflektiert gar nicht

erst darüber, ob alles Einzelne gleichen Anteil an diesem Gesamteindruck habe, es bezieht sich auf das Ganze als solches. Man denke an Luther: Luther war und jeder Christ ist der Bibel gegenüber ein Kind, das in Naivität des Vaters Wort so wie es lautet als wahr, als völlig glaubwürdig hinnimmt. Und in dieser Stellung zu Gottes Wort ist alles, auch das Einzelnste so, wie eben das Ganze in ihm ist, infallibel. Das schließt nicht aus, daß bei demselben Menschen auch eine andere Stellung denkbar ist, die erst untersucht, prüft, ausscheidet und danach das Urteil genauer faßt, rektifiziert und modifiziert. Aber die Stellung des Christen als solchen ist jener naive Glaube an das ganze Wort und an alles im Wort als infallibel; und diese Stellung darf auch durch jene etwaigen Modifikationen des Urteils nicht wesentlich geändert, nicht aufgehoben werden, sonst ist die christliche Zentralerfahrung selbst aufgehoben. Hier also, wo wir die Grundanschauung des Christen aus seiner Erfahrung vom Wort analysieren, müssen wir dieselbe als das freudige und zweifellose Einstimmen in Christi Wort konstatieren: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι* Joh. 6, 63 und: *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν* Joh. 17, 17. Und der Schluß aus der Lebens- und Wahrheitskraft dieses Worts auf seinen Ursprung, der Satz: dieses Wort ist Gottes Wort, ist ein ganz unabweisbarer. Mag man die Art und Weise dieses Ursprungs sich vorstellen wie man wolle, der Schluß selbst steht fest: Gott ist es, der hier durch Menschen zu uns redet, die *θεία γραφή* ist *θεόπνευστος*, ist *λόγος θεοῦ*. Denn die Wahrheit können nicht Menschen aus sich produzieren; Gott allein und Gottes Geist ist die Wahrheit.

2. So ist es denn Glaubensstellung, was der Christ dem Wort Gottes in der hl. Schrift gegenüber einnimmt. Der Glaube ist Voraussetzung und Bedingung, unter der das Wort seine Lebenskraft an mir entfaltet. Er ist aber auch Wirkung des Worts — *ἐξ ἀκοῆς ἡ πίστις* Röm. 10, 17 — und zwar teils als Glaube an den durchs Wort verkündigten Christus, teils aber auch eben als Glaube an das Wort selbst. Dies hat nun Bedeutung nach zwei Seiten hin, nämlich einesteils für das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit, anderenteils für das Verhältnis von Glauben und Wissen (vgl. S. 276 ff.).

a) In ersterer Beziehung ist die richtige Einheit von Abhängigkeit und Freiheit gegeben im Begriff der Geistesautorität des Wortes Gottes. Der Glaube dessen, der auf dem Wort der hl. Schrift steht, ist kein bloßer und äußerer (historischer) und blinder Autoritätsglaube, aber Autoritätsglaube ist er. Es ist Thorheit, in unrichtig verstandenem apologetischem Interesse, in falscher Furcht vor dem Vorwurf der Unfreiheit, des „Köhlerglaubens" u. dgl. den zum Wesen jeden Glaubens gehörenden Autoritätscharakter leugnen zu wollen. Wer glaubt, der glaubt auf Autorität hin; das gilt von der höchsten, wie von der niedrigsten Stufe des Glaubens. Und wer glaubt, der beugt sich vor dieser Autorität und unterwirft sich ihr mit seinem ganzen Sinn und Leben. Autoritätslosigkeit und Glauben ist eine contradictio in adjecto. Aber der aus dem Wort der hl. Schrift erwachsene und auf dieses sich beziehende Glaube beugt sich vor derjenigen Autorität, welche er als die seines Lebens Leben schaffende erfahren hat und erfährt. Geist ist es, was auf mich von Gott her durch sein Wort wirkt und in mich eingeht, und zwar

derjenige Geist, welchen ich unmittelbar erfahre und mittelbar immer klarer erkenne als denjenigen, auf den ich selbst geschaffen bin, der meines Wesens und Lebens Ziel und die meiner Bestimmung allein entsprechende Füllung meines Ichs ist. Diese Pneumatonomie durch das Wort gibt mir die einzig wahre Autonomie, und befreit mich von der Heteronomie. Wer christliche Erfahrung hat, kann über E. v. Hartmanns u. a. Behauptung von der Heteronomie des christlich-autoritativen Gottesgesetzes nur staunen. Er weiß aus zweifelloser und immer neuer Erfahrung, daß die Heteronomie, d. h. die Beeinflußtheit durch eine mir selbst, meinem innersten Wesen fremde Autorität genau in dem Grad abnimmt, als ich mich der Geistesautorität des Wortes hingebe, mich in es einlebe und aus ihm lebe, umgekehrt, daß ich genau in dem Maß, als ich dieser Autorität fremd werde, der Heteronomie verfalle. Bibelchristen wissen sich, und zwar kraft nüchternster Erkenntnis, als die freiesten, ja die einzig freien Leute; sie wissen es durch Vergleichung mit sich selbst, wie sie waren, ehe sie Bibelchristen wurden, und durch Vergleichung mit andern Menschenkindern, deren intensiv und extensiv unglaubliche Gebundenheit nach allen möglichen Seiten hin und in allen möglichen Beziehungen ja sonnenklar vor Augen liegt. Sind doch wahre Christen mit ihrer Freiheit in der inneren Gebundenheit an Christi Wort — ein Luther z. B. — für andere Menschen ein unlösbares Rätsel. Die moderne liberale Theologie liebt es, die (wenigen) freien Aussprüche Luthers über Biblisches immer neu anzuführen. Manchmal aber wird weit nicht genug anerkannt, wie sehr Luther unterthänig unter das Wort der Bibel als solches war (vgl. Kübel, „Luther und die Bibel"). Und zu meinen, Luther habe eben nach seinem jeweiligen dogmatischen Bedürfnis die Schrift und seine Stellung zu ihr gemodelt, wäre ein einfaches Unrecht.

b) Aber gerade das beweist doch, daß die Vernunft der Christen gefangen ist unter den Gehorsam des Glaubens? Ihr Glaube dominiert doch über Wissen und Erkennen so sehr, daß das letztere notwendig Schaden leidet, mindestens zum voraus in seiner Arbeit gebunden, eingehemmt und eingedämmt ist? Wir verweisen auch in dieser Beziehung auf die christliche Erfahrung. Damit, daß die Christen ihr Erkennen zwar nicht zur Magd, aber zur Tochter des Glaubens machen, d. h. daß sie dem Glauben und der durch Glauben angeeigneten Schriftwahrheit die Stellung zuweisen, welche für alles Wissen das Prinzip und die Quelle und Norm des betreffenden Erkennens hat, oder damit, daß sie im Glauben selbst die höchste Vernunft sehen (Grau), wissen sie, daß ihre Erkenntniskraft und ihre Erkenntnisfreiheit nicht gelähmt, sondern gesteigert und erhöht worden ist. Sie wissen, daß sie durch Annahme der vor der Welt thörichten Predigt erst weise geworden sind. Nicht bloß bietet ihnen der Glaube und zwar eben als Schriftglaube das würdigste, sie allein ganz befriedigende Objekt des Erkennens, sondern hauptsächlich erhalten sie dadurch die Kraft, von dem so gewonnenen Zentrum aus nach 1 Joh. 2, 20; 1 Kor. 2, 15 alles richtig, d. h. gottgemäß und zielgemäß zu beurteilen. Mit dem Standpunkt in Gott, welchen der Christ im Glauben gewonnen hat, und mit dem Maßstab des Gottesgeistes und Gottesworts bringt er zu den Gegenständen des Erkennens nicht etwas ihnen Fremdes und Äußerliches hinzu, sondern das, worauf das eigentliche Geheimnis ihres Lebens ruht.

So gewiß also der Christ qua Christ nicht die fachmännische Erkenntnis von irgend etwas, auch nicht die theologische besitzt, so gewiß kommt ihm in allmählichem Fortschritt Lebenserkenntnis, ja, kann man sagen, Herrenerkenntnis zu, sein Blick geht in das Zentrum, in die Beziehung von allem auf Gott und Gottes Reich, und so hat er die Fähigkeit, alles nach seinem wahren Wert zu taxieren. Damit ist er selbstverständlich über die Arbeit des Erkennens nicht hinausgehoben. Vollends dieses, soweit es fachmännisch ist, wissenschaftlich auf welchem Gebiet es sei, folgt als solches frei seinen Gesetzen, den Gesetzen der Wissenschaft überhaupt und damit der betreffenden Wissenschaft. Und so ist bei demjenigen, der Beides, jenes christlich-gläubige und dieses fachmännische Erkennen zu seiner Aufgabe hat, eine gewisse Duität, ein relatives Auseinander nicht zu vermeiden. Zu einem Dualismus aber, einem Widereinander kommt es da nicht, wo der Geist, welcher auch das fachmännische Arbeiten beseelt, der des Glaubens ist. Auch wenn der Christ völlige Ineinsarbeitung dieser beiden Reihen des Erkennens, des glaubensmäßig-zentralen und des fachmännischen, nicht erreicht, so weiß er doch aus Erfahrung, daß ein wirklicher Dualismus für die Sache selbst nicht vorhanden ist, daß auch für ihn, je tiefer und schärfer seine Erkenntnis in beiden Beziehungen wird, umsomehr jenes Außereinander sich zur Einheit aufhebt und daß das, was das Wort Gottes lehrt, zuletzt doch als die Eine Warheit und Weisheit sich herausstellt.

3. Aber sowohl das Erkennen, als das Glauben ist nicht bloß Sache des Individuums für sich, sondern Sache der Gemeinschaft.

a) Das Wort Gottes ist nicht dem einzelnen für sich, sondern der Kirche anvertraut. Nur durch sie kommt es an die einzelnen, sowohl in mündlicher Verkündigung, als in schriftlicher Fixierung. Anderenteils aber nur durch das Wort Gottes kommt es überhaupt, von Anfang an und immer neu zu einer Kirche, einer congregatio credentium, denn ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ Röm. 10, 17. Beide Sätze, „das Wort durch den Dienst der Kirche“ und „die Kirche nur durch das Wort“, gehören lebensvoll zusammen; und kein Christ, der überhaupt vernünftig das Christen- und Christenheitsleben nach seinem Wesen und Grund zu analysieren versteht, kann diese beiden Wahrheiten auseinanderreißen. Unser aller Erfahrung bestätigt es, daß die Kirche die Deuterin und Übermittlerin des Worts an uns immer war und immer sein wird, aber auch daß die Kirche nur insofern, als sie bloße Übermittlerin des Worts sein will, die Geisteskraft ewigen Lebens uns appliziert, daß sie also ihrerseits ihres Lebens Quelle uud ihres Waltens Normativ und Korrektiv am Wort hat. Ebendamit ist auch im Verhältnis des Christen zur Gemeinschaft die richtige Einheit von Abhängigkeit und Freiheit gegeben. Ich fühle mich an die Kirche gebunden, aber nur weil sie die Übermittlerin des Wortes ist; sobald sie das nicht mehr ist, sobald sie selbst vom Wort sich löst, bin ich völlig los von ihr, sie ist dann nicht mehr Kirche im Sinn des Neuen Testaments (Eph. 2, 20; Mt. 16, 18). Das, an was ich somit eigentlich gebunden bin, ist das Wort Gottes in der Kirche; ebendamit stehe ich der letzteren für sich betrachtet auch frei gegenüber, aber nur als im Wort gebunden. Damit statuieren wir nicht Subjektivismus, sondern wir setzen die Objektivität des Worts über die Objektivität der Kirche, und das

*thun* wir nicht qua Einzelne, sondern qua Glieder der durch Wort und Geist *innerlich* — reell mit einander verbundenen Gemeinschaft der Heiligen. Das ist nun freilich wieder eines der Heiligtümer des Christentums, das die Apologetik profanen Augen nicht nachweisen, sondern nur konstatieren kann unter Appell an die Erfahrung aller wahren Christen, die etwas wissen von dem Bruderbund der Gläubigen, in gewissem Sinn auch unter Appell an die Erfahrung der Unchristen. Dies nämlich sofern auch Letztere, zu ihrem Ärger, merken, daß diese Christen in unbeschreiblicher und unnachahmlicher und unzerstörbarer Weise, trotz allem was sie trennt, zusammenstehen und zusammenhalten. Von jenem „Siehe, wie sie sich lieb haben!" merkt doch auch die Welt etwas.

b) Auch das, was über Glauben und Wissen gesagt wurde, findet eine eigentümliche Anwendung auf die Gemeinschaft. Es spiegelt sich hier dieses Verhältnis in höherer Weise ab in dem von Dogma und Wissenschaft. Nur Unverstand kann das eine oder andere dieser beiden Ingredienzien der geistigen Lebensbewegung der Kirche aufgehoben wünschen. Was der Einzelne durch Aussprache, Bekenntnis seiner Glaubenserkenntnis thut, das vollzieht die Kirche in ihrer Konfession und deren Dogma; es ist die unmittelbare Aussprache der gemeinsam gewonnenen und gegen Irrtum behaupteten Glaubensüberzeugung. Die Konfession hat jedoch göttliches Recht lediglich nur unter Voraussetzung der Gegründetheit auf Gottes Wort. Die Eruierung der im Wort beschlossenen Wahrheit aber ist Sache eines durch die ganze Kirchenzeit hindurch sich fortziehenden Geistesprozesses, einer Arbeit, deren fachmännische Besorgung Aufgabe der kirchlichen, der theologischen Wissenschaft ist. Daß diese beiden Formen des Erkenntnislebens der Kirche auch relativ dualistisch außer, ja wider einander sein können, ja müssen, folgt einfach aus dem Charakter der Lebensbewegung, welche als solche durch sich an- und abstoßende Polarität hindurchgehen muß. Eben daher kann von absolut feststehendem, gar nicht entwickelbarem Dogma keine Rede sein; aber ebensowenig von einer theologischen Wissenschaft, welche absolut frei, gänzlich voraussetzungslos wäre. Die theologische Wissenschaft ist und bleibt Glaubenswissenschaft, ihre Freiheit ist Geistesfreiheit, Geist. Freiheit im wahren Sinn ist nur, wo gläubige Aneignung und immer tiefere Erkenntnis des Wortes Gottes stattfindet. So muß Bekennen und Erkennen, fixiertes Herausstellen der gewonnenen Resultate und immer neues Erforschen neben einander hergehen und eins das andere leiten, regeln undbeleben; aber nur soweit Gottes Wort Quelle und Norm dieser ganzen Bewegung ist, schlägt dieses Ineinandergreifen von Dogma und Wissenschaft zum Heil aus. Und eine Apologetik, die alle nicht aus dieser Quelle und nach dieser Norm arbeitende theologische Wissenschaft gar nicht als echt und rein christlich anerkennt, kann ruhig konstatieren, daß solches Ineinander von Dogma und Wissenschaft auch in der That immer als heilbringend sich ausgewiesen hat, daß die Kirche, soweit sie in dieser Weise arbeitete, auch wirklich in der Erkenntnis der Gotteswahrheit immer weiter vorangeschritten ist.

## 11. Die Stellung der außer- und unchristlichen Anschauung zu der unter Nr. 10 geschilderten Position des Christentums.

*1.* Alle Religionen suchen das Bedürfnis der Lebens- und Wahrheitsautorität zu befriedigen. Haben wir in Teil I gesehen, daß die religiöse Erfahrung das Bedürfnis ewigen Lebens aufzeigt, und in Teil II, daß dasselbe nur durch die Offenbarung Gottes befriedigt wird, so tritt uns nun das Bedürfnis einer Deutung der Offenbarung, einer Erklärung darüber, was die Offenbarung soll und will, entgegen, und zwar einer autoritativen Deutung, der gegenüber der Mensch unmittelbar sich gedrungen fühlt, zu glauben, also das betreffende Wort als Spruch der Gottheit einfach anzunehmen. Keine Religion der Welt gibt es, in welcher nicht Personen eine bedeutende Rolle spielten, die so oder anders für inspiriert gelten und selbst gehalten sein wollen, von den Zauberern der Naturreligionen an bis zu den verschiedenen Arten von Divination, Weissagung und Wahrsagung, Orakel, Mantik, Sibyllenwesen ꝛc. Dies alles ist ein Beweis jenes Bedürfnisses der Menschen. Die Kulturreligionen (die „Aristokratie der Buchreligionen", Max Müller) fixieren dann größtenteils in heiligen Schriften die geoffenbarte Gotteswahrheit, und jene sind Gegenstände heiliger Verehrung. Nun braucht wahrlich kein Wort darüber verloren zu werden, wie tief an sittlich-religiöser Kraft und Würde, Einfalt und Reinheit alle außertestamentarischen, sein sollenden, mündlichen und schriftlichen Gotteszeugnisse unter der biblischen Wahrheit stehen; vgl. Kleukers schöne Worte über Mantik u. bibl. Proph. in „neue Prüfung" u. s. w. I, S 500 ff.; Oehler. A. T. Theol. II, S. 195 f. Dagegen hebt die relative Ähnlichkeit hervor Kreyher a. O. I, S. 193. Was anderwärts von Wahrheitserkenntnissen, von Aussprüchen vorkommt, die mit denen der Bibel verwandt sind, das bestätigt nur die Erhabenheit der Bibel über die diese Äußerungen des λόγος σπερματικὸς (Spieß) bietenden Quellen (vgl. über die „natürliche Religion" S. 301, auch die Schrift von Schneider, S. 295), weil, was hier nur einzelne disjecta membra sind, dort in Einem Strahlenbündel des Lichtes und Lebens zusammen auftritt. So findet sich ja auch in allen Religionen, trotz aller Göttersprüche, die sie zu besitzen glauben, mehr oder weniger verhüllt das Bekenntnis, daß die Eine Wahrheit ihnen fehlt. Merkwürdig, die oft gerühmte Toleranz der meisten außertestamentarischen Religionen gegenüber anderen, das relative Geltenlassen jeder Religion für ihr spezielles Volksgebiet u. s. w., ist ein solches faktisches Zugeständnis, daß eben keine, auch die eigene nicht, die Wahrheit besitzt. Das Innehaben der Einen Wahrheit muß ja exklusiv, in gewissem Sinn intolerant, nicht gegen die Personen, aber gegen die Unwahrheit machen. Die Geschichte des vorchristlichen Heidentums aber hat damit geendet (und in seiner Art wiederholt sich das immer neu), daß die nach Wahrheit Suchenden je länger, je mehr ihrer Volksreligion sich entfremdet, überall herum, selbst bei früher verachteten barbarischen Religionen die Wahrheit gesucht, zuletzt aber großenteils dem Zweifel an aller Wahrheit sich übergeben haben. Der Synkretismus und der Skeptizismus des kaiserlichen Rom war die Besieglung der Nichtigkeit außertestamentarischen Wahrheitsbesitzes.

2. Nun wird ja freilich von den Gegnern des Christentums etwas ganz Ähnliches behauptet betreffend die Stellung so vieler Wahrheit suchender Männer gegenüber unserer These, wonach im Wort der heiligen Schrift die Gottes- und Geisteswahrheit gegeben sei. Kann denn geleugnet werden, daß unter denen, welche dem biblisch-kirchlichen Christentum den Rücken gewendet, ja Krieg bis aufs Messer angekündigt haben, ernst Wahrheitsliebende sind? ja daß gerade ihr rückhalt- und rücksichtsloses Suchen bloß nach Wahrheit das Motiv dieses ihres sogenannten Unglaubens gewesen ist? In der That darf die Apologetik diesen Punkt nicht so leicht nehmen, wie manchmal geschieht. Mit Verdammen solcher „Ungläubigen“ ist wenig genützt, oft viel geschadet. Schauen wir näher zu, so stellen sich der von uns in Abschn. 10 entwickelten Anschauung zweierlei entgegengesetzte Auffassungen gegenüber, und wir sehen, daß die erste, von der fast das Wort gilt „Gott bewahre mich vor meinen Freunden“ u. s. w., großenteils wenigstens den Anlaß gegeben hat zu der zweiten, der direkt gegnerischen Position. Die christliche Wahrheit trat in der That sehr oft den Menschen in einer Form gegenüber, welche ernst und frei nach Wahrheit Suchenden abstoßend sein mußte; das ist die des Orthodoxismus und Hierarchismus jeder Art, wie er nicht ausschließlich, aber hauptsächlich auf dem Boden des Katholizismus herrscht. Und hier liegt die erste, unserer These entgegengesetzte Anschauung vor, mit der als solcher für uns Gemeinschaft einzugehen rein und für immer unmöglich ist. Uns ist die in der Schrift gegebene Wahrheit Geistes- und Lebenswahrheit, eo ipso freimachend; und die Kirche hat uns Autorität nur, weil und sofern sie teils Produkt, teils Organ des Wortes Gottes ist. Der Orthodoxismus und Hierarchismus setzt, bewußt oder unbewußt, an die Stelle der Geistesautorität eine äußere Gesetzesautorität. Und zwar nicht bloß, wovon wir hier selbstverständlich nicht reden, für gewisse Ordnungen des kirchlichen Lebens; sondern für das sittlich-religiöse Leben als solches, für den Geist, den Glauben selbst, wird da eine in unanfechtbar bestimmten Formeln und Vorschriften herrschende Macht aufgestellt. Weil nun die Bibel sich durchaus nicht eignet, eine solche Gesetzesmacht, ein Gesetzeskodex u. dgl. zu sein, so muß die Kirche uud ihre Satzung hiezu gestempelt werden. Hiemit ruft man in der That die Opposition, ja die Aversion von solchen wahrheitssuchenden Menschen hervor, die nicht ewig als Kinder behandelt werden, sondern als sittlich selbständige, reife Menschen urteilen und entscheiden möchten. Wenn diese dann mit jener Form, in der ihnen das Christentum entgegentritt, das Christentum selbst verwerfen, so ist freilich dieses selbst, das Wort, dessen Kanon lautet: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“, unschuldig. Aber relativ erklärlich ist wenigstens die Thatsache der Entchristlichung so mancher edler Geister.

3. Aber freilich, wenn wir sagen, das echte biblische Christentum hätte die Wahrheitsuchenden bewahren können vor dem Unglauben, hätte sie, wenn sie's nur hätten prüfen wollen, aus Feinden zu Freunden machen können, so werden das diese Gegner entweder gar nicht oder nur so zugestehen, daß sie unter echtem biblischen Christentum sich etwas völlig anderes denken, als wir, und daß sie namentlich eben der Bibel selbst gegenüber eine völlig andere Stellung einnehmen, als wir. Und an diesem Punkt steht dann unsere An-

schauung bis zu einem gewissen Grad umgekehrt zusammen mit der zuerst geschilderten und abgewiesenen diesem gemeinsamen Gegner gegenüber, dem Liberalismus, speziell in der Form des Antibiblizismus, resp. Kritizismus.

a) Der erstere, extreme Gegensatz erkennt wohl an, daß in der Bibel auch, unter anderm, edle sittlich-religiöse Wahrheiten enthalten sind: dieselben sollen aber höchstens relativ, keinenfalls spezifisch höher stehen als die anderer Religionsbücher und Religions- und Sittenlehrer, und die Bibel als Bibel soll lediglich ein Buch wie andere sein, ja kraft vielem in ihr Enthaltenem sogar von sehr zweifelhaftem, bedenklichem Wert. Speziell hat sich diese Opposition mit Vorliebe auf die Frage der Geeignetheit der Bibel zum Religionslehrbuch für die Jugend geworfen, und — so z. B. Buisson — diese Frage, mindestens für das Alte Testament, entschieden verneint. Wir müssen die spezielle, hier angedeutete Frage zu beantworten der christlichen Pädagogik und Katechetik überlassen; in dieser besondern Richtung ist die Frage für uns eine offene. Aber andererseits muß der Apologetik als solcher immerhin der faktische Hinweis auf den sittlich-religiösen Stand derjenigen Länder, in denen die Bibel Schulbuch ist, verglichen mit denen, in welchen sie's nicht ist, erlaubt sein. Ein auch für die konfessionelle Apologetik (vgl. unten Nr. 5) sehr wichtiger Punkt. — In jener Hauptfrage aber müssen wir einfach einen prinzipiellen Dissens konstatieren, über den zu disputieren vergeblich ist. Wer nicht im stand ist, einzelnes in der Bibel, das ihm etwa Bedenken erregt, über dem überwältigenden Totaleindruck einer über alles in der Welt spezifisch erhabenen, göttlichen, ewigen Lebenskraft zwar nicht zu übersehen, wohl aber als etwas zu behandeln, das sich ihm nach und nach, bei tieferem Eindringen in die Sache auch befriedigend erklären wird, ja wer überhaupt von jenem Totaleindruck der hl. Schrift nichts weiß, mit dem können wir nicht rechten. Ihm müssen wir einfach erklären, daß er überhaupt die Bibel noch nie so angefaßt, noch nie ihr so sich geöffnet hat, wie sie von uns behandelt sein will.

b) Anders steht es mit der milderen Form der Opposition, dem Kritizismus. Dieser läßt möglicherweise den spezifischen, einzigartigen, sittlich-religiösen Gehalt der Bibel gelten, aber sein Interesse geht weder auf Herausstellung, noch auch (seiner Behauptung nach) auf Bestreitung dieses religiös-sittlichen Inhalts, sondern lediglich auf historisch-kritische Untersuchung des Buches als Buches. Diese Arbeit, welche ihrerseits ganz nur wissenschaftlich, d. h. nach den Gesetzen sonstigen derartigen Forschens verfährt, soll mit der religiösen Verwendung der hl. Schrift gar nichts zu schaffen haben. Auch wenn durch die Resultate der ersteren alles auf den Kopf gestellt wird, was bis heute die Kirche von der Entstehung der hl. Schrift, ja auch was das Neue Testament vom Alten gedacht hat, so soll dies doch die Dignität des religiös-sittlichen Gehaltes der Bibel auch mitten in vielleicht sehr sinnlosen Vorstellungen ihrer Verfasser nicht alterieren. Es kehrt hier jene dualistische Anschauung der modernen Theologie wieder, welche wir S. 251 ff. geschildert haben. Wir werden später zeigen, wie sich gesunde Kritik von solchem Kritizismus unterscheidet. Hier aber sei nur darauf hingewiesen, einmal, wie unerträglich ein solcher Dualismus ist, bei welchem nicht, wie bei der (vgl.

S. 327) von uns anerkannten relativen Duität von Glauben und Wissen, ein *und* dasselbe Prinzip, das des Glaubens, und zwar an Gottes Wort in der hl. Schrift beides, sowohl das religiöse, wie das wissenschaftliche Arbeiten beherrscht und nur die vollkommene Ineinsarbeitung beider noch nicht gelungen ist, sondern ein Dualismus, bei welchem zum voraus zwei ganz verschiedene Prinzipien für das Thun desselben Menschen derselben Schrift gegenüber aufgestellt werden, kraft deren einem er dieses Buch mit religiöser Ehrfurcht behandelt, kraft des andern aber möglicherweise es mit kritisch-negativem Messer zerfetzt. Sodann ist es ja offenbare Thatsache, daß überall, wo solche Stellung zur Bibel eingenommen wird, die biblischen Wahrheitslehren mehr oder weniger alteriert, oft auch, und zwar eben in zentralen Anschauungen, wie namentlich in der Christologie geradezu negiert werden. Wenn das religiöse Prinzip, der Glaube, nicht als der Eine, alles beherrschen müssende Geist allen und jeden Arbeitens an der Bibel und aus der Bibel heraus anerkannt wird, so muß notwendig das andere Prinzip, das zunächst nur neben ihm als gleichberechtigt aufgestellt war, das der bloßen angeblich voraussetzungslosen Wissenschaft die Eine Macht werden, die dann eben auch ins religiöse Gebiet hineingreift. Auch hier gilt: *εἷς κοίρανος ἔστω.* Nun ist aber das Prinzip der bloßen Wissenschaftlichkeit an sich ein rein formales; das fordert notwendig eine materiale Ergänzung von wo anders her. Also können es nur fremde Kategorien, fremde, insbesondere philosophische, überhaupt dem Weltgeist entstammte Prinzipien sein, welche dann dem Christen auch das vorschreiben, was er glauben darf und was nicht. Man darf nur an die Frage der Wunder Jesu erinnern, so ist zweifellos, daß den meisten Vertretern der geschilderten Ansicht, mag die kritisch-exegetische Untersuchung des Texts ausfallen, wie sie wolle, zum voraus von ihren durch die moderne Weltanschauung beherrschten Prinzipien aus feststeht, daß die Wunderberichte als solche ungeschichtlich sind. So liegt denn auch hier, zwar nicht auf der Oberfläche, aber in der Tiefe, ein ganz prinzipieller Dissens dieser kritizistischen und der Anschauung vor, die wir für die einzig christlich-biblisch berechtigte halten.

*4.* Es wird keiner Ausführung bedürfen, wie der Gegner unserer Anschauung, der Rationalismus, in Beziehung auf das Verhältnis von **Glauben und Wissen, Dogma und Wissenschaft** denkt. Auch wo er bloß dualistische Scheidung der beiden Gebiete fordert, muß faktisch das des Glaubens dem des Wissens sich unterordnen. Vollends betreffend das Verhältnis von Dogma und Wissenschaft, thut man dem Rationalismus, auch wo er in der „faulen Hülse" des Dogmas noch einen brauchbaren Kern zu finden erlaubt, gewiß kein Unrecht mit der Behauptung, daß er Antidogmatismus ist. Der Ruf „fort mit dem Dogma überhaupt" (Dreyer) oder wenigstens „fort mit dem alten Dogma" (Kaftan) wird ja gegenwärtig — freilich nicht zum erstenmal, auch nicht in besonders neuer Weise — laut erhoben. Nun ist leider wieder (vgl. S. 331) zuzugeben, daß der Orthodoxismus und bloße Dogmatismus vielfach Schuld an dieser Opposition hat. Wenn, wie konsequent durchgeführt auf katholischem Gebiet, der Glaube als solcher Glaube an das Dogma ist, Wissen und Wissenschaft bloß die Verarbeitung und durchaus positive Weiterbildung des Dogmas, also durchaus gebunden

an die Autorität der ecclesia docens et imperans, so wird das Geistesleben in Fesseln geschlagen, die es sprengen muß, und es kann dann nicht fehlen, daß ein Extrem das andere hervorruft. Nur ist es dann, wenn Wissen und Wissenschaft im direkten Gegensatz zu Glauben und Dogma gefaßt wird, einzig konsequent, mit den „Ganzen" über die Position der „Halben" hinweg (Strauß) zum reinen, modernen Gnostizismus des offenen Unglaubens zu schreiten. Dies besonders dann, wenn, wie wir gleich sehen werden, der moderne Rationalismus, hierin merkwürdig dem Katholizismus ähnlich, das persönliche, individuelle Glauben und Wissen der Weltanschauung einer Gemeinschaft, der „Gemeinde der modern Gebildeten" u. dgl. unterwirft und einen wahrhaft tyrannischen Dogmatismus der Dekrete der modernen Wissenschaftsträger statuiert. Daß damit die innerste Position des Christentums einfach aufgehoben ist, braucht nicht gezeigt zu werden; namentlich ist die Stellung des Christen im ewigen, transcendenten und zukünftigen Leben aufgegeben und das Diesseits als die Eine Quelle, Norm und Ziel des Menschen- und Menschheitslebens proklamiert. Denn nur im Glauben, nicht im Schauen, also auch nicht im Wissen für sich, haben wir das Organ für die Erfahrung und Erfassung ewigen Lebens; nur ein Wissen, das aus dem Glauben kommt, kann dasselbe denkend verarbeiten. Wird für das, was Sache des Glaubens ist, die vom Glauben gelöste Wissenschaft als Quelle und Norm proklamiert, so ist auch der ewige Geltungscharakter den betreffenden Wahrheiten vornweg abgestreift; das Relative hat sich an die Stelle des Absoluten gesetzt. Für das Wissen selbst aber ist die Konsequenz, daß ihm die Ruhe des Wahrheitsbesitzes gänzlich abhanden kommt und das Wort 2 Tim. 3, 7 vom *πάντοτε μανθάνειν καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* sich bewahrheitet. Was im Gegensatz zu jenen „Halben" und „Ganzen", sowie im Unterschied vom Orthodoxismus und Dogmatismus unsere Anschauung ist, geht aus dem in Abschn. 10 Gesagten hervor.

5. Unserer Anschauung von der Kirche steht falsches Kirchentum und Widerkirchentum gegenüber.

a) In ersterer Beziehung brauchen wir über den katholischen Hierarchismus und Papalismus kein Wort zu verlieren. Er bildet mit seiner diesseitigen Weltherrschaft den direkten Gegensatz zu unserer Position allein im Wort Gottes und zu unserer Gerichtetheit auf das ewige künftige Leben. Es muß leider nur, gewissen Bestrebungen positiv kirchlicher Evangelischen in unserer Zeit gegenüber, auch von der Apologetik oder Polemik, die streng biblisch sein will, betont werden, daß (vgl. unten Beyschlag u. a.) von irgendwelchem Bund echter Nachfolger der Reformation mit Rom nie und nimmer die Rede sein kann. In äußerst bezeichnender Weise sind es in unsrer Zeit nicht mehr bloß die eigentlichen, zum Teil aller wissenschaftlichen Würde baren Polemiker, sondern auch die eigentlichen Vertreter der katholischen Wissenschaft, Apologeten wie Schanz, Hettinger u. s. w., welche als besondern Teil ihrer Apologetik eine Rechtfertigung der katholischen Kirche als solcher und damit eine zum Teil sehr weitgehende Polemik gegen die evangelische Kirche geben. Und neuestens ist ja selbst der deutsche katholische Episkopat in seiner gemeinsamen Ansprache als Apologet der katholischen Lehre aufgetreten. So wäre fast für

die evangelische Apologetik Anlaß genug vorhanden, auch wesentlich Apologetik ihrer Konfession zu werden. Doch siehe schon S. 213.

b) Ebenso energisch, wie die katholischen Anschauungen und Ansprüche, müssen wir die moderne, liberal-protestantische Auffassung des sogen. Gemeindeprinzips durchaus ablehnen und als dessen letzte Konsequenz nur eine andere Art von Antichristentum erkennen. Das sogen. Gemeindebewußtsein, der christliche Gemeingeist, obgleich, verglichen mit Papst und Hierarchie und Tradition, ein sehr nebuloses Ding, geberdet sich gegenwärtig oft sehr päpstlich, leider am meisten da, wo es gilt, die volle Unterordnung unter Gottes Wort zu alterieren. Für uns genügt in diesem Zusammenhang wieder die einfache Hinweisung auf die Thatsache, daß mit der Inthronisation des Gemeindebewußtseins, das selbstverständlich ein stets wechselndes Ding ist, auf allen festen Halt des christlichen Glaubens und Lebens, auf allen wirklichen Wahrheitsbesitz verzichtet ist. An Luthers Worte über die Herrschaft des Herrn Omnes, welche er womöglich noch mehr als die des Papstes perhorreszierte, braucht nur erinnert zu werden. Gerade Luther kann aber auch zeigen, wie der echt evangelischen Anschauung

c) das Widerkirchentum ebenso zuwider ist. Ob dasselbe in positiv-christlichem, ja biblischem Interesse auftritt, wie in unserer Zeit namentlich bei Kierkegaard (vgl. unten), also als christlich-biblischer Subjektivismus und Individualismus, oder ob die Kirchenfeindschaft nur Deckmantel und Konsequenz der Feindschaft gegen die von der Kirche vertretene christliche Wahrheit ist, wir müssen beiden Anschauungen, der ersteren als wohlgemeintem, bedauerlichem Irrtum, der zweiten als Antichristentum gegenübertreten. Insbesondere verkennt die erstere einmal das lebendige Wechselverhältnis von Individuum und Gemeinschaft, wonach selbst in den der empirischen Gestaltung der Gemeinschaft schroff entgegentretenden Eruptionen der Individualität, in kirchlich-reformatorischen Bestrebungen, es doch der Geist der Gemeinschaft, d. h. des dieser anvertrauten Gotteswort ist, was das eigentliche agens bildet. Sodann verkennt jene Anschauung über dem Ideal der Kirche die Notwendigkeit einer historischen, ohne Alterierung der Idee gar nicht möglichen Entwickelung. Die Wahrheit, welche die Kirche schon besitzt, kann sie nur als Kirche, d. h. durch fortschreitende gemeinsame Arbeit immer mehr sich aneignen und erkennen; vgl. des Verf. unten angeführten Vortrag.

## 12. Einzelfragen aus der Lehre von der h. Schrift und von der Kirche.

### § 1. Die Inspiration.

*1.* Indem die Apologetik die nähere Darlegung der Inspirationslehre der Dogmatik überläßt, hat sie ihrerseits zunächst auf dem Satz der Erfahrung festen Stand zu nehmen, wornach der Eindruck, den die Bibel auf Gewissen und Gemüt hervorbringt, jedem das Bekenntnis abnötigt, daß diese Schrift nur einem spezifischen Innewirken des Geistes Gottes in den menschlichen Verfassern ihren Ursprung verdanken könne; vgl. Oetinger S. 316; auch Göthes Wort (Gespr. m. Eckermann III, S. 12): „Ich halte die Evang. für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit, die von der Person Christi ausging, die so göttlicher Art ist, wie nur je auf Erden das

Göttliche erschienen ist". — Die Apologetik ihrerseits nun hat die doppelte Aufgabe, einmal überhaupt die Denkbarkeit eines solchen Inneseins des Geistes Gottes in Menschen zu verteidigen, sodann zu zeigen, worin denn die Bedeutung jenes Eindrucks, den man gewöhnlich das testimonium Spiritus sancti nennt, für die Anschauung vom Charakter und Ursprung dieser Schrift eigentlich liegt. In ersterer Beziehung gilt zuerst sicher der schon in Abschn. 11 angetretene Beweis ex consensu gentium; Inspiriertheit heiliger Männer nehmen alle Religionen an. Noch allgemeiner ausgedrückt: das, daß über einen Menschen ein „höherer" Geist kommen und ihn in den Stunden der Begeisterung u. dgl. zum Organ, teilweise zum fast passiven Organ mit dem Zweck der Aussprache von Gedanken, Wahrheiten, Ahnungen u. s. w. machen kann, welche er selbst unmöglich für bloßes Produkt seiner eigenen Geistesarbeit halten kann, das erkennt die ganze Welt an. Jeder Genius auf irgendwelchem Gebiet, jeder echte Dichter u. s. w. ist deß ein Zeugnis; der bekannte Satz: „Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie" ist unbestreitbar wahr. Und das Wort von Geibel ist auch bekannt: „Der hat es wahrlich als Poet noch nicht sehr weit getrieben, — in dessen Werken mehr nicht steht, als er hineingeschrieben". Nach unserer Anschauung nun ist es der Geist Gottes, seiner Offenbarung in Natur, Geschichte, Kunst u. s. w., was in solchen Augenblicken die Menschen erfaßt und dazu befähigt, die Deuter dieser Offenbarung für andere zu werden. Es ist aber absolut nicht einzusehen, warum nicht auf dem Gebiet der speziellen Offenbarung, der Erschließung des ewigen Lebens, in seiner Art dasselbe soll wiederkehren können, wie auf dem Gebiet der allgemeinen Offenbarung. Man kann dies nur leugnen, wenn man die spezielle Offenbarung selbst leugnet. Wenn aber Gott in der von der heil. Schrift berichteten historischen Weise, durch persönliche Erscheinung z. B. auf Sinai, durch Visionen gegenüber den Propheten, durch Wunder, vollends durch die Menschwerdung in Christo u. s. f., sich geoffenbart hat, d. h. wirklich, realiter in den Wahrnehmungskreis der Menschen eingetreten ist — und hier, in dieser grundlegenden Bedeutung der spezifischen, historischen Offenbarung Gottes liegt die große, spezifische Differenz der Inspiration der biblischen Männer von der bloßen Genialität (s. S. 309 f.) — so versteht es sich doch von selbst, daß mit dieser seiner Offenbarung, wie mit jeder Kundthuung Gottes sein Geist und zwar hier eben der Geist ewigen Lebens die Zeugen der Offenbarung in einer Weise erfassen mußte, wie sonst nie jemand. Und ebenso ist selbstverständlich es Gott zu überlassen, welche Menschen er zu solchen Zeugen seiner Herrlichkeit machen und durch jene Geistesmitteilung befähigen will, für Andere die Deuter seiner Offenbarung zu sein. Endlich ist es selbstverständlich, daß in der vom Geist gegebenen Ausrüstung zur Deutung der Offenbarung für Andere mindestens so viel liegen muß, daß Letztere von Ersteren einen dem Zweck der Offenbarung ganz entsprechenden Abdruck und Ausdruck des von den Zeugen Erlebten erhalten und damit wirklich in stand gesetzt werden, dasselbe, wie diese, mit- und nachzuerleben. Wahrheit also in dem von uns beschriebenen Sinn der ewigen Lebenserkenntnis muß das mündliche und ebenso das schriftliche Wort der Zeugen sein. Ob und wie dem letzteren, der Schrift — namentlich wegen ihrer Bestimmung auch für die Nachwelt — dieser Charakter noch

in höherem Grad zukommt, als dem mündlichen Zeugnis, darauf können wir hier nicht weiter eingehen. Aber eins ist klar, es liegt in dem von uns angetretenen Beweis ein circulus in demonstrando vor: wir schließen auf das so und so Ergangensein der göttlichen Offenbarung aus dem Zeugnisse der Bibel, und umgekehrt schließen wir auf Charakter und Entstehungsweise der Bibel aus der göttlichen Offenbarung. Allein zuletzt liegt bei allen historischen Fragen, die eben nur auf Grund der betreffenden Geschichtsurkunde untersucht werden können, und liegt vollends da wo der betreffende Gegenstand und seine Urkunde noch als unmittelbar vorhandene Lebensmacht in der Gegenwart des Forschers wirkt, derselbe Zirkel vor; und was schließlich entscheidet, ist die Harmonie des von dem betreffenden Buch gegebenen Zeugnisses mit dem in uns dadurch hervorgebrachten Eindruck.

2. Das eben Gesagte führt zu der zweiten Aufgabe, die Bedeutung dieses Eindrucks, des testimonium Spiritus sancti, für unser Urteil über Charakter und Ursprung der Schrift näher ins Auge zu fassen. a) Dieses Urteil lautet im allgemeinen: hier redet Gott zu mir. Nun ist unleugbar, daß dieses Urteil nicht durch alles in der Bibel gleichmäßig hervorgerufen wird. Es gibt Abschnitte, die uns relativ kalt lassen, neben solchen, die ganz unmittelbar uns in eine Sphäre von Kraft und Wahrheit hineinversetzen, wie sie sonst nichts in der Welt uns nahe bringt. Ganz unrichtig aber wäre es zu meinen, dieser Unterschied treffe etwa mit dem zwischen Abschnitten unmittelbar religiösen und sonstigen, z. B. geschichtlichen Inhalts zusammen. Es gibt auch religiöse und ethische Abschnitte, die weit weniger, als historische, uns in jener Weise ergreifen. Noch mehr: es ist eben alles trotz solcher und anderer Verschiedenheiten so aus einem Guß, alles gehört so eng zusammen, daß es rein unmöglich ist, etwa nur für das Eine göttlichen Charakter zu statuieren, für anderes ihn ganz zu läugnen. Es ist der Eine Gesamt-Bibelgeist, der uns an jenen besonders überwältigenden Stellen ergreift, der an andern weniger intensiv arbeitet, aber nicht fehlt. Erst alles zusammen, Geschichte und Lehre als Eine großartige Gesamtanschauung oder vielmehr als die eine Lebensmacht der Offenbarungswahrheit, gibt jenen Totaleindruck, daß heilige Schrift, Gottes Wort hier vor uns steht. Es ist also falsch, das Testimonium Sp. S. nur zum Schluß auf Göttlichkeit von einzelnem zu benützen, vielmehr das Ganze weist sich in ihm als göttlich aus. Umgekehrt aber folgt daraus, daß das Einzelne auch nur so, wie in ihm das Ganze sich individualisiert, unbedingten, göttlichen Lebens- und Wahrheitswert, Infallibilität u. s. w. anzusprechen hat. Davon gleich mehr bei der Frage der Kritik. — b) Die wichtigste Konsequenz aus dieser Bedeutung des testimonium Sp. S. ist diese, daß auch für die Art, wie wir die Entstehung der h. Schrift im ganzen und einzelnen uns zu denken haben, lediglich ihre eigenen Aussprüche maßgebend sein müssen. Baut man auf diesen die Anschauung von der Inspiration auf — und dies, daß sie inspiriert sein will, daß die biblischen Männer ihr amtliches (schriftliches, wie mündliches) Wort als Gotteswort angesehen wissen wollen, ist doch unleugbar —, so (und nur so) erhält man eine Lehre, die mit dem inhaltlichen Ganzen der aus der Bibel geschöpften christlichen Lehranschauung vollständig stimmt. Und dies ist von höchster apologetischer Bedeutung. Die Inspirationslehre der älteren

orthodoxen Dogmatiker stellt die Bibel als etwas ganz Absonderliches, jeder Analogie Entbehrendes sozusagen auf die Seite, außer Zusammenhang mit dem, was das System sonst über Gott, seine Offenbarung u. s. w. lehrt. Die rationalistische Läugnung der Inspiration aber ist nur möglich, wenn auch im eigentlichen Lehrkörper des Christentums dies und das (z. B. die Anschauung von Gottes Offenbarung, Wunder u. s. w.) schon sehr, verglichen mit der biblischen Lehre alteriert ist. Die aus der Bibel gewonnene Inspirationslehre dagegen ist ein integrierendes und harmonisch sich einfügendes Glied der Gesamtlehre. Hat man die biblische Anschauung von Gott, seiner Offenbarung, Christo u. s. w., so gehört hiezu ganz notwendig auch die vom Zeugnis der Offenbarung in dem aus ihrem Geist geflossenen, mündlichen und schriftlichen Wort. Und so ist auch hier zuletzt die abgerundete Systematik die beste Apologetik.

## § 2. Die biblische Kritik.

1. Da die Bibel eine Sammlung von Schriften sehr verschiedener Verfasser aus sehr verschiedenen Zeiten, mit sehr verschiedenem Charakter u. s. w. ist, nicht wunderbar vom Himmel gefallen, sondern unter geschichtlichen Bedingungen entstanden und im Ganzen und Einzelnen einer geschichtlichen Entwicklung unterlegen, so versteht sich Recht und Pflicht historisch-kritischer Untersuchung dieser menschlichen, geschichtlichen Entstehung und Entwicklung von selbst. Auf sie verzichten kann nur derjenige, für welchen die Tradition der Kirche, die übrigens selbst nicht für alle biblischen Schriften eine abgeschlossene ist, Infallibilität anzusprechen hat. Von gläubig-protestantischer Seite wird dies gern dahin gewendet, daß sicher ein besonderes Wachen der göttlichen Providenz über den Prozeß der Feststellung des Kanon anzunehmen sei. Das wird nun gewiß jedermann zugeben; aber Infallibilität der kirchlichen Festsetzungen ist doch mit Statuierung göttlicher Providenz für diese Frage, vollends für alle Einzelpunkte derselben so wenig gegeben, als für anderweitige Beschlüsse von Synoden u. s. w. Eben deswegen müssen wir kritisch-historische Untersuchung fordern, und zwar gerade auch im Interesse unseres Glaubens. Nach dem, was in § 1 entwickelt wurde, muß uns sehr viel daran liegen, zu wissen, ob in der That die biblischen Schriften von Zeugen der göttlichen Offenbarung verfaßt sind. Darauf ruht ihre Autorität in spezifischem Sinn. Sind sie nicht von solchen, z. B. Propheten, Aposteln, verfaßt, so treten sie mehr oder weniger in den Kreis von Schriften zurück, wie sie auch sonstige fromme, geisterleuchtete Männer geschrieben haben; sie sind nicht mehr spezifisch von diesen verschieden, werden mindestens deutero-kanonische Schriften. So kann man also unmöglich in das allerdings sehr bequeme Gerede einstimmen, daß der christliche Glaube gar nicht von den Untersuchungen der Kritik beeinflußt sei; — notorisch sind schon viele Christen durch die letzteren vom Glauben abtrünnig oder doch darin wankend geworden. Und auch Sätze, wie der von Delitzsch (Apol. S. 293): „Historisch-kritische Fragen berühren die Apologetik nicht“ sind, in dieser Allgemeinheit gesprochen, unrichtig. Ein gesunder evangelischer Glaube steht ja durchaus auf der Bibel, allerdings auf ihrem Inhalt und Geist, nicht auf der Frage der geschichtlichen Entstehung ihrer Schriften als solcher. Aber

wenn die letztere so gelöst wird, daß die Glaubwürdigkeit des Inhalts notwendig dadurch alteriert wird, wie kann man dann noch jene beiden Seiten der Sache äußerlich scheiden? Und der Glaube an den Inhalt der Schrift bezieht sich doch wahrlich nicht bloß auf den sog. „religiösen Kern", auf die „unmittelbar religiösen Gefühle" u. s. w., sondern auch auf die Geschichte der Gottesoffenbarung, vgl. S. 316 ff. Will man von letzterer unter Berufung auf den „religiösen Kern" etwa nur das gelten lassen, was in den eigenen subjektivistischen Erfahrungskreis hineinfällt? Dann gestehe man auch, daß dies das Gegenteil der echt evangelischen, besonders lutherischen Anschauung ist, die nicht spricht: „das Biblische glaube ich, weil und sofern ich auch in mir ähnliches erfahre", sondern: „das Biblische glaube ich, weil es biblisch ist, und ich suche eben durch die Bibel zu derselben Erfahrung (soweit mirs überhaupt zusteht) zu kommen." Dies ist insbesondere die Meinung Luthers auch da, wo er die Frage, ob eine Schrift „Christum treibet" für das Eine wichtige gegenüber den Fragen nach den Verfassern u. s. f. erklärt.

2. Von einer völligen äußerlichen Scheidung dessen, was den Glauben unmittelbar angeht, und dessen, was Aufgabe der Kritik ist, kann nach dem vorhin Gesagten für eine Apologetik, welche über die Stellung evangelischen Christentums auf der Bibel klar ist, keine Rede sein. Andererseits hat die Apologetik selbstverständlich nicht die Aufgabe, alle Fragen der sogen. Einleitungswissenschaft zu untersuchen. Noch mehr, sie übernimmt auch gar keine Garantie dafür, daß alle diese Fragen im Einzelnen so gelöst werden, wie die populäre Glaubensanschauung und die Tradition der Kirche denkt. Es kann doch die historisch-kritische Wissenschaft, wenn sie anders Wissenschaft sein soll, unmöglich an diese Vorstellungen gebunden sein, sie muß das Recht haben, auch Resultate festzustellen, die möglicherweise sehr weit von denselben abweichen. Und es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Weise das christliche Bewußtsein in solchen Beziehungen einem gewissen Schwanken ausgesetzt ist. Das hat seine Mißlichkeit, z. B. wenn man an die Konsequenzen für den Religionsunterricht denkt. Allein zu vermeiden ist ein solches, relatives Schwanken nicht auf dem Boden einer Kirche, welche dem Geist Raum läßt und keine Fesseln anerkennt, in welche bloß menschliche Autorität schlägt. Und sowohl beim Blick auf den gegenwärtigen Stand der Kritik, als eben vom Glauben an die hl. Schrift aus kann die Apologetik getrost versichern, daß im Ganzen und Wesentlichen diejenige Anschauung von der Bibel nach ihrem Inhalt wie nach ihrem literarischen Charakter, welche wir als die des Glaubens, d. h. eben als die der biblischen, insbesondere der neutestamentlichen Männer selbst kennen, sich stets neu als die wahre ausweist. Dies gilt auch für die kritisch-historische Wissenschaft dann, wenn diese überhaupt diejenigen Grundsätze befolgt, welche sie nicht von außen her, sondern gemäß dem Wesen der Sache notwendig als giltig anerkennen muß.

a) Die wichtigsten dieser Grundsätze (vgl. Roos, s. u.) scheinen uns folgende zu sein: 1) das leitende Interesse der kritischen Arbeit sei das religiöse, oder: Kritik gelte wohl, nicht aber Kritizismus (s. S. 332). Der letztere kritisiert, um zu kritisieren, vielfach nur um den persönlichen Scharfsinn zu zeigen: die erstere kritisiert, um die göttliche Wahrheit zu finden und

— wohlgemerkt — anzuerkennen und zu befolgen. Daher sei 2) der beherrschende Geist der Arbeit kurzgesagt eben der Bibelgeist. Wer über Goethe, Thucydides u. s. w. urteilen, Echtes von Unechtem unterscheiden will, von dem verlangt jedermann, daß er den Geist Goethes u. s. w. in succum et sanguinem vertiert habe. Über biblische Fragen aber soll man auch urteilen können, wenn man vom Geist der Bibel keinen Hauch verspürt hat und dies praktisch zeigt durch die Art und den Ton, wie man über biblische Dinge, überhaupt über Heiliges redet, desgleichen durch die ganze Art, wie man zum Christentum, zur Kirche u. s. w. steht? Wir verlangen also von einem Kritiker, dem wir überhaupt das Recht mitzureden zuerkennen, nicht bloß die strengste, nach rechts und links sich wendende Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit, wobei z. B. jedes Arbeiten im Dienst einer Partei zum voraus verdächtig ist, sondern echte biblisch-christliche Frömmigkeit, entstanden aus wirklichem Sicheinleben in die Bibel und Leben aus und nach der Bibel. Und das wird sich namentlich auch erweisen in Demut, Bescheidenheit, größtmöglichster Vorsicht und Zurückhaltung, ferner Pietät gegen die Selbstaussagen der Bibel, gegen die Kirche, gegen „das zusammenstimmende oder überwiegende Geisteszeugnis in der Gemeinde der Gläubigen" (Beck, Einleitung S. 253). Kurz wir fordern das, was Beck (S. 212 ff., S. 252 ff.) als pneumatische Kritik der bloß gelehrten Kritik gegenüberstellt. Wenn Beck hiebei wohl der letzteren, der gelehrten Arbeit zu wenig zuerkennt, so kann wahrhaftig das Beispiel eines Vaters der Textkritik, Bengel, beweisen, daß pneumatische und gelehrte Kritik gar wohl verbunden sein kann.

b) Man wendet ein, diese pneumatische Kritik sei bloß ein schöner Name für dogmatische Voreingenommenheit. Wir aber meinen, in den Geist einer Schrift mit vollem Herzen eingelebt sein, sei keine fremde, störende, sondern die einzig sachgemäße Voraussetzung; sie sei doch mindestens berechtigter als die dogmatischen Voraussetzungen des Unglaubens, für welchen es vornweg kein Wunder und keine eigentliche Vorhersagung gibt, dem es also vor aller gelehrten Arbeit feststeht und dem die dann angestellte gelehrte Untersuchung vielleicht nur Mittel zum Zweck des Erweises dafür ist, daß eine Schrift erst gleichzeitig mit oder gar nach dem geschrieben sein kann, von was sie weissagt! Ferner sage man nicht, das von uns geforderte Verfahren berühre nur die Giltigkeit des Inhalts einer Schrift als Gottes Wort, als Wahrheit u. s. w., habe also Bedeutung nur für die materiale Kritik, wonach „Schrift an Schrift gerichtet wird im eigenen Geist der Schrift" (Beck, S. 252). Wir haben schon gezeigt und anderwärts ausführlich dargethan (s. u.), daß überhaupt materiale und formale Kritik gar nicht ganz geschieden werden können (vgl. auch Wichelhaus, Ev. Matthäi S. 46 ff., auch, von anderer Seite aus, Goethes Wort S. 335). Luthers Beispiel, betreffend Jakobus und Apokalypse, auch Hebräerbrief zeigt, daß ein Urteil über den biblischen (hier: apostolischen) Geist einer Schrift bedeutende Konsequenzen für die Verfasserfrage hat. Aber allerdings können wir auch dem Zugeständnis uns nicht entziehen, daß möglicherweise, wie Luthers Beispiel beweist, in Verfolgung des von uns als berechtigt anerkannten Verfahrens auch für den Inhalt der Schrift das Eine und Andere als fallibles Beiwerk zu dem infallibeln Ganzen erkannt und in gewissem Sinn beseite geschoben wird.

In diesem Sinn können wir uns Düsterdiecks Worte (Apol. S. 41), wenigstens in abstracto, aneignen: „Gerade das durch die Apostel verkündigte Wort Gottes setzt uns in Stand, zu erkennen, wo etwa in apostolischen Schriften die Form menschlicher Vorstellung und Rede dem vollen Inhalt der geoffenbarten göttlichen Geheimnisse nicht genügt.“ Immer aber wird einesteils nur der, welcher πνευματικὰ πνευματικῶς zu beurteilen versteht, hiezu fähig sein, und andernteils wird gerade ein solcher nur μετὰ φόβου καὶ τρόμου, in keuschester Selbstbeschränkung ein derartiges Urteil wagen; und wir können auch Luther nicht ganz davon freisprechen, daß er manchmal vorschnell sich eine Äußerung über solche Dinge erlaubt hat.

*3.* Mit all dem Gesagten gestehen wir zwar ehrlicherweise zu, daß eine äußere, feste Grenze weder für die literarischen Fragen noch auch selbst für die Ausscheidung des absolut und des nur relativ Infallibeln gezogen werden kann. Aber das steht uns doch fest und bewährt sich durch den Stand der biblischen Wissenschaft, einmal, daß überhaupt eine klare und harmonische Herausstellung der biblischen Lehr= und Geschichtsanschauung im ganzen möglich, also auch eine sichere Handhabe zur Bestimmung des biblisch Zulässigen und Nichtzulässigen gegeben ist, sodann daß die Anschauung der Bibel über sich selbst, die Zeugnisse des Neuen Testaments über das Alte, über den Gang seiner Gottesoffenbarung u. s. w., die Zeugnisse der neutestamentlichen Verfasser über die Geschichte Jesu u. s. w. in allem wesentlichen sich als sichere Wahrheit bewähren. Für die moderne Kritik gibt es, um nur das Wichtigste anzuführen, sowohl für das Alte, als für das Neue Testament allgemein zugestanden je Einen festen Punkt, und diese beiden schon würden genügen, die christliche Anschauung von der spezifischen Offenbarung Gottes, ihrer Geschichte und Lehre in allem wesentlichen als der Bibel entsprechend nachzuweisen.

a) Der eine dieser festen Punkte ist der alttestamentliche Prophetismus. So großer Streit über Zeit und Echtheit der einzelnen prophetischen Schriften ist: das, daß etwa vom 9. oder 8. Jahrhundert vor Christo an solche gewaltige Zeugnisse von Gottes Geist in Israel existierten, ist zweifellos. Nun enthalten schon die ältesten Propheten z. B. die Anschauung von Jehovahs spezifischem Verhältnis zu Israel, setzen die Erlösung aus Egypten u. s. w. voraus, weisen auf das messianische Heil hinaus, sind mit einem Wort gar nicht verständlich, wenn nicht eine Offenbarung Gottes an die Väter des Volkes in der Art, wie sie der Pentateuch erzählt, stattgefunden hat. Wir sind des guten Glaubens, daß auch für den Pentateuch, wenn einmal die Untersuchungen sich geklärt haben, alles Wesentliche von dem, was die Kirche namentlich auf Grund des Neuen Testaments über ihn statuiert, sich als berechtigt ausweisen wird. Aber auch ehe dies geschehen ist, steht für den, der überhaupt offenbarungsgläubig denkt, das Wesentliche und besonders der göttliche Offenbarungsursprung seines Inhalts unverrücklich fest, wenn er auch über die Zeiten der schriftlichen Abfassung des einzelnen anders denken sollte, als die gewöhnliche Ansicht der Gläubigen besagt. Und ähnlich steht es mit dem vom Neuen Testament aus über das Alte überhaupt zu fällenden Urteil, auch wenn, wie Frank sagt, „die gläubige Gemeinde sich

daran gewöhnen dürfte, nach der Seite der Kritik hin mehr zu vertragen, als sie bisher gewohnt war" (Syst. d. Wahrh. S. 415).

b) Im Neuen Testament stehen absolut anerkannt die vier großen paulinischen Briefe da. In ihnen ist die Summe unserer ganzen christlichen Anschauung, namentlich auch betreffend die Person Christi, enthalten. Ein nur aus ihnen konstruiertes christliches Lehrsystem wäre von dem unserer evangelischen Kirche nicht wesentlich verschieden. Wir wissen also, daß dies apostolische Wahrheit hat. Aus denselben Briefen folgt auch für unsere Anschauung vom Alten Testament Bedeutendes, z. B. betreffend das Gesetz als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν*, sein Eintreten erst nach der Weissagung u. s. w. (Gal. 3). Kritische Ansichten vom Alten Testament, welche diese Wahrheiten umstoßen, sind also in Widerspruch mit der paulinischen Glaubensanschauung. Mit alledem ist nur wieder bewiesen, daß für das, was unsere Glaubenslehre angeht, auch die schärfste Kritik die biblische Grundlage nicht umstoßen kann.

## § 3. Die Kirche.

*1.* Die Kirche ist in der Apologetik von jeher sowohl als Verteidigungs- oder Beweismittel für das Christentum, wie als Verteidigungsobjekt aufgetreten.

a) Was das Erstere betrifft: schon das Dasein einer Kirche Christi in der Welt, ihr Bestand mitten in allen Anfeindungen von außen und Zerwürfnissen im Innern, ihre hohe Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Menschheit — vgl. Goethes bekanntes Wort über den Konflikt von Unglauben und Glauben als das einzige Thema der Weltgeschichte —, ferner die Herrlichkeit des Worts der Kirche, ihres Kultus, ihrer Lieder — vgl. Pascal (a. a. O. S. 387): Différence entre Jésus-Christ et Mahomet: les psaumes chantés par toute la terre —, das alles und ähnliches beweist die über die Welt erhabene, göttliche Kraft des in ihr lebenden Geistes. Wenn die katholische Kirche mit ihrer einzigartigen Großartigkeit in Verfassung und Kultus selbst den Heroen des Weltgeistes, ja sogar dem modernen Staat zu imponieren versteht, wenn bis jetzt in der That am sein sollenden Felsen Petri die Wogen noch immer sich gebrochen haben, so hat dafür die evangelische Kirche eine Herrlichkeit des Geistes und des Worts einzusetzen, welche für die, die nicht weltlich, sondern geistlich urteilen, des Beweises genug ist. Deß war wahrlich das Lutherfest im Jahre 1883 ein glänzendes Zeugnis. Aber gerade vom weltlichen Standpunkt aus muß doch die Beweiskraft von alledem mehr als fragwürdig erscheinen und wird

b) die Kirche selbst ein Verteidigungsobjekt, dessen Position viele für verloren halten. Ihre Uneinigkeit und Gespaltenheit, der Streit der Konfessionen und Sekten, die steigende Entfremdung der sogen. Gebildeten von der Kirche, die „offenbare" Überholtheit ihrer Weltanschauung, ihres Dogmas von der modernen Bildung, die ihr höchstens noch den Hartmannschen Trost einer schönen Illusion läßt, sodann auch die Inkongruenz ihrer behaupteten Heiligungskraft mit dem faktischen sittlichen Stand so vieler ihrer „Heiligen" u. s. w., das alles sollen doch eigentümliche Illustrationen ihrer behaupteten Herrlichkeit sein; vgl. die S. 255 angeführten Worte eines Strauß, Pfau u. a. Wir können manches von dieser oppositionellen These nicht in Abrede ziehen.

Wenn das Christentum seine Gottes- und Lebensmacht dadurch ausweisen soll, daß es als Kirche die im Diesseits die Völker regenerierende und beherrschende Macht ist, so hat es diesen Beweis nicht geliefert. Die einzige Form, in der es ihn geliefert zu haben scheint, der Katholizismus, ist keine die Völker wirklich regenerierende Macht; so etwas zu behaupten, ist angesichts des sittlich-religiösen Zustands der immensen Majorität unter den katholisch sich nennenden Völkern unmöglich. Ein Blick auf Italien, Spanien, Frankreich kann speziell auch zeigen, wie viel Grund die beliebte Behauptung hat, der Katholizismus sei der Hort der Staaten gegen die Revolution; vgl. auch unten Uhlhorn. Aber der Protestantismus ist auch nicht die wirklich Völker regenerierende Macht und — wenn er echt christlich ist — will er es gar nicht sein. Wie kann man aber das, daß die Majorität der Menschen, zumal der sogen. Gebildeten, nicht wahrhaft christlich-gesinnt, also auch durch ihr bloß äußeres Bekenntnis zum Christentum nicht „regeneriert" ist, als Beweis gegen das Christentum anführen, wo doch dieses sonnenklar sagt, es sei nur für wenige da (Matth. 7, 14), namentlich unter den Gebildeten (1 Kor. 1, 26 ff.)? Unter den modernen Apologeten hat fast nur Ebrard mit konsequenter Energie nüchtern und scharf den echt neutestamentlichen Standpunkt festgehalten, wenn er (Einl. zu Tl. II) davor warnt, der Erlösung Wirkungen zuzuschreiben, die sie selbst gar nicht haben will, wie Weltumwandlung (im Diesseits) u. dgl. Mit Recht sagt er: „Auch die Geschichte der Christenheit beweist die Erlösung nicht; denn die Christenheit ist noch sündig". Wir haben schon ob. S. 319 f. gezeigt, in welche interiora und adyta man gehen muß, um die Gottesherrlichkeit der Wirkungen des Christentums zu verstehen. Das, was die Kirche nach den Worten ihres Herrn sein und leisten soll, ist sie gewesen und hat sie geleistet, ist's und leistet's noch, zwar ihrer äußern Erscheinung nach nicht konform mit dem, was ihr Meister wollte, aber in ihrer Kraft noch heute das Werkzeug Seines lebendigmachenden Geistes. Die Herrlichkeit der Kirche nach den Menschen, die ihre Glieder sind, nach ihrer äußeren Machtstellung, Verfassung, Einfluß zu taxieren, ist vornweg falsch. Das was von Gott und Christo in ihr ist, das Wort, Sakrament, der Geist, das entscheidet, und da kann man immer nur sagen: komm und sieh, so wirst du Gottes Odem spüren. Hier ist jene *μαρτυρία* Gottes von sich und seinem Sohn, 1 Joh. 5, 9, immer noch vorhanden.

*2.* Das Gesagte findet auch seine Anwendung auf das Dogma und die Wissenschaft der Kirche.

a) Das Dogma hat seine Macht über die Massen, seine Herrschaft in den Staaten verloren — mit Recht, denn das war nicht seine Aufgabe. Es hat auch an Glauben verloren bei der Majorität derer, die sich Christen nennen. Das bedauert die Apologetik, kann es aber nicht ändern, läßt sich jedoch auch nicht dadurch irre machen; der Glaube ist nun einmal nicht jedermanns Ding. Auch die christlich Gläubigen stehen großenteils nicht mehr so, wie früher, in naiver Einheit mit dem Dogma der Kirche als solchem; wir haben einsehen lernen, daß der incredulus, ja haereticus im kirchlichen Sinn nicht an sich notwendig auch infidelis und apostata im christlich-religiösen Sinn ist. Aber wenn anders die Kirche so, wie sie bekennt (z. B. in der Konkordienformel), ihr Dogma der hl. Schrift als einzigem judex unterwirft,

so weiß sie, daß gerade diejenigen, welche aus der Schrift ihre Glaubensüberzeugung bilden, auch ihre, der Einen Kirche Christi, besten Glieder sind, auch die, auf welche sie am meisten als Zeugnisse der Macht des Christentums hinweist. Wenn Kaftan gegen Dreyer mit Recht betont, daß eine Kirche ohne Dogma unmöglich ist, so haben wir dem nur beizufügen, daß, da nach Luther nur die h. Schrift condit articulos fidei, ein solch neues Dogma, d. h. eine neue, gereiftere und vollendetere Darstellung der ewig gleichen Einen Offenbarungswahrheit absolut nur durch immer tiefere und allseitigere Ergründung und immer klarere Herausstellung der Lehranschauung des Herrn und seiner Apostel, wie sie in der Bibel vorliegt, gewonnen und in dem Maß nicht gemacht werden, aber werden wird, als die Theologie die Scheu ablegt, vermöge der sie vor den sein sollenden „objekten Erkenntnissen" der weltlichen Wissenschaft oder vielmehr der modernen Weltanschauung zum voraus demütig auch dann sich neigt, wenn diese z. B. durch Dekret der Unmöglichkeit des Wunderglaubens u. dgl. in das Gebiet des Glaubens sich einmischt. Vgl. S. 252 ff. und 277 ff.

b) Auch die Wissenschaft der Kirche, die Theologie, hat ihre Stellung an der Spitze der Wissenschaften eingebüßt, und alle Mühe, dieselbe zurückzuerobern, ist verloren (vgl. Schmidt, s. u.). Selbst ein gewisses Herabsehen auf die Theologie, soweit sie ist, was sie sein soll, gläubige Wissenschaft des Glaubens, aus dem Wort Gottes geboren, von seiten anderer Wissenschaften, werden wir nie mehr ganz aus der Welt schaffen; ja echte Theologie ist nur die, die vom Kreuz Christi auch ihren Teil erfährt. Aber daß die Theologie auf ihrem Gebiet so redlich fortgeschritten ist und arbeitet, wie irgendwelche ihrer Schwestern, daß ihre Größen, ein Augustin, Luther, Calvin, Bengel u. s. w. wahrhaftig an Geisteskraft mit jeder Größe anderer Wissenschaften sich messen können, vor allem, daß sie das Ihrige dazu beigetragen hat und beiträgt, göttliche Wahrheit und göttliche Weisheit, göttliche Lebenskraft vielen Tausenden, die nach Leben dürsten, nahezubringen, klar und lieb zu machen, daß sie, selbst (wo sie echt ist) eine demütige Schülerin des ewigen Wortes, Schüler dem gesammelt hat, dem zu dienen allein des Lebens wert ist, und daß sie, von dieser Seite aus betrachtet, trotz allem, nach Luthers Wort, die Kaiserin bleibt, das ist für die, die sie kennen, unumstößliche Thatsache. Wenn in unserer Zeit nichts stagnieren kann, alles lebt und sich regt und schafft und wirkt: wahrhaftig, Kirche und Theologie beweisen so gut, wie irgend etwas, daß sie noch nicht tot sind, daß es noch keineswegs an der Zeit ist, über sie zur Tagesordnung überzugehen. Die Selbstapologie des Christentums ist nach zwei Jahrtausenden noch so kräftig, wie am Anfang. Der aber, von dem die Erfahrung das Wort bestätigt „dieser Jünger stirbt nicht", der hat bewiesen, daß Leben aus Gott in ihm ist. Und das gilt von der Kirche, vom Christentum.

## § 4. Eschatologie.

1. Ist die Kirche das, was sie nach § 3 sein soll, so muß sie auch eine Zukunft haben, die Zukunft, welche das Wort, das ihr Eins und Alles ist, ihr in Aussicht stellt. Die Apologetik hat nicht die Aufgabe, die christliche Eschatologie darzustellen und im Einzelnen zu rechtfertigen. Aber schon

das Sein und Sich behaupten einer Eschatologie, einer — richtig gefaßt — ebenso nüchternen und ernsten, wie erhebenden Zukunftsgewißheit mitten in einer Welt und Zeit, welche keine Sekunde lang nur auch des Bestandes des Festesten, was sie kennt, sicher ist, schon das ist eine Apologie. Wie die einzelnen Christen den Heiden (Eph. 2,12), so steht das Christentum allen andern Religionen und Philosophien u. s. w. als den ἐλπίδα μὴ ἔχοντες sieghaft gegenüber. Eine Religion, welche von der Hoffnung lebt nun schon zwei Jahrtausende, eine Religion, welche noch immer, eben wenn sie vernichtet schien, bewiesen hat, daß die Zukunft ihr gehört, kann keine Illusion sein. Gerade an den Hoffnungscharakter des Christentums hat sich freilich immer neue Schwärmerei aller Art angesetzt, und die Kirchengeschichte bietet traurige Bilder eschatologisch-schwärmerischer Verirrungen. Allein andererseits, wenn schon die krankhafte Verwendung der Eschatologie zum Teil wahrhaft staunenswerte, in vielem hochachtungswerte Charaktere, ja wirkliche Heroen des Enthusiasmus hervorgebracht hat, was schafft erst eine gesunde eschatologische Gerichtetheit des Lebens für Männer! Sie gehen nüchtern, als echte „Stille im Lande" ihren Weg durch das Zeitleben, sie sind die Einzigen, die durch nichts Irdisches sich blenden lassen, die ihre Pflicht treu im Irdischen thun, aber ihr Herz, ihr πολίτευμα im Himmel haben.

2. Was aber den Inhalt der Hoffnung betrifft, so geben sich biblisch-nüchterne Christen keinen schwärmerischen Erwartungen für das Diesseits hin weder für die Einzelnen, noch für die Kirche; sie wissen, was das Neue Testament dem Weib in der Wüste für ein Prognostikon auf Erden stellt. Sie träumen nicht Rothe's und anderer moderner, persönlich edler Christen Traum von einem christlichen Weltreich im jetzigen Äon; auch sozialistisch-christlich schwärmerische Hoffnungen sind ihnen fern (Stöcker, s. u.). Sie wissen, wie Börner sagt (Grundwahrheiten S. XI), „daß eine so persönliche, freiwillige Sache, wie das Christentum in diesem Zeitlauf ist, nicht zum allgemeinen Weltheilmittel bestimmt sein kann." Sie trauern, aber nicht als die keine Hoffnung haben, sie arbeiten — für ein ewiges Ziel. Sie wissen, daß ihr zum Herrn Himmels und der Erde erhöhter Herr einen Tag gesetzt hat, an welchem καινὰ τὰ πάντα, nachdem durch ein wahrlich wohlverdientes Gottesgericht τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν. Welchem tiefen Drang, welchem innersten „Muß" des Menschenherzens kommt diese Gewißheit entgegen! So kanns ja nicht bleiben, wie es ist und wie es eben im jetzigen Äon immer sein wird. Der jedem Menschenfreund aufs tiefste wehethuende, aber mit irdischen Mitteln und im diesseits nicht zu hebende Gegensatz von Arm und Reich, von Unterdrückten und Herrschenden, von Schoßkindern des Glücks und Unglücklichen, — all jenes Elend, das schon Männer wie den Dichter von Psalm 73 an den Rand der Verzweiflung an Gott und Gerechtigkeit gebracht: das kann nicht ewig, kann nicht das definitive Loos der Menschen sein. Es gibt keine Religion der Welt, welche in so nüchterner und echt ethischer Weise Antwort auf dieses „muß" gibt, wie das Christentum, dessen Zukunftshoffnung für den künftigen Äon dadurch sich als Wahrheit ausweist, daß es schon im jetzigen Äon — es allein in der Welt — jene trostlosen Differenzen für sein Gebiet, für sein Lebensgut und seine Lebensaufgabe wirklich aufgehoben hat. Aber es hebt in sich und in seiner Zukunftshoffnung noch einen größeren Dualismus

auf, den Dualismus, welcher ebenso im praktischen Leben die Herzen und die Gemeinschaften, wie in der Wissenschaft die großen Weltanschauungen spaltet; mit dessen Überwindung erst weist es sich vollends als die universalistische Lebenswahrheit im höchsten Stil aus. Seiner eschatologischen Erwartung ist eigentümlich, daß in ihr auch der Dualismus von Leib und Geist, Diesseits und Jenseits, Erde und Himmel aufgehoben ist: der einzelne soll als Auferstandener, die Gesamtheit soll als neue Welt Gottes in der δόξα dastehen, in welcher der Geist sich ein ganzes, von ihm voll und nach allen Seiten hin durchlebtes Organ geschaffen hat. Das θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι ist das letzte Wort des Christentums. In seiner Philosophie schließt sich Anfang und Ende harmonisch zusammen, und sein Leben ist die Effektuierung von Gottes Leben in der Welt. Seine reale, absolute Apologie wird die Realisation des Wortes sein: Himmel und Erde vergehen, aber meine Worte vergehen nicht.

Zur Lehre von der Bibel vgl. von dogmatischen Werken besonders: Beck, Einleitung u. s. w. 2. Aufl., Stuttgart 1870, Vorles. üb. Glaubenslehre I, 424 ff. Rothe, Zur Dogmatik. Dorner, Glaubenslehre I, S. 620 ff. Sodann die Schriften Bengels, besonders seine Praefatio zum Gnomon; Kübel, Vortrag: Ist die Bibel Gottes Wort? Stuttg. 1879; ders.: Luther u. die Bibel, Vortr. Stuttg. 1883; Köppen, Die Bibel ein Werk der göttl. Weisheit, 3. Aufl. 1837; Hasenkamp, Die Herrlichkeit der Bibel gegenüber den Angriffen ihrer Kritiker, Gotha 1888; Johansson, Die h. Schrift und die negative Kritik, deutsch v. Claußen, Leipzig 1889; Meuß, Unsre Stellung zur Schrift im Angesicht der heutigen Wissenschaft, Vortrag 1887. Die liberal-dogmatische Anschauung s. z. B. Lipsius, Dogmatik § 179 ff. Eine Mittelstellung nimmt ein Schlatter, Einleitung in die Bibel, Calw 1889. — Zur Frage über Bibelkritik vergl. Roos, Die richtigen Grundsätze für die bibl. Kritik, Ludwigsburg 1882. Kübel, Bibelkritik u. Glauben, Beweis d. Gl., 1881, S. 449 ff. Ders., Das Neue Testament und die moderne alttestamentliche, besonders pentateuchische Kritik, Bew. d. Gl. 1887, S. 3 ff.; vgl. auch 1884, S 35 ff. Ders., Wesen u. Aufgabe einer bibelglaubigen Theologie, Stuttgart 1889, 2. A. 1890. Sodann vgl. die in der Einleitung ins A. T. (Tl. I des Hdb.) angeführten Schriften besonders gegen Wellhausen. Die in unsrem Abschnitt berührten Schriften von Düsterdieck, Wörner, Pascal, Dreyer, Kaftan s. o., S. 260 ff.

Zur Frage über Glauben und Wissen, Kirche und Theologie u. s. w. vgl.: Frank, System der christlichen Wahrheit, s. S. 262; Herm. Schmidt, Das Verhältnis der christlichen Glaubenslehre zu den andern Aufgaben akad. Wissensch., Gotha 1881; ders., Die Kirche ꝛc., Leipzig 1884; Kübel, Die Kirche im Besitz der Wahrheit, nicht erst im Streben nach derselben. Vortrag, Barmen 1878; Grau, Der Glaube als die höchste Vernunft, Gütersloh 1865. Riehm, Kirche u. Theol, Halle 1880. Kübel, Kirchl. Amt u. theol. Wissenschaft, s. „Halte was du hast“ IV, 1. Von Kierkegaards Schriften (1881) sei bes. genannt: Zur Selbstprüfung u. s. w.; über ihn vgl. die Schriften von Bärthold und neuestens Schrempf, Zur Psychologie der Sünde u. s. w., Leipzig 1890 (sucht K. gegen den Vorwurf des Subjektivismus zu verteidigen). — Von liberaler Seite: Strauß, Die Halben u. die Ganzen 1865; Buisson, Die bibl. Geschichte in der Volksschule, deutsche Ausg. 5, Basel 1870. — Gegen Rom: Beyschlag, Deutsche ev. Blätter 1882, Nov. Sodann die Literatur des Lutherjubiläums, z. B. Baumgarten u. a.; auch die Schriften des evang. Bundes. — Uhlhorn, Katholizismus u. Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887. Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation, Stud. u. Krit. 1883, S. 661 ff.

Sozialismus u. Ähnl. betr., überhaupt die moderne Weltaufgabe des Christent. vgl. Stöcker, Christlich-sozial, 1885. Gegen ihn besonders: Pestalozzi, Antichristentum in alter und neuer Zeit, 1887. — Anonymus, Christl. Bedenken über modern christl Wesen, Gütersloh 1889, 3, Aufl. 1889. — Anonymus (Veracius Rusticus) Meletemaa ecclesiastica, Frankfurt 1889. — Zu den am Schlusse berührten eschatologischen Materien: F. A. Schmidt, Lineamente zum schriftgemäßen Programm der Ewigkeit, in Vilmars Past.-theol. Blätt. VIII u. IX (1864 f.); Herm. Schmidt, Die eschatol. Lehrstücke in ihrer Bed. f. Dogm. u. chr. Leben (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868. 1870); Fürer, Kultur u. Verklärung (Evang. Kirchenz. 1883, S. 241 ff.). Kliefoth, Eschatologie, Lpz. 1886.

# D. Die systematische Theologie.

---

## 4. Evangelische Polemik.

### Katholizismus und Protestantismus

dargestellt von

**D. Victor Schultze,**
o. ö. Professor der Theologie in Greifswald.

# Inhalt.

## 1. Einleitung.

Die religiöse und kirchliche Entwickelung der Gegenwart zeigt Katholizismus und Protestantismus in scharfem Gegensatz. Auf deutschem Boden aus derselben Quelle, der Erneuerung unseres Volkslebens am Anfange dieses Jahrhunderts, neu belebt, stehen sich beide mit einem reichen Besitz innerer und äußerer Machtmittel gegenüber. Der deutsche Protestantismus vermag in seiner Gesamterscheinung ein Glaubensleben und eine sittliche Thatkraft aufzuweisen, wie sie seit dem Hochgange der reformatorischen Bewegung in solchem Umfange nicht vorhanden gewesen sind; die römische Kirche hat sich zu einer Stellung emporgearbeitet, in der die kühnsten Ansprüche des mittelalterlichen Papsttums wieder lebendig werden konnten. Im politischen und sozialen Leben, in der Presse und in der wissenschaftlichen Literatur offenbart sich der Widerstreit der Konfessionen. Die allgemeine Physiognomie dieses Gegensatzes zeigt den römischen Katholizismus deutlich als die angreifende Macht, den Protestantismus in der Stellung des Verteidigers.

In jenem Angriff ist charakteristisch die kluge und umfassende Ausnutzung der durch die neueste Entwickelung geschaffenen Formen und Zustände und das berechnete Eingehen auf die Eigenart des modernen Geisteslebens. Die alte Weise römischer Polemik ist aufgegeben. Die gegenwärtige Polemik legt nicht mehr das Hauptgewicht auf den dogmatischen Beweis; sie ist geschichtlich, entsprechend dem auf das Historische, Reale gerichteten Interesse der Gegenwart. Der Geschichtsbeweis hat den dogmatischen Beweis in den Hintergrund geschoben. Auf die eine Wagschale legt diese Polemik die hohen Verdienste der Papstkirche um die allgemeine Gesittung und ihre Bedeutung für ein gesundes Staats- und Gesellschaftsleben, auf die andere die Unproduktivität und Unzuverlässigkeit des aus revolutionären Bewegungen geborenen und revolutionäre Bewegungen fortwährend aus sich heraussetzenden Protestantismus. Die Reformation nach rückwärts eine verhängnisvolle Störung der von der Kirche gerade angebahnten Heilung des krankenden religiösen und sozialen Lebens, nach vorwärts die Quelle chaotischer Zustände, an deren Nachwirkungen die heutige Gesellschaft noch krankt, die gepriesenen Väter und Führer der

Reformation in Wahrheit Menschen mit den schwersten sittlichen Mängeln, ihr Werk nicht aus Gott, sondern aus selbstverliehener fleischlicher Machtvollkommenheit und darum der Protestantismus, als eine ungöttliche, ja widergöttliche Erscheinung, unfähig, die riesengroßen Gefahren der Gegenwart zu bannen, während die alte, legitime Kirche die Lösung all der quälenden Fragen und Probleme unserer Zeit und die Überwindung des drohenden Ruins der menschlichen Gesellschaft in sich trägt — das sind die Themata, die mit fast demselben Material dort abgehandelt werden. Das Dogmatische flicht sich hindurch.

Aus der reichhaltigen Literatur sei nur einiges Charakteristische angeführt. Voran steht Joh. Janssen, Gesch. d. deutsch. Volkes seit d. Ausgange des Mittelalters, 1. Bd. 12. Aufl., Freiburg 1884; 6. Bd. 12. Aufl. 1888.*) Balmes, Protest. u. Katholizismus in ihren Beziehungen zur europ. Civilisation, deutsch Regensburg 1862, 2 Bde. Geschichtslügen. Eine Widerlegung landläufiger Entstellungen auf dem Gebiete d. Geschichte mit spezieller Berücksichtigung der Kirchengesch., 5. Aufl., Paderborn 1885. Germanus, Reformatorenbilder, Histor. Vorträge über kath. Reformatoren und Martin Luther, Freib. 1883. Westermayer, Luthers Werk i. J. 1883 oder der heutige Protestantismus in s. Verhältn. zu Kathol. u. Christent., Mainz 1883. Wohlgemuth, Doctor Martin Luther, ein Charakterbild, Trier 1883. — Es lohnt nicht, die gesamte Literatur dieser Art aufzuführen, weil in ihr dieselben Gedanken mit denselben Mitteln zu demselben Zweck verarbeitet werden. Der Vorstoß geht gegen „die landläufige Lutherlegende, welche auch von solchen, bei denen man eine genaue Bekanntschaft mit den Papieren Luthers voraussetzen sollte, mehr oder weniger festgehalten wird“. Vgl. dagegen Köstlin, Luther und J. Janssen. Der deutsche Reformator u. ein ultramontaner Historiker, 3. Aufl., Halle 1883. Walther, Luther im neuesten röm. Gericht, Halle 1884. 1886. (Schriften d. Vereins für Reformationsgeschichte).

Auch die gelehrte und halbgelehrte Form der älteren Apologetik und Polemik ist zurückgetreten. Ihren Zwecken dienen jetzt in weitem Umfange die populäre Broschüre, der auf das Volk zugeschnittene Dialog, der Roman, die Novelle, Kalender, Zeitungsartikel und ähnliche Literaturgattungen.**) Was Pius IX. am 5. Februar 1868 einem französischen klerikalen Publizisten — Ségur — schrieb, daß kleine, kurzgefaßte Schriftchen gerade in der Gegenwart ein Bedürfnis seien, da unser Jahrhundert „zu leichtsinnig und darum weniger befähigt sei, die Lektüre umfangreicher Werke zu ertragen“, ist als

---

*) Unter den zahlreichen Richtigstellungen dieser Geschichtsschreibung seien nur genannt Kawerau, Glossen zu Joh. Janssen's Geschichte d. deutschen Volkes (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben, herausgeg. von Luthardt, Leipz. Bd. 3 u. 4; Braun (ebend. Bd. 8); H. Delbrück, Die hist. Methode des Ultramontanismus (in „Hist. und polit. Aufsätze“, Berlin 1886).

**) Z. B. „Die kath. Bewegung in unsern Tagen“, Frankf. a. M. (später Würzburg) 1868 ff. — Broschüren-Cyklus für das kath. Deutschland, Soest 1866 ff., jährlich 12 H. — Frankfurter zeitgemäße Broschüren Frankf. a. M. 1864 ff., jährlich 10 N. — Katholische Studien, Würzb. 1875 ff., jährlich 12 H. — Bonifazius-Broschüren, Paderb. 1870 ff., jährlich ca. 12 H. Novellenkranz, Eine Sammlung von Erzählungen, herausg. von Tasbach, Trier 1883 ff. (darunter mehreres dieser Gattung). — Konrad v. Bolanden (Pseud. für den Priester Bischoff), Romane, darunter „Luthers Brautfahrt“ — „Franz von Sickingen“ — „Die Freidenker“ — „Deutschlands Dämon“ u. a. (erscheinen gesammelt in Regensburg). — L. v. Hammerstein (Konvertit), Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit, 1. Aufl. Trier 1886. — Weißenhofer, Die Pilgerin von Lourdes, ein Volksschauspiel, Linz 1887. Leo Wörl, Weltüberschau über die kath. Presse (Würzburg) gibt Auskunft über den Umfang der modernen römischen Presse in ihren mannigfachen Verzweigungen (vgl. dazu Benrath, Die Entwickelung der ultram. Tagespresse in Deutschland in d. „Deutsch-evang. Blättern“ Halle 1887, S. 555 ff.). Vgl. ferner die Referate von Nippold im „Theol. Jahresbericht“ Leipz. 1886 ff. u. Desselben, Katholisch oder Jesuitisch? Drei zeitgeschichtl. Untersuchungen, Leipz. 1888.

eine feierliche Sanktion der Broschürenliteratur, „die im Dienste der Wahrheit steht", angesehen und verwertet worden.*)

Ebensowenig fehlt es an Kontroverspredigten und Kontroverskatechismen.**) Ein umfangreicher Apparat, der fast das ganze Gebiet der Literatur überspannt, ist in Bewegung gesetzt. Doch verfügt der römische Katholizismus auch noch über andere wertvolle Agitations- und Kampfesmittel. Die tiefgreifenden Umgestaltungen in den Verfassungen und in den Lebensverhältnissen der europäischen Staaten in diesem Jahrhundert haben ihn auf die politische Arena, die soziale Frage auf das volkswirtschaftliche Gebiet geführt. Dort ist die Bildung festgeschlossener politischer Parteien, hier die Organisation zahlreicher Vereine das Ergebnis gewesen. Damit hat sich diese Kirche im öffentlichen Leben eine breite, feste Basis geschaffen und sich in die Möglichkeit versetzt, in weitgehender Weise nach verschiedenen Seiten hin Einfluß zu üben und diesen Einfluß in ihrem Interesse auszunutzen.

So steht sie anspruchsvoll und hoffnungsvoll vor uns und läßt sich rühmen als den „ehrwürdigsten Hort aller Autorität, als die mächtigste Schutzmauer für die wahre Freiheit der Völker, als die Pflanzschule aller christlichen Bildung und Heiligkeit, als die einzige christliche Religionsgenossenschaft, die in ununterbrochener Überlieferung zu den Aposteln hinaufreicht und in ungetrübter Einheit die ganze Menschheit umspannt, um sie hinzuführen zu Jesus Christus".***)

Der Protestantismus hat dieser Angriffsstellung gegenüber Recht und Pflicht der Abwehr und Verantwortung. Verschiedene Wege bieten sich dar und sind beschritten worden. Zu der bis in die jüngste Zeit ausschließlich geübten wissenschaftlichen Gegenwehr ist seit dem Jahre 1887 der „Evangelische Bund" getreten, welcher durch Agitation in Schrift und Wort die Kontroverse dem Verständnis und dem Gewissen weiterer Kreise des evangelischen Volkes nahezubringen sich bemüht. Von anderer Seite ist in einer größeren Selbständigkeit der evangelischen Kirche dem Staate gegenüber ein bedeutsames Mittel entdeckt worden. Oder man hat sich auf die um so energischere Betonung des evangelischen Bekenntnisses und die Pflege evangelischen Glaubenslebens beschränken zu sollen geglaubt. Kein Zweifel, daß dieses letztere Moment das wichtigste ist. Der bekenntnistreue Protestantismus allein hat die Verheißung der Unerschütterlichkeit.†) Indem aber dieses Bekenntnis von den Gegnern als irrtümlich und das darauf ruhende kirchliche und christliche Leben als den Geist der christlichen Religion nicht ausprägend bezeichnet wird, erwächst daraus die Verpflichtung, nach der höchsten und letzten Norm, nämlich nach der Offenbarung Gottes in Jesu Christo, Recht oder Unrecht der beiden Konfessionen abzumessen, in diesem Falle das christliche Recht des evangelischen Bekenntnisses aufzuzeigen und den Angriffen und Anfeindungen gegenüber zu bewähren. Diese Aufgabe, wissenschaftlich gefaßt, vollzieht die Polemik.

---

*) „Kathol. Bewegung" herausgeg. von Rody 1868, S. 40.

**) Perrone, Über Protestantismus u. Kirche, Kontrovers-Katechismus für das Volk, deutsch Schaffhausen 1860; Häckler, Kontrovers-Katechismus, Kempten 1884.

***) Wohlgemuth, Doctor Martin Luther, ein Charakterbild, Trier 1883, S. 134.

†) Luthardt, Stellung und Aufgabe der ev.-luth. Kirche gegenüber dem Vordringen der röm.-kath. Kirche in der Gegenwart, Vortrag auf d. Allgem. Luth. Konferenz in Hamburg 1887 (in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1887 S. 543 ff.).

Sie ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung des evangelischen Protestantismus mit dem römischen Katholizismus.

Die neuere protestantische Polemik ist durch eine geistvolle, den römischen Katholizismus idealisierende und dem Protestantismus nicht gerecht werdende Schrift Johann Adam Möhlers („Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken u. Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832, 9. Aufl. 1873) hervorgerufen. Eine direkte Beziehung darauf nehmen F. Chr. Baur, Der Gegensatz des Katholizism. u. Protestantism. nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1834. C. J. Nitzsch, Eine protest. Beantwortung d. Symbolik Möhlers (in d. Theol. Stud. u. Krit. 1834—1835; sep. Hamb. 1835) u. A. Nur in losem Zusammenhang mit dieser Bewegung steht das wertvolle Buch von Baier, Symbolik d. christl. Konfessionen I. Die röm.-kath. Kirche, Greifsw. 1854 sowie das geistvolle, inhaltreiche „Handb. d. protest. Polemik gegen die röm.-kath. Kirche" (1. Aufl. Lpz. 1864, 4. Aufl. 1878) von C. Hase. Noch mehr als Hase berücksichtigt die neuere Entwickelung des Katholizismus P. Tschackert, Evang. Polemik gegen d. römische Kirche, 1. Aufl. Gotha 1885, 2. Aufl. 1887. Der Zeitlage entsprechend ist neuerdings diese Literatur beträchtlich angewachsen. Es sei u. A. hingewieseu auf die Flugschriften des „Evangelischen Bundes" (seit 1887), auf zahlreiche einschlägige Aufsätze in der „Allgem. Evang.-lutherischen Kirchenzeitung", den „Deutsch-evang. Blättern", der „Christlichen Welt", der „Konservativen Monatsschrift" u. sonst. Zu dem Besten innerhalb der populären Literatur gehören die von Uhlhorn, Walther u. a. gehaltenen Vorträge: „Die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren der evangel.-luth. u. römisch-kath. Kirche, Braunschw. 1888. (Die spezielle Literatur wird am gehörigen Orte angeführt werden). Das klassische Werk in dogmatischer Beziehung ist immer noch des Martin Chemnitz Examen concilii Tridentini 1565—1573 (abgekürzt und in deutscher Übersetzung herausgeg. von Bendixen. Lpz. 1884.

Zur Feststellung des römischen Katholizismus ist die Polemik wie die Symbolik in erster Linie an die Bekenntnisschriften gewiesen, zu welchen anerkannnte Dogmatiker, wie Bellarmin, Perrone, Hettinger, ergänzend hinzutreten. Dagegen ist in Folgendem von Möhler nur spärlicher Gebrauch gemacht, was keiner Rechtfertigung bedarf. Doch genügen diese und andere von der Symbolik herkömmlich benutzten Quellen nicht, weil die Polemik sich mit dem modernen Katholizismus in seiner Gesamterscheinung und in seiner Verzweigung in die verschiedenen Lebensgebiete hinein auseinanderzusetzen hat. Der vielseitigen Entfaltung der römischen Polemik in der Gegenwart muß eine gleiche Verbreiterung der protestantischen Abwehr entsprechen. Die Eigenart der römischen Kirche ist in dem ganzen Umfange ihrer Erscheinung deutlich zu machen.

Es liegt im Zwecke des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften" erklärt, daß der reiche Inhalt mit welchem die evangelische Polemik der Gegenwart sich auszustatten hat, hier zum Teil nur angedeutet werden kann. Es ist manches nur skizziert, was sonst in der evangelischen Polemik ausführlich behandelt zu werden pflegt. Die angeführte Literatur mag in diesen und andern Fällen weiter führen. Es erschien vor allem wichtig, den modernen Katholizismus als das zu zeichnen was er ist. Denn eine richtige Darstellung desselben ersetzt in vielen Fällen eine umständliche apologetische Beweisführung. Die beste Widerlegung des römischen Katholizismus wird immer die wahrheitsgetreue Schilderung desselben bleiben. Noch sei bemerkt, daß dem aus der modernen Katakombenforschung entnommenen Beweismaterial, welches in der katholischen Apologetik und Polemik neuerdings so hoch gerühmt wird, eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt ist.*)

## 2. Die Lehre von der Kirche.

Die Lehre von der Kirche ist das Grunddogma des römischen Katholizismus. Nicht nur die Gesamterscheinung desselben, sondern auch zahlreiche Einzel-

---

*) Vict. Schultze, Die römisch-katholische Polemik und die Katakomben (in der „Allgem. Evang.-luth. Kirchenzeitung" 1888 Nr. 14—17). - Derselbe, Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe, Leipz. 1889.

heiten der Lehre, der Verfassung und des Kultus haben daher ihr Gepräge. Deshalb bedeutete der Moment, wo die reformatorische Bewegung über den Kirchenbegriff des Mittelalters hinausging, den radikalen Bruch mit der offiziellen Kirche, und man hat bis in die neueste Zeit hinein in dieser Verschiedenheit den Kernpunkt der Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus gefunden. Mit Recht. Denn in diesem Punkte mündet zuletzt fast die ganze Summe der Auseinandersetzungen zwischen den beiden Konfessionen. Auch darin bewährt sich diese Thatsache, daß nicht dieses oder jenes Dogma, sondern fast ausnahmslos der Gesamteindruck des römischen Kirchentums die Konversionen verursacht.

## I. Das Wesen der Kirche.

Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft der in Einheit des Glaubens und der Sakramente verbundenen, unter den Papst als den Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi geordneten Getauften und in diesem Sinne von Gott durch Christus auf Erden begründet. Sie umfaßt Gute und Böse in einem Leibe und einem Geiste. Ausgeschlossen sind von ihr die Ungläubigen, die Häretiker, die Schismatiker.

Die Symbole enthalten keine Definition der Kirche. Das Tridentinum wies in seiner 3. Sitzung ab, auf diese Frage einzugehen. Einzelheiten im Cat. Rom. I, 10, 1 ff.; II, 7, 1 ff. Doch steht die Definition fest. Hettinger, Lehrbuch der Fundamental-Theologie, Freib. 1879, II, S. 7: „Sie ist das sichtbare Reich Christi auf Erden, welches unter ihm, dem unsichtbaren Haupte und unter dem Nachfolger Petri als ihrem sichtbaren Haupte sämtliche Gläubige in der Einheit der Lehre und Gemeinschaft der Sakramente vereinigt." Zwar wird an dieser Kirche Sichtbares und Unsichtbares (Cat. Rom.) oder Seele und Leib (Bellarm.) unterschieden, doch ist das Konstitutive die sichtbare Gemeinschaft. Die Kirche als solche ist sichtbar; die Unsichtbarkeit eignet nur bestimmten Stücken in ihr und an ihr (Glaube, Hoffnung, Wiedergeburt u. s. w.). In ihren „wesentlichen Elementen" ist sie sichtbar. Sie ist die Stadt, die auf dem Berge liegt und von Allen gesehen wird (Cat. Rom.). Bellarmin Disputat. de controv., De ecclesia mil. c. 2: Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae vel respublica Venetorum. Auf diese sichtbare Kirche beziehen sich die Aussagen des N. T. 2 Kor. 11, 2; Eph. 1, 23; Kol. 1, 18, 24 u. a. Die volle Zugehörigkeit auch der Bösen zu dieser Kirche wird betont. Cat. Rom. I, 10, 6: Bonos et improbos ecclesia complectitur, quemadmodum et divinae litterae et sanctorum virorum scripta testantur. In quam sententiam scriptum est illud Apostoli (Eph. 4, 4): unum corpus et unus spiritus. Ebenso Bellarm. a. a. O.: nicht internae virtutes sind nötig ad constituendum aliquem in ecclesia, sondern externa professio fidei und sacramentorum communio.

Das in dieser Vorstellung von der Kirche am schärfsten Hervortretende ist die Idee der Sichtbarkeit. Wenn dem gegenüber der evangelische Protestantismus, die Grenzen einer äußern sichtbaren Gemeinschaft überschreitend, unter Kirche die „Versammlung aller Gläubigen" (Conf. August. Art. VII) versteht und ihr Wesen „fürnehmlich in Gemeinschaft der ewigen Güter im Herzen als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes" (Apologia Confess. Art. VII) setzt, so leugnet er damit keineswegs das Moment der Sichtbarkeit. Denn indem diese innere Glaubensgemeinschaft in Wort und Sakrament sich nährt und darstellt, ergeben sich für sie sofort bestimmte Formen des Kultus und der Verfassung und in diesen als Mittelpunkt das geordnete Amt. Damit ist die Sichtbarkeit gegeben. Sie wird noch konkreter, indem zu Wort und Sakrament Solche hinzutreten, die zu der Gemeinde der Glaubenden wahrhaft noch nicht gehören, aber mit ihr gemäß den Worten des Herrn (Matth. 13, 24 ff.) heranwachsen sollen. Auf sie bezieht sich die Bezeichnung Kirche streng genommen nicht; sie gilt ihnen

nur insofern, als sie in das Bereich der Wirkungen von Wort und Sak ment getreten sind. Stets aber wird daran festgehalten, daß diese Sichtb keit nicht das Wesen der Kirche ausmacht, sondern nur eine Erscheinung ihr ist. Die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes ist und bleibt die ı sichtbare Gemeinde der Glaubenden.

Hierin weiß sich der Protestantismus in Übereinstimmung mit der Schrift. Der Zusammenhang mit dem Leben Christi, die innere Geme schaft mit ihm ist das Entscheidende (Joh. 15, 1 ff. 17, 21; Gal. 2, 20 u. In Hinblick darauf nennt der Apostel die Kirche den Leib Christi (Eph 22 f. 4, 12.16 u. f.) und einen Tempel des lebendigen Gottes (1 Kor. 3, Eph. 2, 21) und findet in der liebevollen Einheit zwischen Mann und W sie vorgebildet. Nicht die Anstalt hat er dabei im Auge, sondern die Pers lichkeiten, und nur auf Grund des persönlichen Verhältnisses zu Christo hei die Christen „Heilige" oder das „heilige, priesterliche Volk Gottes" (1 Petr. 2, Die Bösen gehören nicht zu dieser Kirche, aber sie sind auch nicht davon a geschlossen. „Sie bleiben im Bereich der inneren Lebenswirkungen jenes Leib seine geistigen Kräfte wollen auch auf die kranken und abgestorbenen Glie noch heilend und neubelebend wirken."*) In der römischen Lehre, welche Bösen als volle Mitglieder der Kirche ansieht, die nicht nur an dem Le sondern auch an dem Geiste Christi teil haben, liegt ein unerträglicher ( danke. Denn es wird damit der Wert der Gesinnung, also die persönli Stellung des Einzelnen zu Christus ignoriert und das Heil in die äußerl Zugehörigkeit zu der sichtbaren Anstalt der Kirche gesetzt. „Der Romanism macht die Wahrheit abhängig von der Garantie der hierarchisch verfaß (römischen) Kirche und erhebt so die kirchliche Legitimität zum allein ( scheidenden Prinzip; der Protestantismus sieht das Wesen des Christentu in der Heilswahrheit von der Gnade Gottes allein in Christo Jesu."**) die Stelle des lebendigen Glaubens und der unmittelbaren Hingabe an C tritt als ausreichender Ersatz die äußerliche Zugehörigkeit zu einem Organism

Das ist die natürliche Konsequenz des Satzes, daß die Kirche ihı Wesen nach etwas Sichtbares sei. Das Eine fordert das Andere. In je Konsequenz liegt es auch, daß ein rein äußerliches Christentum innerhalb organisierten Kirche mehr gilt als lebendiges Christentum außerhalb di Kirche. „Denn Gemeinschaft Christi und des Gnadengeistes kommt real wenn auch teilweise ohne Frucht Allen zu, die sich von der äußeren Geme schaft mit Pfarrer, Bischof, Papst nicht getrennt haben, seien sie auch n so toten lieblosen Glaubens, nimmer aber auch nur im mindesten Maße der welche, irre geworden an jetztzeitiger Tradition des Christentums bei den P laten, aus den eigensten Worten Pauli, Johannis, Christi die seligmachen Kräfte des Glaubens saugen und sie an ihrem Wandel in Liebe gegen Fei in Geduld des Kreuzes bis ans Ende erweisen."***) In diesem Sinne

*) J. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments u. | 2. Aufl. 1872, S. 17.

**) Luthardt, Kompendium der Dogmatik, 6. Aufl, Leipz. 1882, § 10 S. 17.

***) K. J. Nitzsch, Zur Symbolik, eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Möhler. Nebst einem Anhange: Protestantische Theses S. 311 (in „Gesammelte Abh lungen" I Gotha 1870. Darnach auch im folg. zitiert).

zeichnet der Römische Katechismus (I, 10, 15) alle sogenannten Kirchen außerhalb der römischen als vom Geiste des Teufels regiert. Was in ihnen etwa von wahrhaft Christlichem sich findet, stammt von der römischen Kirche her und hat in dieser seinen Halt. „Der gläubige Protestantismus", versichert ein neuerer Apologet,*) „ist nur ein Anbau an den tief gegründeten und unerschütterlich festen Tempel Gottes, die katholische Kirche, und wird nur von dieser gehalten; was an christlicher Wahrheit und Tugend in den verschiedenen Konfessionen sich findet, das besteht dort und erhält sich durch die stille, aber mächtige Einwirkung der katholischen Kirche." Aber das gilt nur von Einzelheiten. Wenn Pius IX. einmal äußerte, daß die vor seinen Augen entstehenden evangelischen Gotteshäuser Rom mehr schändeten als die Tempel der Venus, so ist das ein zwar scharfer Ausdruck, aber inhaltlich entspricht er dem Gesamturteil des römischen Katholizismus über die nicht-katholischen Kirchen. Es wird das ganze Gewicht auf die sichtbare Anstalt und die Zugehörigkeit zu ihr gelegt. Die natürlichen Früchte dieses Kirchenbegriffs sind die stumpfe, gehorsamsmäßige Religiosität, welche die katholische Christenheit charakterisiert und die höchstens im Fanatismus oder in der Aufregung der Mirakel sich zu lebendiger Flamme anfacht; die Ersetzung der Seelsorge durch den Beichtstuhl, wo der Priester als Richter über seinen Untergebenen urteilt; das Sichbegnügen mit äußerlichem Gehorsam, die ganze Gesetzlichkeit dieses Christentums. Nur da hat diese Kirche seit den Tagen Luthers eine lebhaftere und tiefere Religiosität gezeigt, wo der nachbarliche Gegensatz gegen den Protestantismus sie in Spannung und Beeinflussung hielt. Denn jenes eben angeführte Wort von der Aufrechthaltung christlicher Wahrheiten außerhalb der römischen Kirche durch die römische Kirche ist so wenig wahr, daß im Gegenteil diese Kirche oder doch die zu ihr sich Bekennenden in weitem Umfange in evangelisch-reformatorischen Vorstellungen leben. Man wird nicht sagen dürfen, daß die römische Kirche echtes Christentum hindere oder gar nicht mehr als christliche Kirche anzuerkennen sei,**) aber sie erschwert den Zugang zur Wahrheit und zum Heil. Sie hat sich zu einem „großen System von Christentums-Garantieen entwickelt, aber das Christentum, die Sache selbst, die durch diese garantiert werden sollte, ist in den Schatten gestellt".***) Daher haben Naturen mit stärkerem und tieferem Heilsbedürfnis in ihr entweder in der Mystik oder in evangelischem Christentum die ersehnte Befriedigung gefunden.†)

*) Hettinger, Die „Krisis des Christentums". Protestantismus u. kath. Kirche, Freiburg 1881 S. 121.

**) H. Schmidt, Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Häresie, Leipz. 1884 S. 182: „Hat sie auch (die römische Kirche) materiell das spezifisch Christliche nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht, so hält sie doch formell um so entschiedener den überweltlichen Charakter der christlichen Offenbarung und der darauf gegründeten religiösen Gemeinschaft fest, erkennt im Reiche Gottes den absoluten Zweck Gottes und in den Gnadenmitteln die spezifischen und ausschließlichen Mittel zur Herstellung des letzteren. . . . Trotz aller häretischen und sektenhaften Elemente in ihr ist ihr doch schließlich der Anspruch, christliche Kirche zu sein, nicht zu verweigern, wie denn auch die reformatorischen Kirchen diesen Anspruch nie schlechthin bestritten haben."

***) Martensen, Dogmatik, 3. Aufl. S. 47.

†) Fred. Nielsen, Aus d. innern Leben der kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Bd. I (deutsch von Michelsen, Karlsruhe u. Lpz. 1882).

Die römische Kirche kann sich mit einem Christentum des Gehor' unter die göttliche Anstalt der Kirche begnügen, die evangelische Kirch kennt nur dasjenige Verhältnis des Christen zur Kirche als normales welches zugleich ein Verhältnis des Einzelnen zu Christo als seinem und Kirche Haupt ist. „Es ist das heiligste, von Gott gegebene Privilegium menschlichen Persönlichkeit, in ein unmittelbares, ein direktes und persönl Verhältnis zur Wahrheit zu treten, zu dem persönlichen Gott und dem sönlichen Heiland. Das religiöse Leben ist seinem Wesen nach ein pe liches, und die Gewißheit von der persönlichen Wahrheit (Joh. 14, 6) nicht anders gewonnen werden als auf persönlichem Wege."*) Daher ko es der evangelischen Kirche an auf Erziehung zu christlichen Persönl keiten, der römischen auf Erziehung zu Unterthanen. Diesen Unters des Ziels beleuchtet in eigenartiger Weise die Missionsarbeit beider Kir Die Massentaufen der römischen Missionare, die nicht selten mit List er werden und keine Rücksicht auf die augenblickliche oder zukünftige Stel des Täuflings zum Christentum nehmen, kennt die evangelische Mission r Sie bebaut geduldig und mühsam den Acker, während der römische Pri eilfertig Zahlen getaufter Christen summiert. „Die römischen Missionare l es gar nicht darauf an, das dem Heiden eigene Volkstum mit christli Geist zu durchdringen und so von innen heraus neu zu schaffen, sondern römisch-katholische Christentum wird mit all seinen Besonderheiten ohne teres dem fremden Stamme aufgepfropft."**) Dadurch wird ein Schein Erfolges erreicht, der Unkundige bis auf diesen Tag zu ungerechtem U über die evangelische Mission zu Gunsten des römisch-katholischen Bet derselben verleitet.

Wenn gegen die evangelische Lehre von der unsichtbaren Kirche g wird, daß die Kirche, weil die Menschen an sie gewiesen werden und si Heilsmittel in sich trägt, als solche auch erkennbar sein müsse, so fehlt s Sichtbarkeit der unsichtbaren Kirche keineswegs. Durch die Gnadenmittel das dadurch bedingte Amt und bestimmte Formen des Kultus und der fassung tritt sie in die Sichtbarkeit und offenbart ihre Existenz, so daß J der sie sucht, sie zu finden vermag. Aber dabei bleibt sie ihrem Wesen unsichtbar, nämlich „der Hauf und die Menschen, welche hin und wiede der Welt vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum w lich gläuben" (Apol. Confess. Art. VII).

Noch bis an den Anfang des 3. Jahrhunderts wußte man in der Chri heit nur von diesem Begriff der Kirche. Dann vollzog sich eine Wend in der Richtung, daß die mit dem Glauben zu erfassende Kirche der bis lich organisierten Kirche gleichgesetzt wurde. Die Anfänge treten schon Irenäus und Tertullian hervor, während die Alexandriner noch in der christlichen Auffassung verharren. Dagegen ist bei Cyprian († 258) die dentifizierung vollzogen, allerdings nicht etwa in Einschränkung auf die u den römischen Bischof geordnete Kirche, sondern in Beziehung auf die

*) Martensen, Katholizism. u. Protest. Ein evangelisches Zeugnis, Gütersloh 1874, €
**) Allgem. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1889, Sp. 196. Zahlreiche urkundliche Belege in der „Al Missionszeitschr." (herausg. v. Warneck, Gütersloh 1874 ff.) u. bei Warneck, Prot leuchtung der röm. Angriffe auf die evang. Heidenmission, 2 Bde., Gütersloh 1884.

samtkirche. Zur Zeit Augustins war diese Ansicht die herrschende, aber Augustinus selbst ist über den Zwiespalt der ältern und der neuen Meinung nicht hinausgekommen, gibt also der römischen Lehre kein Recht, sich auf ihn zu berufen; im Gegenteil, seine persönliche Auffassung widerstreitet jener.*) Wenn er trotzdem den römischen Kirchengedanken gefördert hat, so geschah dies nur auf dem Wege, daß die Folgezeit sich soweit durch seine Auktorität bestimmen ließ, als die neue Meinung bei ihm zum Ausdruck kam. In demselben Sinne nimmt auch heute noch die römische Dogmatik das Zeugnis Augustins in Anspruch. „Die Formel „die Kirche ist das Reich Gottes" ist thatsächlich wider seine Absicht das Fundament der Ansprüche der römischen Hierarchie, das Programm jener römisch-katholischen Weltherrschaft, an welche Augustin nie gedacht hatte, die Schwungkraft des Gregorianismus geworden" (Reuter a. a. O. S. 499).

Demnach findet der römische Kirchenbegriff in seiner Allgemeinheit weder in der Schrift noch in der ältesten Anschauung der Kirche seine Rechtfertigung.

C. J. Nitzsch, Zur Symbolik a. a. O. S. 279 ff. Jul. Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testaments mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus u. Katholizismus, 2. Aufl., Gotha 1872. Jul. Müller, Die unsichtbare Kirche („Dogmatische Abhandlungen", Bremen 1870). H. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte u. Häresie, Leipz. 1884. Joh. Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, dargestellt und beleuchtet. I: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, Gotha 1875 (mit reichem geschichtlichem Material). L. Witte, Die unsichtbare Kirche und Rom, Halle 1887 (Flugschr. des Ev. Bundes 3).

## II. Die römisch-katholische Kirche und der Primat Petri.

Zur Begründung und Erhaltung der Kirche hat Christus dem Apostel Petrus den Primat verliehen, d. h. an sein und seiner Nachfolger Episkopat die von ihm gewollte Kirche gebunden. Daher ist die römisch-katholische Kirche, die unter den Papst als ihr irdisches Haupt gefaßt ist, die wahre, von Christus gewollte Kirche.

Cat. Rom. I, 10, 11; Prof. fidei: Romano pontifici, beati Petri principis successori ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. – Concil. Vat. Const. dogm. I de ecclesia Christi c. 1: docemus itaque et declaramus, juxta evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei ecclesiam immediate et directe beato Petro apostolo promissum atque collatum a Christo Domino fuisse. Die gegenteiligen Meinungen werden als pravae sententiae bezeichnet. Der Schluß des Kapitels: Si quis igitur dixerit, beatum Petrum apostolum non esse a Christo Domino constitutum apostolorum omnium principem et totius ecclesiae militantis visibile caput vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse, anathema sit.

Die entscheidenden Worte für die römische Anschauung sind Mt. 16,17 ff., durch welche der Herr den Petrus zum Fundament (super hanc petram aedificabo ecclesiam meam) und zum Herrn der Kirche (et tibi dabo claves regni coelorum) machte. In Ergänzung dazu proklamierte ihn Christus hernach nochmals zum obersten Hirten der Herde (Joh. 21,15 ff.). „Und hiermit empfing er die Fülle der geistlichen Jurisdiktion über alle Glieder der Kirche". Diesen Vorgängen entspricht nach derselben Auffassung die hervorragende Stel-

*) Vgl. die gründlichen Untersuchungen von H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887 Stud. I. II. III. Der Verfasser erweist überzeugend, daß Augustinus nach seiner gesamten Anschauung die von den Bischöfen regierte Kirche nicht für das Reich Gottes habe erklären können, auch thatsächlich nirgends erklärt hat. Reich Gottes ist ihm die Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen", nicht aber die verfassungsmäßig organisierte Kirche.

lung des Petrus unter den übrigen Aposteln im N. T. Er ist Vorsitzend auf dem Konzil von Jerusalem (Akt. 15,7 ff.), exkommuniziert Simon de Magier (8,20), approbiert die Schriften des Paulus (2 Petr. 3,15), und dies eilt zu ihm, „um durch ihn das Siegel der kirchlichen Gemeinschaft zu en pfangen" (Gal. 2,2). Ausgeübt hat Petrus diesen Primat in Rom währer eines fünfundzwanzigjährigen bischöflichen Wirkens daselbst. Damit ist dies Primat an Rom gebunden, und zwar nach göttlichem Rechte. Der rechtmäßi Nachfolger Petri ist allein der römische Papst. Daher ist Rom der Mitte punkt der katholischen Christenheit, das ersehnte Ziel der Wanderung ein gläubigen Katholiken. „Den Papst schauen, seinen heiligen Fuß küssen, sei Stirn unter dem apostolischen Segen beugen, ist ein genügender Grund, u den Anstrengungen der Reise zu trotzen, um über die Meere zu fahren."*) In ihm verkörpert sich gleichsam die Roma aeterna. Dieses Bewußtsein erfül die Päpste. Daher die Worte Pius IX. zu dem Gesandtschaftssekretär Com de Ideville, als dieser ihm seinen in Rom geborenen Sohn vorstellte: „Mö dieses Kind niemals vergessen, was es in diesem Augenblick gesehen hat. E wird heranwachsen, und ich werde nicht mehr hier weilen. Aber jederzeit wi im Vatikan ein weißgekleideter Priester wohnen, der über das Heil der We wachen wird".**)

Unleugbar tritt im Jüngerkreise und nach der Himmelfahrt Christi der urchristlichen Gemeinde Petrus angesehen hervor (Matth. 15,15. 18,2 Luk. 8,45. 12,41; Mark. 3,16. 8,32. 10,28). Im Namen der Übrigen legt e als der Herr in feierlicher Stunde die entscheidende Frage stellt, das B kenntnis zu ihm als dem Sohne Gottes ab (Matth. 16,15 ff.). Gerade dies Bekenntnis rief jene Verheißung hervor, auf welche die römische Kirche d Primat Petri und seiner Nachfolger gründet: „Du bist Petrus und auf dies Felsen werde ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle sollen nicht übermögen" (Matth. 16,18.19). Ohne Zweifel gilt diese Verheißung nic bloß dem Bekenntnis, sondern auch der Person des Petrus (dahin weist sch das Wortspiel *Πέτρος — Πέτρα*). Petrus wird hier in Anknüpfung an se Bekenntnis von Christus als der Felsenmann vorherbezeichnet, auf dem sei Kirche, wenn sie in die Erscheinung tritt, sich aufbaut. Die Erfüllung dies Worte offenbarte sich hernach in der Stellung, welche dieser Jünger in d judenchristlichen Kirche einnahm. Die Bedeutung der übrigen Apostel f uns in dieser Kirche wird damit indeß nicht verringert. Ganz abgesehen d von, daß Vorgänge, wie die Apostelgesch. 6,2 ff. (Wahl der Siebenmänner 8,14 (Entsendung des Petrus in ein bestimmtes Missionsgebiet durch die Apost berichteten und das Apostelkonzil (Apg. 15; Gal. 2) keine Spur von eine Primat verraten, ja diesen ausschließen, weiß auch der Apostel Paulus, d auch den Geist Gottes zu haben glaubte (1 Kor. 7,40), nichts von einer einzi artigen Stellung eines Apostels (vgl. Gal. 2,7; 1 Kor. 3,21 ff.; 2 Kor. 10, u. s. w.). Er nennt Eph. 2,20 die Gemeinde „erbaut auf dem Grunde d Apostel und Propheten, während Christus der Eckstein ist", und redet davo daß Gott in der Gemeinde gegeben habe „aufs erste die Apostel, au

*) Des Houx, Die Gesellschaft d. Vatikan [deutsch. Übersetz. d. Souvenirs de Rome] 4. Au Lpz. 1886, S. 3.
**) Des Houx a. a. O., S. 4.

andere die Propheten u. s. w." (1 Kor. 12, 28; vgl. Eph. 4, 11). Auch der Apokalyptiker schaut auf den Fundamenten der Mauern des neuen Jerusalems die Namen aller Apostel eingeschrieben (Apok. 21, 14).

Wie Gott zu allen Zeiten sich Männer vorbehalten hat, die er zu besonderen Werkzeugen seines Gnadenwillens macht, so hat auch Petrus mit der Felsenkraft seines Glaubens und seiner Treue die junge Gemeinde tragen und fördern helfen. Der dreimalige Befehl des Auferstandenen an Petrus: „Weide meine Schafe" (Joh. 21, 15—17) ist am wenigsten geeignet, den römischen Satz zu stützen. Denn es handelt sich darin nicht um die Übertragung irgend einer einzigartigen Auktorität; sondern dem im entscheidenden Augenblick Gefallenen wird von neuem das Hirtenamt übertragen, welches nach römischer Lehre gleicherweise den übrigen Bischöfen zusteht, also ebensowenig wie die Schlüsselgewalt (Matth. 16, 19, verglichen mit Matth. 18, 18; Joh. 20, 23) eine Prärogative des Petrus ist. „Der dreifachen Verleugnung tritt die dreifache Erklärung seiner Liebe zu Jesu gegenüber, ebenso demütigend für ihn, wie zugleich aufrichtend durch die erneute Berufsübertragung" (Luthardt). Mit diesen Thatsachen steht in Einklang, daß Petrus in seinem ersten Briefe sich nicht anders denn Paulus als „Apostel Jesu Christi" bezeichnet (1, 1), ja sogar mit den Presbytern als „Mitpresbyter" sich zusammenschließt (5, 1).

Die oben aufgeführten Akte, in denen der apostolische Primat des Petrus angeblich sich kundthut, bedürfen nicht, ins rechte Licht gesetzt zu werden.

Der Aufenthalt Petri in Rom, das notwendige Requisit der römischen Lehre („Wäre Petrus zu Antiochien gestorben, dann hätte er zugleich mit seinem Episkopat auch den Primat jener Kirche als Erbe hinterlassen". Hettinger), unterliegt berechtigten Zweifeln. Mindestens ist es eine offene Frage; weder die literarischen, noch die monumentalen Quellen geben ein Recht, in diesem Falle von Gewißheit zu sprechen. Wo man aber auch die größere Wahrscheinlichkeit finden mag, es fehlt das zuverlässige Fundament, das nötig ist, um darauf ein solches Gebäude mit solcher Zuversichtlichkeit aufzurichten. Vollends der fünfundzwanzigjährige Episkopat des Petrus gehört in das Reich der Unmöglichkeit. Denn es müßte in diesem Falle angenommen werden, wie auch geschieht, daß Petrus schon vor Abfassung des Römerbriefes in Rom sich aufgehalten habe. Dann wird aber der Römerbrief rätselhaft. Der Ursprung der Legende scheint mir am einfachsten 1 Petr. 5, 13 gesucht werden zu müssen. Indem man hier unrichtig, in Anlehnung an die Apokalypse, Babylon mit Rom identifizierte, war der Aufenthalt Petri in der Welthauptstadt gegeben. Nachdem der Glaube einmal da war, erwies sich die Phantasie geschäftig, Einzelheiten zu erfinden. Die lokalen Erinnerungen an Petrus in Rom — von seinem Stuhl im Cömeterium Ostrianum an bis zu seiner Grabstätte — geben darüber genügend Auskunft. In der Peterskirche hat dieser Glaube sich sein großartigstes Denkmal geschaffen und erinnert mit der Goldschrift der Kuppel an den bedeutsamen Spruch Matth. 16, 18 f.*)

Vergebens sucht man nach einem Zeugnis der ersten Jahrhunderte zu Gunsten des römischen Primats. In der höchsten Repräsentation der all-

---

*) In großer Ausführlichkeit und unter Verzeichnung der reichen Literatur handelt darüber Mücke, Der Friede zwischen Staat und Kirche, Brandenb. 1882—1888, 3 Bde.

gemeinen Kirche, auf den ökumenischen Synoden, tritt eine solche Stellung nirgends hervor. Auf dem ersten Konzil zu Nicäa 325 führte Hosius von Corduba als Vertrauensmann des Kaisers (nicht etwa als Vertreter des Papstes) den Vorsitz, auf dem zweiten und dem fünften (381 und 553) die Patriarchen der östlichen Hauptstadt, auf dem dritten (Ephesus 431) präsidierte Cyrill von Alexandrien. Nur in Chalcedon 451 und in Konstantinopel 680 teilten die päpstlichen Legaten den Vorsitz mit den kaiserlichen Beamten. Die Berufung der allgemeinen Konzilien und die Bestätigung ihrer Beschlüsse war Sache der kaiserlichen Regierung. Auch der Katholik Funk*) erkennt an: „Die Berufung ging bei all diesen Synoden vom Kaiser, bezw. den Kaisern des römischen Reiches aus, und die Kaiser verfuhren hierbei ganz frei und selbständig, ohne irgendwie durch einen Andern in ihrer Entschließung gebunden zu sein. Ihr bezügliches Vorgehen wurde auch stets allseitig als rechtmäßig anerkannt und nie eine Einsprache gegen dasselbe erhoben. Insbesondere hat der römische Stuhl nie eine Erklärung in dieser Richtung gegeben. Er gedenkt im Gegenteil der kaiserlichen Konvokation wiederholt in Worten, die zugleich eine Anerkennung der Rechtmäßigkeit derselben enthalten; er bittet um Berufung einer Synode, er fügt sich der kaiserlichen Anordnung, selbst wenn er der Ansicht ist, die Synode werde besser an einem andern Ort oder zu einer andern Zeit abgehalten; und wenn er dies etwa nicht thut, so bleibt, wie die fünfte Synode zeigt, sein stillschweigender oder ausdrücklicher Protest einfach unberücksichtigt. Daraus geht hervor, daß der Kaiser sein bezügliches Recht nicht etwa in irgend einer Weise mit dem römischen Stuhl teilte. — Man nimmt vielfach an, die ökumenischen Synoden des Altertums seien auch durch den römischen Stuhl in einem besonderen Akte approbiert worden. Die Sache ist aber an sich schon sehr unwahrscheinlich . . . . und was die Beweise anlangt, die man für sie vorzubringen pflegt, so sind sie ohne Ausnahme völlig nichtig."

Von einer Berufung des ersten ökumenischen Konzils durch den römischen Bischof wissen ältere und zuverlässige Quellen schlechterdings nichts. Die Aussage der sechsten allgemeinen Synode vom Jahre 680 (Mansi, Concil. Coll. XI, 661), daß dabei Konstantin und Silvester zusammengewirkt, ist als historisches Zeugnis unbrauchbar. Eine so wichtige Thatsache müßte doch irgendwie in der Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts sich entdecken lassen. Die Mitteilung des Eusebius (De vita Constantini III, 6), daß der Kaiser die Synode veranlaßte und die Einladungsschreiben an die Bischöfe ergehen ließ und andere Zeugnisse lassen keinen Zweifel bestehen. Ebensowenig kann von einem Vorsitze des römischen Bischofs, bezw. seiner Vertreter, die Rede sein. Erst im 5. Jahrhundert tritt uns bei Gelasius von Cyzikum die Notiz entgegen, daß der Vorsitzende Hosius von Corduba als Vertreter des Bischofs von Rom fungiert habe. Je schwieriger für die Apologeten des römischen Primats die Position war, desto größeren Wert mußten für sie diese späteren Bezeugungen haben, die dann auch mit allen Mitteln der Dialektik verwertet wurden. „Worauf Rom ursprünglich selbst kein Gewicht legte, das muß, weil es dieses Recht später für sich ausschließlich beanspruchte, gleichwohl als

*) In Kraus' Real-Encykl. d. christl. Altert., Freib. 1882 ff., Bd. I S. 320.

von Anfang an bestehend erwiesen werden. Die Methode des Verfahrens ist dieselbe. Eine fast um mehrere Jahrhunderte jüngere Angabe, als das Ereignis selbst liegt, wird herangezogen und danach werden alle früheren Notizen mißdeutet."*)

Dieselbe Synode von Nicäa, welche angeblich unter dem Präsidium des römischen Bischofs stand, nahm keinen Anstand, in ihrem 6. Kanon die „alte Sitte", wonach Alexandrien, Rom, Antiochien und andere Bischofssitze die Zentren größerer Kirchengebiete geworden waren, als kirchenrechtlich zu fixieren, ohne auch nur den geringsten Rechtsunterschied innerhalb dieser Bistümer zu setzen. Die hier bezeichneten Bistümer werden mit gleichem Rechtsbesitz neben Rom gestellt, was nicht möglich gewesen wäre, wenn die Synode etwas von einem Primat des römischen Stuhls gewußt hätte. Diesen Kanon haben, wie überhaupt die Beschlüsse von Nicäa, die Abgesandten des römischen Bischofs unterzeichnet, und dieser selbst hat ihnen zugestimmt. Es heißt nichts anderes, als einer klaren Thatsache verlegen ausweichen, wenn Hefele**) bemerkt: „Offenbar hat die Synode hier nicht den Primat des römischen Bischofs über die ganze Kirche, sondern nur seine Patriarchalgewalt im Auge, denn nur in Beziehung auf diese konnte eine Analogie zwischen Rom und Alexandrien oder Antiochien aufgestellt werden." Es ist einfach undenkbar, daß da, wo zum erstenmal auf einer allgemeinen Synode über die äußere Gesamtorganisation der Kirche verhandelt wurde, die Frage des römischen Primats, welche für alle Verfassungsfragen der Kirche doch der Ausgangspunkt hätte sein müssen, übergangen worden wäre. Ja, auch wenn das Konzil, was wir nicht zugeben können, in jenem Kanon ausschließlich die römische Patriarchalgewalt im Auge gehabt hätte, so würde sein Schweigen über den römischen Primat bedeutungsvoll sein. Die römische Anschauung, nach welcher der Nachfolger Petri allein das Recht übt, ökumenische Synoden zu berufen, ihren Verhandlungen zu präsidieren, ihre Beschlüsse zu bestätigen und als Oberhaupt der gesamten Kirche über die Bischöfe des Ostens wie des Westens ungehinderte jurisdiktionelle Disposition hat, diese Anschauung stelle man neben das, was sich aus den zuverlässigen Quellen als der geschichtliche Verlauf der Synode von Nicäa ergibt, und man wird vergebens die verbindenden Fäden suchen. Das Konzil von Nicäa weiß nichts von einem römischen Primat oder erkennt wenigstens einen solchen nicht an, und in Rom selbst hat man nichts dagegen einzuwenden gehabt. Kurzum, die erste rechtmäßige ökumenische Synode der Kirche weiß sich als selbständiges Organ und als höchste Autorität in der Kirche und läßt keinen Raum für eine Oberherrlichkeit des Bischofs von Rom.

Die Synode von Konstantinopel des Jahres 381 wurde von Theodosius berufen; anwesend waren nur Morgenländer. Den Vorsitz führten anfangs der Bischof Meletius von Antiochien, dann Gregor von Nazianz und nach dessen Abdankung der Patriarch Nektarius von Konstantinopel. Die Meinung des Baronius u. a., daß eigentlich der römische Bischof Damasus das Konzil berufen habe, weist Hefele richtig zurück (a. a. O. II, S. 4). Dennoch

---

*) Friedrich, Zur ältesten Gesch. des Primats in der Kirche, Bonn 1879, S. 139. (Es sei auf diesen ganzen Abschnitt des Buches, S. 134—157, der sich insbesondere mit Hefele auseinandersetzt, verwiesen).

**) Konziliengeschichte, 2. Aufl. I, 394.

ist der ökumenische Charakter der Synode hernach von dem römischen St
anerkannt worden, und es ist nirgends gesagt, daß dabei ein Unters
zwischen den Glaubensbestimmungen und den Kanones gemacht sei (so
Annahme Hefeles a. a. O., S. 33). Unter diesen Kanones findet sich
kirchenrechtlich wichtige Kan. 3, in welchem die Synode einfach verfügte,
das Bistum von Konstantinopel auf dieselbe Rechtshöhe wie Rom erhoben wi

Eine andere Auskunft geben auch nicht die älteren Kirchenschriftst
Gemeinsam ist ihnen eine hohe Meinung von der Würde des römischen St
als der Cathedra Petri, in welcher die Einheit der Kirche gleichsam
gebildet ist. In dogmatischer Beziehung eignet nach ihrer Ansicht gerade d
sedes apostolica eine gewichtige Auktorität, da sie im Besitze zuverläs
Überlieferungen ist. Aber ein Rechtsprimat des römischen Bischofs
gänzlich außerhalb des Bereichs ihrer Gedanken. Der leidenschaftliche
kämpfer für die Einheit der Kirche und das Ansehen des Episkopats, Cyp
von Karthago, nahm diesen Standpunkt ein, und noch Augustinus hielt
selben wesentlich inne.

Über Cyprian vgl. Friedrich a. a. O. S. 87 ff.; Otto Ritschl, Cyprian von
thago u. die Verfassung der Kirche, Gött. 1885. Cyprian läßt über seine Meinung so
einen Zweifel, daß man auf römischer Seite schon frühzeitig das Bedürfnis empfunden
seine Aussagen durch Interpolation im Sinne der Primatslehre zu fälschen (vgl. da
Hartel in s. Ausgabe Cyprians Bd. III p. XLIII sq. u. Janus, Der Papst u. das K
Leipz. 1869, S. 137 ff.) — eine Fälschung, die noch auf dem Vatikanischen Konzil ver
wurde. Hauptsächlich kommen in Betracht Ep. 71 (ed. Hartel II S. 772 f.): ... nec P
quem primus Dominus elegit et super quem aedificavit ecclesiam suam, cum secum P
de circumcisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arrog
adsumpsit, ut diceret se primatum teneret et obtemperari a novellis et posteri
potius oportere. — De unitate eccl. c. 4 (hier hat die oben erwähnte Fälschung stattgefu
wird der Gedanke ausgeführt, daß der Herr darum die Kirche auf Einen gebaut habe
bestimmt die Kirche als Eine zu bezeichnen (ut unitatem manifestaret); im übrigen aber
die Apostel an Ehre und Gewalt gleich (quamvis apostolis omnibus post resurrecti
suam parem potestatem tribuat -- hoc erant utique et ceteri apostoli quod fui
trus, pari consortio praediti et honoris et potestatis). Am bedeutungsvollsten in
Hinsicht sind die Worte, welche Cyprian gegenüber der von dem römischen Bischofe St
in dem Ketzertaufstreite versuchten Vergewaltigung auf der karthagischen Synode am 1.
256 sprach: „Niemand von uns hat sich als Bischof der Bischöfe eingesetzt (
enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit) oder zwingt mit
nischem Terrorismus seine Kollegen zu unfreiwilligem Gehorsam, da ein jeder Bischof
seiner freien Wahl und Gewalt (pro licentia libertatis et potestatis suae) seinen
Entschluß hat und so wenig von einem andern (Bischofe) gerichtet werden kan
er selbst einen andern richten kann. Vielmehr wollen wir allesamt das Urteil
Herrn Jesu Christi abwarten, der einzig und allein die Gewalt hat, uns i
Leitung der Kirche zu bestallen und über unser Thun zu richten (qui u
solus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de
nostro judicandi. Cypr. opp. S. 435 f.). Cyprian faßt die Bischöfe durchaus koordi
in ihrer Einheit liegt die Einheit der Kirche, und diese doppelte Einheit ist darin vorge
daß Christus auf den Einen Petrus die Kirche baute. Daher gilt auch — aber nur in
Sinne — der römische Stuhl als Repräsentant der kirchlichen Einheit (vgl. überhpt.
Bd. II, S. 52 f.).

In Beziehung auf Augustinus möge auch hier genügen auf die Untersuchunge
Herm. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 231 ff. zu verweisen. Das Er
S. 305: „[Der römische Primat] ist nicht eine selbständige Größe, sondern erscheint w
Cyprian als Mittel zum Zweck, die Einheit der Kirche zu repräsentieren. Das ist de
gemein ausgesprochene theoretische Gedanke. In welcher Weite aber, innerhalb w
Schranken diese Repräsentation vorzustellen sei, darüber schweigt der Autor. In der
Sermo XLVI c. XIII § 30 wird freilich (wie auch in so vielen andern) an des Herrn
„Weide meine Schafe“ erinnert, aber hier wie anderswo in erheblich anderer Art, als d
von den hierarchischen Päpsten erklärt worden ist. Nicht des autoritativen Kirchenregi
gedenkt dieselbe, sondern der pastoralen, seelsorgerischen Leitung der Heerde Christi; v

bonitas pastorum ist in dem ganzen Paragraphen die Rede." Wie oft Augustinus in Widerspruch steht zu dem offiziellen Begriff der Hierarchie, zeigt Reuter an verschiedenen Orten. Trotzdem gilt dieser Kirchenvater als ein Hauptzeuge für den petrinischen Primat. Überhaupt wissen die römischen Theologen mit unermüdlicher Zähigkeit und bewunderungswürdiger Kunst aus der ältern christlichen Literatur ihren Satz zu belegen. Abgesehen davon, daß nicht selten Advokatenkünste dabei gebraucht werden, führt sie die ihnen unverbrüchlich feststehende Thatsache irre, daß der römische Primat von Anfang an in der Kirche vorhanden war und daß danach die Autoren aufzufassen seien. Sie verzichten darauf, die Schriftsteller der altchristlichen Zeit in ihrer Ganzheit aufzufassen; es genügt ihnen, einzelne Aussagen in ihrem Sinne zu deuten.

Auch die monumentalen Quellen, insbesondere die Bildwerke und Inschriften der römischen Katakomben ergeben kein günstigeres Resultat. Doch hat es hier ebensowenig wie in der patristischen Literatur an Versuchen gefehlt, Beweise zu finden. Man sagt: „Unter den Aposteln ist es nur einzig Petrus, der auf den Monumenten mit einem Stabe dargestellt wird." Dieser Stab deutet seinen apostolischen Primat an. Aber noch besser werde „die Stellung Petri in der christlichen Heilsökonomie" nach Auffassung der alten Kirche dadurch charakterisiert, daß man Petrus unter dem Bilde des Moses faßte.*) Oder man hat in dem Stabe, mit welchem jener Moses-Petrus an den Felsen schlägt, einen „symbolischen Bezug auf Petrus und das christliche Priestertum" gefunden.**) Die Beweiskraft dieser Abbildungen hat einen sonst verständigen Archäologen, den Padre Marchi zu dem Ausrufe veranlaßt: „Der Primat des hl. Petrus, zu welchem viele Millionen Menschen sich rebellisch verhalten, ist hier in einer so klaren Weise ausgedrückt, daß Trotz dazu gehört, es nicht zu glauben" (Civiltà catt. 1854, S. 574).

Allerdings führt Petrus zuweilen einen Stab, aber, wie der Vergleich mit andern Abbildungen zeigt, ist dieser Stab kein Herrscherstab, sondern ein recht massiver Wanderstab. Die Ersetzung des Mose durch Petrus findet sich nur dreimal, auf zwei Goldgläsern der vatikanischen Sammlung und auf einer in Podgoritza gefundenen Glaspatene, alles Denkmäler des 5. Jahrhunderts. Und wie soll sich darin ein Primat aussprechen? Andererseits wird in den Apostelbarstellungen der altchristlichen Zeit Petrus entweder den übrigen Aposteln unterschiedslos eingereiht, oder mit Paulus hervorgehoben. Thatsächlich tritt auf den Bildwerken der ersten fünf Jahrhunderten Paulus entschiedener hervor als Petrus. Die zwei ersten historischen Gemälde, die wir haben, zwei Darstellungen aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts in S. Callisto, führen Ereignisse aus seinem Leben vor.***) Auf einem Fresko des 4. Jahrhunderts in S. Gennaro bei Poveri in Neapel empfängt Paulus den Laurentius am Eingange des Paradieses†) und auf einem römischen cometerialen Gemälde steht er neben dem guten Hirten bezeichnet mit den Worten PAVLVS PASTOR APOSTOLVS††) — beides findet sich nie bei Petrus. Auf zwölf von mir zufällig ausgewählten römischen Sarkophagen des 4. und 5.

*) De Waal in der „Real-Encyklopädie der christl. Altertümer" von F. X. Kraus Bd. II S. 608 ff.

**) Kraus, Roma sott., Freib. 1879, S. 315 f.

***) V. Schultze, Archäolog. Studien, Wien 1880, Fig. 2 S. 25 und Christl. Kunstblatt 1879, S. 180.

†) Abbild. bei Bellermann, Über die ältesten christl. Begräbnisstätten u. s. w., Hamburg 1839, Taf. VII.

††) Abbild. bei Roller, Les Catacombes de Rome, Paris 1879 ff. pl. XCIV, 3.

Jahrhunderts findet sich fünfmal die Ankündigung der Verleugnung Petri dargestellt, und sonst keine Scene aus seinem Leben.*)

Im Einzelnen verweise ich noch auf meine „Archäol. Studien" S. 169 f. (Moses-Petrus); meine „Katakomben" S. 149 ff. Ficker, Die Darstellung der Apostel in der altchristl. Kunst, Leipz. 1887, S. 48 ff. Der auf einem Berge stehende erhöhte Christus überreicht mit nichten immer dem Petrus eine Rolle oder ein Buch, sondern auch dem Paulus z. B. Roller a. a. O. pl. LXXVII, 1. Wie vorsichtig man auf diesem Gebiete mit Schlüssen sein muß, zeigt die eine Thatsache, daß die beiden Apostel links und rechts neben einen Heiligen gestellt sind, also dieser den Ehrenplatz einnimmt (z. B. Roller pl. LXXVII, 7, 8; LXXX, 4).

Wenn die römische Kirche nicht die von Christus gewollte ausschließliche Heilsanstalt ist, so können die protestantischen Kirchenbildungen, die sich nicht als Neubildungen, sondern als Erneuerung der verderbten Kirche geben, nicht als Erzeugnisse revolutionären Geistes und revolutionären Handelns angesehen werden. Sie tragen ihre Legitimation in dem reinen Evangelium, auf welchem sie fußen. Diese Legitimation setzt zugleich unüberschreitbare Normen, d. h. sie ist zugleich Auktorität. Wäre das Prinzip des Protestantismus das Prinzip der freien Forschung, wie man fälschlich behauptet,**) so wäre der Protestantismus wert unterzugehen, und wäre auch schon längst untergegangen. Wenn Hettinger urteilt:***) „Es ist nicht möglich, daß der, welcher einmal die Auktorität der Kirche zerstört hat, noch vor irgendwelcher Auktorität Halt macht", so würde er Recht haben, wenn diese Kirche, die er im Auge hat, die Kirche wäre. Er geht von einem Satze aus, der ihm keines Beweises bedarf, der aber darum auch nur da Beweiskraft hat, wo jener Satz Überzeugung ist.†) Es gibt nur eine Auktorität im Christentum, nach der sich jede kirchliche Auktorität zu bemessen hat, die Auktorität des Wortes Gottes. Sie ist der Prüfstein für die Kirchengemeinschaften, welche im Laufe der Geschichte hervorgetreten sind oder etwa noch hervortreten werden. Die feste äußere Auktorität, welche die römische Kirche aufzuweisen hat, mag ihre Vorzüge haben, aber sie ist weniger wert als innere Auktorität, welche die lebendige Bewegung der Geister frei läßt, um dadurch das Recht und den Wert der freien persönlichen Entschließung um so herrlicher hinzustellen. Der Protestantismus kennt eine Auktorität in der Kirche, aber keine Auktoritätskirche.

Das Wesen der Kirche tritt in einer Reihe bezeichnender Eigenschaften hervor. Sie ist Eine, heilig, katholisch, apostolisch, alleinseligmachend, unfehlbar.

Es wird als wichtig bezeichnet, diese wesentlichen Eigenschaften zu kennen, da in ihnen sich der Unterschied der wahren und der falschen Kirche ausspricht (Bellarm.), und weil die Gläubigen daran erkennen, welches Gut ihnen Gott in und an der Kirche gegeben hat (Cat. Rom.). Als die grundlegenden werden angesehen die dem alten Taufsymbol entnommene, aber daselbst auf die unsichtbare Kirche bezogenen: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität, die wieder unter sich in engem Zusammenhange stehen.

---

*) Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1883, S. 173 f.

**) Hettinger, Die „Krisis des Christentums". Protestantismus und kath. Kirche, Freib. 1881, S. 130.

***) A. a. O.

†) Wie streng der Auktoritätsbegriff in der römischen Kirche gefaßt ist, zeigen folgende Worte eines Konvertiten, der dieselben natürlich von seinen geistlichen Obern hat: „Wenn Jemand auch alle Lehren der Kirche als wahr annähme, wenn er sich zu diesen Lehren bekennte, aber alles dieses nicht aus unbedingtem Gehorsam gegen die Kirche thäte, sondern weil er auf andere Weise, durch Nachdenken und Forschen sich überzeugt zu haben meinte, daß jene Vorschriften wahr und weise seien, so würde er kein wahrer Katholik sein" (Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Heidelb. 1869, S. 377).

„Ihre „große und bewunderungswürdige Einheit“ (Worte Bismarcks im Reichstag, 16. Mai 1873), die Blüten ihrer Heiligen, ihre Katholizität, die den Erdkreis umspannt, ihre Apostolizität, die hinaufreicht in ununterbrochener Reihenfolge der römischen Bischöfe bis zu Petrus, in dem sie vom Herrn ihre Mission empfing, ihre wunderbare Ausbreitung, ihre unüberwindliche Dauer, ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allen Gütern ist ein großartiger und fortdauernder Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis für ihre göttliche Sendung, die sichtbare Erscheinung des in ihr unsichtbar waltenden Geistes“ (Hettinger, Die Krisis ꝛc., S. 124).

## III. Die Einheit der Kirche.

Die Einheit der Kirche stellt sich als eine dreifache dar: als Einheit der Lehre, des Kultus und der Verfassung. Sie ist nicht nur eine thatsächliche, sondern auch eine rechtliche. Das Prädikat una umspannt aber auch den Begriff der Einigkeit, durch welchen diese Kirche als die ausschließliche gesetzt wird.

„Die Grundbestimmung der Kirche ist die der Einheit. Einheit aber muß der Kiirche zukommen. Denn die Kirche ist die Darstellung des Christentums, das Christentum aber die vollkommene Verwirklichung der objektiven Religion. Wie es nun nur Eine Menschheit und Einen Gott und darum auch nur Eine Religion und Einen Christus giebt, ebenso kann es auch nur Eine Kirche geben. Diese Einheit aber muß der Kirche, wie in ihrer äußern, so auch in ihrer innern Bestimmtheit zukommen.“ (J. M. Kaufmann, Die Einheit, Katholizität u. Apostolizität d. Kirche, Sulzb. 1858, S. 6. Von der Theol. Fakultät zu München gekrönte Preisschrift).

Von dem modernen Katholizismus gilt, äußerlich betrachtet, diese dreifache Einheit; wird sie aber auf die geschichtliche Vergangenheit angewendet, so versagt sie an zahlreichen Punkten. Die apostolische und nachapostolische Zeit weiß von keiner einheitlichen Verfassung; noch Jahrhunderte lang nachher begegnen uns in der abendländischen Kirche auf diesem Gebiete Verschiedenheiten, welche der römische Stuhl erst allmählich auszugleichen vermochte. Durch das ganze Mittelalter hindurch zieht sich in der Kirche selbst der Widerstreit des episkopalen und kurialen Systems. Die Einheit des Kultus ist gleichfalls eine gewordene. Erst allmählich gelang es Rom, einheitliche Kultusformen im Abendlande zur Durchführung zu bringen und die landestümlichen Liturgien zu verdrängen.*) Den unierten Griechen gegenüber werden sogar bis auf diesen Tag Zugeständnisse kultischer Art gemacht.**) Kurzum die Einheit der Verfassung und des Kultus, die zum Wesen der wahren Kirche gerechnet wird, ist das Ergebnis jahrhundertelanger Entwickelung, in welcher Gewalt und kluge Politik eine Rolle spielen.

Andererseits gehört zum Wesen der Kirche weder Einheit des Kultus noch der Verfassung. Daher enthält das Neue Testament nicht nur keine allgemein bindenden Vorschriften dieser Art, sondern weist in den Gemeinden selbst in dieser Beziehung Verschiedenheiten auf.***)

Einheit des Glaubens ist allerdings Lebensbedingung der Kirche. Doch darf dieser Glaube nicht mit dem Gefüge von Dogmen verwechselt werden, welches die römische Kirche als die zur Einheit nötige Glaubenswahrheit ausgibt. Außerdem ist auch die dogmatische Einheit eine gewordene. Über die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis, die päpstliche Infallibilität,

*) Daniel, Codex liturgicus ecclesiae romano cath. t. I, Lipsiae 1847; Thalhofer (kath.), Handb. d. kath. Liturgik Bd. I, Freib. 1883, S. 33 ff.; König, Die Hauptliturgien der alt. Kirche in Übersetzung nebst Einleitung, Neustrelitz 1865; Hering, Hilfsbuch zur Einführung in d. liturg. Studium, Wittenb. 1888.

**) Einzelheiten darüber im 2. Bande von Pichlers (kath.), Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident, München 1865.

***) Lechler, Das apostolische u. das nachapost. Zeitalter, 3. Aufl., Lpz. 1885, S. 58 ff.

um nur diese zu nennen, haben in der römischen Kirche lange abweichende Meinungen bestanden und miteinander gerungen. Auf der Stufe höchster Machtfülle im Mittelalter hat Rom vielleicht Millionen in seinem Schoße gehabt, die sein Dogma verneinten und Gegenstand heftigster Verfolgungen durch die Kirche waren (Katharer, Waldenser, Husiten). Die Reformation riß große Gebiete von Rom los, und die griechische Kirche hat von jeher selbständig neben der römischen gestanden. In der Mitte des Katholizismus selbst ist die Bewahrung der Glaubenseinheit nur gewohnheitsmäßiger Gehorsam. Immer mehr reduziert sich diese Kirche, soweit es sich um freiwillige Unterordnung unter ihre Glaubenssätze handelt, auf die Massen. Die geistigen Strömungen der Gegenwart, die Berührungen mit dem Protestantismus, auch politische Ereignisse und Parteiungen, wie in Italien, führen für sie fortwährend Verluste herbei. Ihre Glaubenseinheit ist im letzten Grund nichts anderes als die Einheit, welche im Staatsleben eine Verfassung oder Gesetzgebung schafft, das heißt eine äußere Institution, die mit der Gesinnung zunächst nichts zu thun hat.

In dieser Beleuchtung erscheint die gerühmte Einheit der Lehre bescheidener, als die Aussagen der Dogmatiker vermuten lassen. Wird sie innerhalb der gegenwärtigen römischen Kirche auf die definierten Dogmen bezogen, so ist sie da; wird sie bei den Personen gesucht, so mangelt sie. In der religiösen Gemeinschaft hat aber die äußere Einheit der Lehre nur so weit Wert, als sie auf innerer Einheit des Glaubens ruht. Was die römische Kirche Einheit nennt, ist nur ein „Mechanismus, der die Unterschiede, die Besonderung und die freie Entwickelung der reichen Mannigfaltigkeit der von Gott gesetzten Individualität unterdrückt.“ *)

Es soll zugestanden werden, daß aus dieser Einheit die römische Kirche diejenige Macht und den Unternehmungsgeist geschöpft hat, die sie in Vergangenheit und Gegenwart bethätigt. Im Mittelalter hat sie doch hauptsächlich aus der Kraft dieser fertigen oder werdenden Einheit ihre bedeutsame religiöse und kulturelle Aufgabe erfüllt. Doch ließ sich diese Einheit nur behaupten durch die Gewalt, welche die Kirche anwenden konnte und auch anwandte. Je nach Bedürfnis hat sie schonende Korrektur oder rücksichtslose Vernichtung des Schuldigen geübt. Die grausame kirchliche Justiz ist ebensosehr Bedingung wie Frucht der Einheit. In einem folgerichtigen Zusammenhange damit steht auch das Mißtrauen dieser Kirche gegen jede freie geistige Bewegung, welches eine selbständige theologische und philosophische Wissenschaft in ihrem Machtgebiete gar nicht mehr aufkommen läßt.**) Daher der monotone Charakter der römischen Theologie. Der Fortschritt ist nur ein formaler. Ebendaher kommt in der Erziehung der Kleriker das System, den Zögling von dem Zusammenhang mit der allgemeinen Bildung und Wissenschaft zu isolieren.

*) Baier, Symbolik S. 165.

**) Als Beispiel sei angeführt der Hermesianische Streit (vgl. Elvenich, Der Hermesianismus u. Perrone, Berlin 1844), die Verurteilung Rosmini's (vgl. F. X. Kraus in d. Deutschen Rundschau 1888, S. 331 ff.) und die leider erfolgreiche Zensurierung des Freiburger Kirchenhistorikers F. X. Kraus (vgl. Hist.-polit. Blätter 1888, Bd. 102, S. 297 ff. und Schröder (kath.), Der Liberalismus in der Theologie u. Geschichte, Trier 1883). Siehe auch unten Abschnitt 2, Abt. 10.

Die reformatorische Kirche hat die Einheit in äußern Formen von vornherein abgewiesen. So wenig eine Kirchengemeinschaft ohne bestimmte Verfassung und bestimmten Kultus zu denken ist, so waltet doch in der Gestaltung dieser Dinge volle Freiheit, und nicht darin noch in der Gleichheit der Dogmen wird die Einheit gesucht, welche der dritte Artikel von der Kirche aussagt, sondern in dem Glauben an den einen Herrn, in den Gnadengaben des Sakraments und in der Gemeinschaft der Liebe. Vorbildlich dafür sind die apostolischen Gemeinden. „Die Bürgschaft dafür, daß die ganze Gemeinde als ein Bau heranwachse, lag in dem Geiste der einen Wahrheit, in welchem die den Grund legenden Apostel wirkten, und in dem Geiste der Liebe, des Friedens und der Ordnung, der überall, wo Glieder dem Leibe Christi eingepflanzt wurden, mußte lebendig werden." In diesem Sinne nennt Luther die Kirche eine „geistliche Versammlung der Seelen in Einem Glauben" und urteilt: „Diese Einigkeit der Kirchen ist nicht, einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten, wie der Papst mit seinem Haufen fürgibt und alle will aus der Kirche geschlossen haben, die da nicht hierin ihm wollen gehorsam sein, sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe 2c. ist. Daher heißt es ein einige, heilige, catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntnis derselben an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen was sonst für Ungleichheit und Unterschied des äußerlichen, leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Zeremonien sind" (E. A. 9, 286). Zu dieser Einheit bekennt sich auch die Augsburgische Konfession Art. 7: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Zeremonien, von den Menschen eingesetzt gehalten werden, wie Paulus spricht Eph. 4, 5. 6." In dieser Einheit der unsichtbaren Gemeinde, die stärker und wertvoller ist als alle äußern Einheitsbande, fühlt sich der evangelische Christ mit allen gläubigen Christen auf Erden zusammengeschlossen.

## IV. Die Heiligkeit.

Die römische Kirche heißt heilig, weil sie eine heilige, gottgeweihte Anstalt ist, in welcher und durch welche die Gläubigen Zugang zu Christo ihrem Haupte gewinnen, und weil sie allein das rechtmäßige Opfer und den heilbringenden Gebrauch der Sakramente besitzt. Diese Heiligkeit kommt außer in allgemeinen Geistesgaben besonders in Wundern und Weissagungen zum Vorschein, mit denen Gott Einzelne in der Kirche und nur in dieser Kirche begnadete.

Nach dem Cat. Rom. (I, 10, 12) heißt sie heilig, 1) quod Deo consecrata dedicataque sit 2) quod veluti corpus cum sancto capite Christo domino, totius sanctitatis fonte, conjungitur, a quo spiritus sancti charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur. 3) quod sola ecclesia legitimum sacrificii cultum et salutarem habet sacramentorum usum, perquae, tamquam efficacia divinae gratiae instrumenta, Deus veram sanctitatem efficit, itaque ut quicunque vere sancti sunt, extra hanc ecclesiam esse non possint. Enger Bellarm. II a. a. O. lib. IV, 11: quia professio ejus est sancta, nihil continens falsum quoad fidei doctrinam, nihil injustum quoad doctrinam morum. — Perrone Prael. theol. II, 1. 3. Bellarmin knüpft hier an die gloria miraculorum und das lumen propheticum, welche beide nur in der römischen Kirche sich finden.

Hettinger a. a. O. S. 69: „Die Heiligkeit ist eine Eigenschaft der Kirche a) wegen ihres Zweckes b) wegen ihres Ursprunges aus Christus und Gott c) wegen ihrer Mittel, Lehre, Gnade, Sakrament d) wegen des in ihr wohnenden heiligen Geistes e) wegen des Berufs aller ihrer Glieder zur Heiligkeit des Lebens.

Der äußerliche Charakter des römischen Katholizismus zeigt sich hier darin, daß das Prädikat der Heiligkeit der Kirche als Anstalt zuerkannt wird, ihrem Organismus und vor allem ihrem Priestertum. Erst von da aus geht die Heiligkeit auf die Personen über. Anders faßt das Neue Testament den Begriff der Heiligkeit. Es setzt dieselbe nicht in die äußere Zugehörigkeit zur Gemeinde, sondern zunächst in die innere Gemeinschaft zwischen dem Gläubigen und dem Herrn der Kirche, eine Gemeinschaft, deren Frucht dann weiterhin ein heiliger, Gott wohlgefälliger Wandel ist. „Sofern Gottes Heiligkeit zur Heiligung geworden und die Gläubigen in die Gemeinschaft des erlösenden Gottes (nicht im allgemeinen in die Gemeinschaft Gottes) aufgenommen sind, kommt auch ihnen das Prädikat ἅγιοι zu, welches gerade das Besondere zum Ausdruck bringt, das denen widerfahren ist, die in der Gemeinschaft und dem Besitz des neutestamentlichen Heiles sich befinden." „Es betont ἅγιος aber nicht lediglich das Verhältnis zu Gott, sondern auch das entsprechende sittliche Verhalten oder vielmehr, wie es auch im Begriff liegt, das Verhältnis zur Welt, resp. zur Sünde." *) Daher die Verbindung ἅγιοι καὶ πιστοὶ (Eph. 1,1; Kol. 1,2; vgl. Apok. 13,10) und die Mahnungen zu heiligem Leben (1 Petri 1,15 f.; Apok. 14,12; Eph. 5,3; Kol. 1,22; vgl. 1 Kor. 7,14; Eph. 1,4 und sonst). Wenn der Apostel Paulus den Ausdruck ἅγιοι auf die ganze Gemeinde bezieht, so gilt er ihm im eigentlichen Sinne doch nur von denen, die Christum wahrhaft angezogen haben, und von diesen werden deutlich die toten Glieder unterschieden. Wenn der Apostel jene allgemeine Bezeichnung anwandte, so that er es „im Hinblick auf den Kern, der in jenen äußeren Gemeinwesen lebenskräftig bestand und sich bethätigte, d. h. auf die wahrhaft Geheiligten, welche allein wirkliche Glieder des Leibes Christi waren, während über die Andern der Begriff der Gemeinde als solchen Leibes nur in einem weiteren Sinn des Wortes ausgedehnt werden kann, und auf das Werk der Heiligung, das Christus und sein Geist innerhalb des kirchlichen Gemeinwesens von jenem Kern aus auch auf diese Andern noch fort und fort ausüben will." **)

Genau so fassen den Begriff der Heiligkeit Luther und die symbolischen Schriften der evangelischen Kirche. Die Heiligkeit der Kirche besteht nicht in „Chorhemden, Platten, langen Röcken und andern ihren Zeremonien, durch sie über die heilige Schrift erdichtet, sondern in Wort Gottes und rechtem Glauben." Ihr Wesen ist, „daß wir durch den Glauben, wie S. Petrus sagt, ein ander neu rein Herz kriegen, und Gott um Christus willen, unsers Mittlers, uns für ganz gerecht und heilig halten will und hält. Obwohl die Sünde im Fleisch noch nicht gar weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rächen noch wissen" (Schmalk. Art. III, 12. 13). Böse und Heuchler sind nur dem Namen nach Mitglieder der Kirche, aber sie heben die Heiligkeit dieser nicht auf. Den Wiedertäufern gegenüber wird der Satz verworfen, „daß dies keine rechte christliche Versammlung noch Gemeine sei, in der noch Sünder gefunden werden" (F. C. II, 12).

*) Cremer, Biblisch-theol. Wörterbuch der neutest. Gräcität, 5. Aufl., Gotha 1888, S. 51 f.
**) Köstlin, Die Kirche, S. 132.

Wie sehr sticht von dieser neutestamentlichen und protestantischen Auffassung des Begriffs der Heiligkeit die römische ab. Sie gilt nicht den Persönlichkeiten, sondern der Anstalt mit ihren Institutionen und Funktionen. Demnach wird auch hier alles Gewicht auf das Äußere geworfen. Freilich lag der Zwang dazu darin, daß auch die Bösen vollberechtigt in dieser Kirche neben den wahrhaft Gläubigen stehen, also die Gemeinschaft der Personen, welche diese Kirche bilden, nicht als solche als heilig bezeichnet werden konnte. Communio sanctorum ist daher keine entsprechende Bezeichnung für die römische Kirche, sondern ecclesia sancta. Es ist beachtenswert, wie die symbolischen Schriften sowohl als die Dogmatiker eine — von ihrem Standpunkt aus wohl berechtigte — Scheu zeigen, die Heiligkeit auf die Personen zu beziehen. Wenn der Römische Katechismus sagt, daß die „wahrhaft Heiligen" nur in dieser Kirche zu finden seien, so versteht er darunter die „Heiligen" im engsten Sinne.

## V. Die Katholizität.

Die Katholizität der Kirche ist eine räumliche und eine zeitliche. Sie erstreckt sich über die ganze Welt und umfaßt von Adam an bis in alle Zukunft alle Bekenner des wahren Glaubens.

Der Cat. Rom. (I, 10, 13) bezieht auf diese Eigenschaft das Wort Augustins: A solis ortu usque ad occasum unius fidei splendore diffunditur. Nicht wie menschliche Gemeinwesen oder häretische Vereinigungen beschränkt sich die Kirche auf den Umfang eines Reiches oder einer Nationalität, sondern umfaßt alle Menschen. „Allgemein heißt sie aber auch aus dem Grunde, weil alle, die die ewige Seligkeit erlangen wollen, zu ihr gehören müssen, in gleicher Weise, wie diejenigen, welche der Sintflut entgehen wollten, in die Arche eintraten" (Bellarm.) Perrone Prael. theol. II, 1, 3: Jede Gemeinschaft, welche die materiale und formale Katholizität nicht nachweisen kann, ist eine „Sekte und Synagoge des Satans".

Eine sichtbare katholische Kirche in diesem Sinne hat nie bestanden. Wohl hat man in altchristlicher Zeit die weite Ausbreitung des Christennamens über den ganzen Erdkreis gerühmt und von „ökumenischen" Synoden gesprochen, doch ist damit die Gesamtheit aller Kirchen gemeint, nicht ein bestimmter Komplex von Kirchen, sei es im Osten oder Westen.

Von der Gesamtheit der Christen gehorcht nur ein Teil dem römischen Papste. Der Osten ist fast gänzlich in der Hand der griechischen Kirche und ihrer Abzweigungen; im Norden bestehen große protestantische Kirchengebiete. Die Gesamtzahl der römischen Katholiken beträgt rund 210 Millionen, der griechischen Katholiken 92 Millionen, der Protestanten 150 Millionen. Also bleibt die römisch-katholische Konfession mit mehr als 30 Millionen hinter der Gesamtzahl der Akatholiken zurück.*) Wie kann da der Anspruch auf Allgemeinheit bestehen? Die zeitliche Deutung des Wortes ist eine nichtssagende Redensart, die nicht eine Thatsache, sondern einen Anspruch bezeichnet.

Die Bezeichnung *καθολική* für die Kirche begegnet zum erstenmal im Briefe des Ignatius an die Smyrnäer (c. 8): „Wo der Bischof ist, da ist die Gemeinde, gleichwie, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist (*ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*). Damit ist die allgemeine, über die ganze Erde sich ausbreitende, ihrem Wesen nach unsichtbare Kirche gemeint, die unter Christus

*) Das Nähere in der Konfessionsstatistik Zöcklers im Handbuch d. theol. Wissenschaft, 3. Aufl., Bd. 2 S. 820 ff.

als ihr Oberhaupt geordnet ist.*) Dieser Kirche erkennt auch der Protestantismus mit dem dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses das Prädikat „katholisch" zu, „damit Niemand denken möchte, die Kirche sei wie ein ander äußerlich Polizei (politiam externam certarum gentium) an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Papst von Rom sagen will, sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sind, welche hin und wieder in der Welt, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang, an Christum wahrlich gläuben" (Apol. Conf. Art. VII. VIII). Daher hat Luther verschiedentlich, so auch im Bekenntnis, statt „katholisch" geradezu „christlich" gesetzt, indem er meinte: „catholica kann man nicht wohl besser deutschen denn christlich, wie bisher geschehen; das ist, wo Christen sind in aller Welt" (E. A. 23, 281).

## VI. Die Apostolizität.

Die Apostolizität beruht darauf, daß die Kirche von den Aposteln begründet ist und in Lehre und Verfassung das apostolische Erbe bewahrt hat. Die Bürgschaft dieses Zusammenhanges liegt in der ununterbrochen legitimen bischöflichen Succession.

Cat. Rom. I, 10, 14: Die Kirche kommt von den Aposteln her und hat die apostolische Wahrheit. Der apostolische Geist regiert sie. Qui spiritus primum quidem apostolis tributus est, deinde vero summa Dei benignitate semper in ecclesia mansit. Bellarm. a. a. O. lib. IV, 5: Wie Gott eher war denn der Teufel, so ist auch die wahre Kirche älter als die falsche. Die katholische Kirche ist die von Christus selbst eingesetzte, also älter als alle häretischen Gemeinschaften. Die nota antiquitatis ist identisch mit der nota apostolicitatis.

Auf die bischöfliche Succession wird der Hauptwert gelegt. „Der Prüfstein der wahren Kirche und das Siegel der wahren Lehre ist darum die rechtmäßige Sendung mittelst der successio episcoporum durch die Apostel von Christus. Der Mangel dieser Sendung ist das Brandmal jeder Häresie und jedes Schismas" (Hettinger, Fundam.Theol. II S. 85).

Es wird im Verlaufe unserer Darstellung im einzelnen zu prüfen sein, in wie weit diese Kirche den Anspruch erheben darf, in ihrer Lehre, Verfassung und Kultus Erbin der apostolischen Zeit zu sein. Als Ganzes erscheint sie in ihrer hierarchischen Organisation, ihrem Dogma und ihrer Ethik als das gerade Widerspiel des Apostolischen. Freilich wird auch der Protestantismus in seiner geschichtlichen Erscheinung nicht den Anspruch erheben, die apostolische Kirche abzubilden; er erkennt das Recht einer Weiterbildung der äußern Formen an, hält aber um so fester an der Gemeinschaft des apostolischen Geistes, dessen Zeugnis in der heiligen Schrift Neuen Testaments vorliegt. Was die successio legitima episcoporum anlangt, so garantiert die äußere Folge noch nicht die Folge des Geistes und der Wahrheit. Nicht das Amt, sondern die Persönlichkeit ist in diesem Falle das Entscheidende. Auch wenn dem Petrus eine besondere Amtsgnade verheißen wäre, so ist sie darum nicht auch seinen Nachfolgern verheißen. Wenn der Römische Katechismus bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß alle andern sog. Kirchen, darum weil sie vom Geiste des Teufels regiert werden, notwendigerweise in Irrungen der Lehre und der Sitte verfallen, so spricht sich darin eine Anmaßung aus, an der vom apostolischem Geiste wenigstens nichts zu verspüren ist.

*) Zahn, Ignatius v. Antiochien, Gotha 1873, S. 428 ff.

## VII. Die Ausschließlichkeit und Unfehlbarkeit.

Wenn die römische Kirche die eine und einzige ist, so folgt daraus, daß die Zugehörigkeit zu ihr Bedingung der Seligkeit ist. Extra ecclesiam nulla salus. Darin liegt Recht und Pflicht der Propaganda. In ihrer Apostolizität und Heiligkeit weiterhin ist die Unmöglichkeit des Irrtums, die Unfehlbarkeit beschlossen.

Der Satz, daß nur in der sichtbaren römischen Kirche Heil sei, wird in den symbolischen Schriften in voller Schärfe ausgesprochen. Conc. Trid. V: Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, — Cat. Rom. I, 10, 16: ... omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant. Cat. Rom. I, 10, 19: In sola Dei ecclesia, neque extra eam usquam, verus cultus verumque sacrificium, quod Deo placere ullo modo possit. Prof. fidei Trid.: Hanc veram fidem catholicam, extra quam nemo potest salvus esse, sponte profiteor. — Syllab. XVII verdammt die Meinung: Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi ecclesia nequaquam versantur; XXI: Ecclesia non habet potestatem dogmatice definiendi, religionem ecclesiae catholicae esse unice veram religionem. — In früherer Zeit u. a. die 4. Lateransynode De fide cath.: una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur; die Bulle Unam sanctam. Weiteres Material bei Joh. Delitzsch a. a. O. S. 68 ff.

Unter Unfehlbarkeit der Kirche ist die ihr von Christus verliehene übernatürliche Gabe verstanden, kraft deren jeder Irrtum in Sachen des Glaubens von ihr ausgeschlossen ist. Indem von dieser unwandelbaren Auktorität auf die Subjektivität zurückgegangen ist, ist es gekommen, daß „die Offenbarung in Christo lächerlich geworden ist" (Möhler). Die Organe der Unfehlbarkeit sind die im hl. Geiste und in Einheit mit dem Papsttum versammelten Konzilien, seit 1870 auch der Papst. Über die päpstliche Unfehlbarkeit s. Abschn. IX.

Die hl. Schrift weiß von keiner andern Bedingung des Heils als Glaube und Taufe. Nicht die Zugehörigkeit zu einer sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft, und sei diese noch so sehr vom Geiste Jesu Christi beherrscht, entscheidet über Seligkeit und Unseligkeit, sondern das persönliche Verhältnis zu Christus. Die Kirche ist das Gefäß der Gnaden Christi, aber nicht diese Gnaden selbst. Sie sammelt, reicht Wort und Sakrament, besitzt aber als äußerer Organismus keine Garantie der ewigen Seligkeit; wohl aber hat diese Garantie die unsichtbare Gemeinde der Heiligen, und von ihr gilt der Satz: extra ecclesiam nulla salus. Erst indem die urchristliche Vorstellung von der unsichtbaren Kirche sich wandelte, ging jener ursprünglich dieser Kirche geltende Satz auf die bischöflich organisierte Kirche über. Aber er ist nicht von vornherein für diese gemünzt. Noch bei Augustinus beobachten wir auch hier den Zwiespalt der alten und der neuen Meinung. Sein prädestinatianisches Dogma durchbricht an vielen Stellen die katholische Anschauung seiner Zeit von der Kirche. „Der numerus electorum ist nicht unbedingt eingeschlossen in die Grenzen der externa communio der historisch-katholischen Kirche." Unter Corpus Christi versteht Augustinus bald die sichtbare Gemeinschaft, bald die Gemeinschaft der Heiligen. „Die Bezeichnung „alleinseligmachende" Kirche dient nicht zur korrekten Charakteristik der Eigentümlichkeit des Augustinischen Kirchenbegriffs. Denn die Kirche ist von ihm nicht als die die Seligkeit zuhöchst bewirkende gedacht, sondern selbst da, wo seine Doktrin der vulgär-katholischen sich nähert, als dienstbares Werkzeug." *)

Die furchtbare Härte obigen Satzes, im römischen Sinne verstanden, haben die Dogmatiker zu mildern gesucht, indem sie zwischen materialen und formalen Häretikern unterschieden. Nur diese stehen unter der vollen Konsequenz des Urteils. Alle getauften Christen, „solange sie nicht formaliter und contumaces, sondern nur materialiter in der Häresie sind", werden davon

*) Vgl. Reuter a. a. O., Stud. I u. II.

ausgenommen. Indes diese Milderung hat kein dogmatisch-kirchliches Recht, die offizielle Kirche hat nie eine derartige Äußerung gethan; doch liegt in dieser Abschwächung ein Eingeständnis des Unrechts, welches freilich in der geschichtlichen Einzelbetrachtung noch deutlicher wird.*) Denn aus jenem Anspruche der römischen Kirche sind die furchtbaren Ketzergerichte des Mittelalters und der Reformationszeit erwachsen. Ist nur in der Papstkirche Heil, so darf folgerichtig kein Mittel unversucht gelassen werden, die Widerstrebenden und Abtrünnigen mit Gewalt zum Gehorsam zu zwingen oder zum abschreckenden Beispiele zu vernichten.

Dazu kommt noch, daß, wie ein neuerer Philosoph mit Recht urteilt,**) in der römischen Kirche durchaus die Anerkennung dessen fehlt, „daß geistige Dinge nicht aus geistiger Freiheit herausfallen dürfen." „Es mangelt die Einsicht, daß Wandlungen der Überzeugung auch aus zwingenden Gründen des Gewissens erfolgen können. Vielmehr sieht es so aus, als wenn aller Zweifel, alle Abweichung aus bösem Willen entspringe, aus einem hochmütigen Nichtgehorchen-, Nichtzustimmen-Wollen, einem Zurückstoßen des Göttlichen mit dem Bewußtsein, daß es göttlich sei." In der That weiß diese Kirche nicht, was religiöses Gewissen ist, darum kann die freie Glaubensüberzeugung des Protestantismus nie bei ihr auf Verständnis rechnen. Der Ketzer gilt ihr als ein entlaufener Sklave, der mit Gewalt in sein Rechtsverhältnis zurückgebracht und als wissentlich Ungehorsamer bestraft werden muß. Man müßte sich wundern, wenn die römische Kirche die Inquisition nicht hätte.

Es bedeutete wenig, daß sie die Exekution dem weltlichen Arme überließ und das Wort vor sich trug: ecclesia non sitit sanguinem. Was es damit in Wahrheit für eine Bewandtnis hat, darüber gibt Bellarmin, (hierin gewiß ein gültiger Gewährsmann, denn er gehörte jahrlang als Mitglied dem hl. Officium an) in der Weise Auskunft, daß er sagt: wenn die Kirche

*) Die römischen Polemiker und Apologeten wenden viel Mühe auf, den Begriff „alleinseligmachende Kirche" abzuschwächen und seiner Härte zu entkleiden z. B. Martin (Bischof von Paderborn), Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, 3. Aufl., Paderborn 1864, I S. 60 ff., daselbst S. 72: „Aber was verstehen wir unter Ketzerei? Nicht jeden religiösen Irrtum, nicht mal jeden verschuldeten religiösen Irrtum, sondern den verschuldeten religiösen Irrtum, den ein Christ hartnäckig, also gegen sein besseres Wissen und Gewissen festhält, so daß er der Wahrheit ins Angesicht wiederstrebt." Dieser Begriff Ketzerei setzt also voraus, daß etwa ein Protestant innerlich von der Wahrheit der römischen Kirche überzeugt sei, derselben aber widerstrebt. Demnach sind nicht die ca. 240 Millionen Protestanten und griechischen Katholiken als Ketzer anzusehen, sondern nur einige Hunderte unter ihnen — oder sind es Dutzende? -- welche die eben bezeichnete Stellung einnehmen, und nur diesen wird die ewige Seligkeit abgesprochen. Anders L. v. Hammerstein, „Edgar" oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit, 1. Aufl., Trier 1886, S. 181 ff. Darnach gehen des Heils verlustig 1) Alle, welche wider bessere Erkenntnis sich von der katholischen Kirche fernhalten 2) Diejenigen, welche sterben ohne die Reue, „welche aus dem höchsten Beweggrund der reinen Liebe zu Gott hervorgeht". Eine solche Reue ist aber überhaupt unmöglich. Hiernach gehen alle akatholischen Christen, soweit sie nicht in die römische Kirche eintreten, also „gleichsam die Eintrittskarte für den Himmel besitzen", verloren. -- Wiederum anders der Missionsprediger Weninger (Katholizismus, Protestantismus uud Unglaube, 6. Aufl., Mainz 1885, S. 117 ff.): „unwissentlich irrende und giltig getaufte Protestanten sind ja in der That katholisch und Kinder der katholischen Kirche". Daher werden sie „auf dem gewöhnlichen Wege als Kinder der katholischen Kirche selig". Ausgenommen davon sind aber diejenigen, welche die ihnen gebotene Gelegenheit, sich eines Bessern zu belehren, „schuldbar oder gar vorsätzlich" versäumen. Dazu rechnet der Verfasser S. 122 die Leser seines Buches! Er macht also sein Buch zum Kriterium der Seligkeit oder Unseligkeit.

**) Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino u. die Kultur der Neuzeit, Halle 1886, S. 40. Auf die vortreffliche Schrift sei bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht.

die Ketzer nicht selbst tötet, das hat seinen Grund nicht darin, daß sie damit unrecht handeln würde, sondern darin, daß es nicht passend ist." Denn aus Deut. 13, 6 ergibt sich, daß die Ketzer den Tod verdienen.*) Wenn von katholischer Seite bemerkt worden ist,**) der Papst habe zwar nicht wie die Protestanten und die Philosophen allgemeine Duldung gepredigt; „aber die Päpste haben mit einem Gerichtshof der Unduldsamkeit nicht einen Tropfen Blut vergossen, während die Protestanten und die Philosophen es in Strömen fließen ließen", so ist die zweite Hälfte dieses letzten Satzes eine offene, die andere eine versteckte Unwahrheit. Denn die Henker, welche den Galgen aufrichteten oder die Reisigbündel zusammentrugen, haben doch nur den Richterspruch der Kirche zur Ausführung gebracht. In Rom selbst unter den Augen des Papstes haben im 16. Jahrhundert nicht wenige Ketzerhinrichtungen stattgefunden.***) Man hat wohl die Inquisition auf den Staat zu wälzen versucht; in Beziehung auf die spanische Inquisition besteht ein gewisses Recht dazu. Aber die Inquisition als Ganzes ist nicht nur erst durch die Kirche geschaffen, sondern hat durchgehends ein kirchliches Gepräge bewahrt und sich auch in ihren Einzelheiten als ein kirchliches Institut erwiesen. „Die Inquisitoren hatten ihre ganze Gewalt vom Papste, waren seine Delegierte, und nie ist ein Mensch anders als im Namen des Papstes und aus dessen allgemeinen oder speziellem Auftrag zur Folterbank geführt und auf den Scheiterhaufen gestellt worden" — dieses Urteil Döllingers erleidet keinerlei Einschränkung.†) Wohl haben im Reformationszeitalter auch innerhalb des Protestantismus Ketzerexekutionen stattgefunden (Servet in Genf, die Wiedertäufer), aber darin wirkte nur die römische kirchliche Sitte und Anschauung nach, und es ist nur apologetische Taktik, wenn aus dieser Thatsache der Schluß gemacht wird, die Frage der Inquisition sei keine „Parteifrage", da beide Konfessionen Häresie mit dem Tode bestraft hätten.††) Dem Protestantismus widerstreitet seinem ganzen Wesen nach die Anwendung von Gewalt im Umfange des religiösen Lebens, eben weil er den Begriff einer einzigen ausschließlichen Heilsanstalt nicht kennt. In der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" äußert Luther in dieser Hinsicht: „So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer die Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden; dürften wir auch nicht mehr studieren, sondern welcher den Andern mit Gewalt überwinde, möchte ihn verbrennen." †††)

*) Vgl. die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin, herausgeg. von Döllinger und Reusch, Bonn 1887, S. 233 f.

**) Balmes, Protestantismus u. Katholizismus, deutsch Reg. 1861, I S. 427; vgl. Martin a. a. O. S. 86 ff., wo in der in der römischen apologetischen Literatur üblichen Weise dem Staate alle Schuld zugeschoben wird.

***) Vgl. die Mitteilungen der Herausgeber der Selbstbiographie Bellarmins, S. 232. 235 ff.; der Bericht über den Prozeß Carnesecchi's in den Jahrbb. für protest. Theol. 1876, IV; Bonnet, Aonio Paleario, Paris 1862 (deutsch von Merschmann). Comba, Storia dei Martiri della Riforma italiana, 2 Tle., Turin 1879 f.

†) Janus S. 264; im übrigen ist zu vgl. Fridol. Hoffmann, Geschichte der Inquisition, 2 Bde., Bonn 1872; Lea, History of the Inquisition in the Middle Ages, New-York 1887 f.

††) Martin a. a. O., S. 104.

†††) Vgl. üb. d. Stellung Luthers in dieser Frage Lommatzsch, Luthers L., Berl. 1879 S. 565 ff.

Die evangelische Kirche übt Zucht gegenüber Ungläubigen, Spöttern und Sündern in der Gemeinde, aber keine andere, als die Apostel übten und zu üben vorschreiben. Bereits die Augustana (Art. XXVIII) fordert, daß in der Kirchenzucht die Obrigkeit auszuschließen sei. „Ungeschicklich" hat man „die Gewalt der Bischöfe und das weltliche Schwert unter einander gemengt." Daher wird der große Bann, der auch in das bürgerliche Leben eingreift, verworfen, und als höchste Strafe der kleine Bann, der Ausschluß von den Sakramenten gesetzt.*) Innerhalb der gesamten Kirchenzucht aber legt die evangelische Kirche das Hauptgewicht auf die seelsorgerische Thätigkeit an dem Sünder. Indes so wenig kirchliche Disziplin mit weltlichen Rechts- und Strafverfahren gemein hat, so wenig darf der Seelsorger in irgend einem Moment die Miene des Richters annehmen und wie ein kirchlicher Polizeimann oder Inquirent mit dem Verbrecher verfahren.**) Der römische Katholizismus ist grundsätzlich unduldsam, der Protestantismus grundsätzlich duldsam.***)

Nachdem die römische Kirche durch die neuere Entwickelung an ihrer früheren Inquisitionspraxis behindert worden ist, hat sie doch den Anspruch auf Anwendung körperlicher Zucht- und Strafmittel nicht aufgegeben. Im Syllabus wird dieser Anspruch ausdrücklich gewahrt;†) ebenso ist in dem 1863 mit den amerikanischen Südstaaten abgeschlossenen Konkordate im achten Artikel vorgesehen, daß die weltliche Obrigkeit jede von der Kirche verhängte Strafe unverweigerlich zu vollziehen habe.††) Es ist als eine unheilvolle Entwickelung beklagt worden, daß der Staat „wegen der Bosheit der Menschen" seine Hand dazu geboten habe, „daß das Recht der Kirche in Verfügung zeitlicher Strafen und in der Anwendung physischer Gewalt auf ein Minimum gebracht ist." †††) Freilich der Gedanke, die Inquisition in alter Weise wieder herzustellen, besteht schwerlich, da der Fortschritt zur Humanität, zu welchem die Reformation den Grund gelegt, auch jene Kirche ergriffen hat, aber wenn ein päpstliches offizielles Organ, die Civiltà cattolica noch im Jahre 1853 die Inquisition als ein „erhabenes Schauspiel sozialer Vollkommenheit" verherrlichte, so wird die Strafgewalt der Zukunft, die dort erstrebt wird, schwerlich weniger als die erneuerte Inquisition in milderer Form sein.

Den Verhältnissen der Zeit und der neuern Gesetzgebung Rechnung tragend, pflegt die römische Kirche inzwischen um so eifriger das Gebiet heimlicher oder offener Propaganda. Indes die „Konvertitenbilder", die sie in die Öffentlichkeit zu stellen liebt, machen ihr im allgemeinen wenig Ehre, noch weniger das, was aus ihrer Praxis gelegentlich an das Tageslicht kommt. Selbst die Ehe ist ihr nicht heilig genug, um sie nicht zum Mittel ihrer Pro-

---

*) Vgl. Galli, Die luth. u. calvin. Kirchenstrafen gegen Laien im Reformationszeitalter, Breslau 1879.

**) G. v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie, Lpz. 1876, § 359 S. 568.

***) Will. Beyschlag, Über echte und falsche Toleranz, Halle 1888.

†) Syll. § 24: Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam. — § 25: Praeter potestatem episcopatui inhaerentem, alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio.

††) Janus, S. 13.

†††) Schneemann S. J., Die kirchliche Gewalt und ihre Träger (Stimmen aus Maria-Laach 1867, VII S. 18 ff.). Ferner Civiltà cattolica, Bd. VIII, S. 279 ff. -- Schreiben Pius IX an den Comte Duval de Beaulieu in d. Augsb. Allgem. Ztg., 13. Nov. 1864.

paganda zu machen; die Mischehen sind nicht selten den zudringlichsten Beunruhigungen ausgesetzt. Noch den Sterbenden quält und umgarnt sie. Ausnutzung des materiellen wie des geistigen Elends, ja auch des sittenlosen Leichtsinnes, Verdächtigung Luthers und der evangelischen Lehre, unredliche vorläufige Verschleierung des dem evangelischen Christen hauptsächlich Anstößigen im Katholizismus, die Literatur vom Tendenzroman bis zur Tagespresse müssen ihr dazu dienen.*) Der Jesuitismus hat das verwerfliche System geschaffen und hat in der Übung desselben heute noch die Führung.

Diese Arbeit hat die römische Kirche auch auf das Missionsgebiet übertragen, ermuntert durch Leo XIII., welcher die evangelischen Missionare als Werkzeuge im Dienste des Fürsten der Finsternis bezeichnet hat.**)

Ein solches Verfahren richtet sich von selbst. Auf dasselbe zielt das Wort des Herrn Matth. 23, 15: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr Land und Wasser umziehet, daß ihr einen Proselyten machet." Je mehr man in die Einzelheiten eindringt, um so widerlichere Bilder entrollen sich.

Der Anspruch der römischen Kirche auf Unfehlbarkeit steht und fällt mit dem Anspruche auf Apostolizität. Ist diese Kirche vom apostolischen Geiste und apostolischer Lehre abgewichen, so ist sie in Irrtum geraten, kann also nicht untrüglich sein. Christus hat seiner Kirche seinen Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit führen soll (Joh. 16, 13), aber weder diesen Geist an bestimmte Organe in seiner Kirche noch an eine bestimmte sichtbare Kirche gebunden. Thatsächlich ist auch eine solche Unfehlbarkeit, wie sie die römische Kirche in Anspruch nimmt, in ihr nicht zu finden, weder in den Konzilien noch in dem Papste. Mit vollem Rechte erklärte Luther auf dem Reichstage zu Worms: „Es mögen die Konzilien irren und haben geirrt, das liegt am Tag und wills beweisen." Nur so weit soll man ihnen glauben, als ihre Beschlüsse im Einklang mit der hl. Schrift sich befinden. Alle Concilia „außer der Schrift" sind „Kaiphas-Pilatus- und Herodes-Concilia", wie die Apostel sagen Apg. 4, 27: convenerunt in unum adversus Dominum („Von den Conciliis und Kirchen" 1539). Schon Augustinus hatte gelegentlich ausgesprochen, daß eine ökumenische Synode durch eine nachfolgende emendiert werden könne (De baptismo II c. 3 § 4), allerdings nur aus Opportunitätsrücksichten und in Widerspruch mit seiner sonstigen Auffassung (Reuter, August. Studien S. 339 ff.), weshalb hierauf nicht zu viel Gewicht zu legen ist, aber thatsächlich haben solche Korrekturen stattgefunden. Seit Nicäa ist eine ganze Reihe von Synoden mit dem Anspruche, ökumenische zu sein, aufgetreten, aber die folgende geschichtliche Entwickelung hat nachträglich eine Sichtung vor-

*) Die Literatur darüber ist sehr umfangreich. Das Hauptwerk ist: Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit bes. Rücksicht auf Deutschl. dargestellt, 2 Tle., Gött. 1852 f. — Nippold, Welche Wege führen nach Rom? Geschichtl. Beleuchtung der röm. Illusionen über d. Erfolge der Propaganda, Heidelb. 1869. — Gust. Baur, Die Propaganda der röm. Kirche, Vortrag, Lpz. 1877; Die Propaganda Roms auf deutscher Erde, Barmen 1889. — Ein lehrreiches Einzelbild der römischen Propaganda gewähren die „Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg", Halle 1886 ff. (bisher 13 Hefte). Dazu von kath. Seite: Ant. Theiner, Das Seligkeitsdogma der römisch-kath. Kirche, Breslau 1847 (mit reichem Material).

**) Rundschreiben v. 3. Dez. 1880 („Kath. Missionen" 1881 S. 25 ff.).

genommen. Die Synode zu Ariminum (359), vom Kaiser berufen und von über 400 Bischöfen besucht (gegen c. 300 in Nicäa, c. 200 in Ephesus und 150 in Konst. I) und die Synode zu Seleucia (359) wurden in dieser Weise später ausgeschieden. Ebenso die Ephesinische Räubersynode (449), obwohl sie ordnungsmäßig berufen war. Auch die gegen den Bilderdienst gerichtete konstant. Synode v. J. 754, an welcher nicht weniger als 338 Bischöfe teilnahmen, genügte in formeller Hinsicht allen Anforderungen eines ökumenischen Konzils, dennoch ist sie als solches nicht anerkannt worden. Ferner zählen die Griechen eine ökumenische Synode (Trullanum II, 692), welche die Lateiner verwerfen, und umgekehrt zählen die Lateiner eine (Konstantinopel IV, 869), welchen die Griechen die Anerkennung versagen. Wo liegt hier die Wahrheit? Schwerlich können auch die Konzilien des 4.—9. Jahrhunderts als Repräsentanten der allgemeinen Kirche gelten; das Abendland war nur in verschwindend kleiner Anzahl vertreten — in Konstantinopel 381 gar nicht. Es waren im Grunde Synoden der griechischen Kirche. Umgekehrt sind die abendländischen Konzilien unter päpstlicher Leitung lateinische Synoden, gegen welche sich der Osten gleichgültig verhielt. Dazu kommt noch, daß sie, wie vorzüglich die 4. Lateransynode zeigt, mehr und mehr Repräsentationsversammlungen des Papsttums wurden und ihre Freiheit aufgaben.

Wie hier die päpstliche Gewalt, so hat in der älteren Zeit die kaiserliche Regierung auf den Gang der Konzilien nicht selten einen entscheidenden Einfluß geübt. Es darf nicht verkannt werden, was die älteren ökumenischen Synoden Heilsames für die dogmengeschichtliche Entwicklung gewirkt haben. Aber Irrtumslosigkeit können wir ihnen nicht zuerkennen. Was insbesondere das spätere abendländische Mittelalter anbetrifft, so haben die Reformkonzilien zu Pisa, Konstanz und Basel sich ausdrücklich über das Papsttum gestellt, dagegen hat das Vatikanum das Gegenteil dekretiert und zugleich die Unfehlbarkeit an das Papsttum gebunden.

Keine Kirchengemeinschaft kann in gesunder Form ohne gemeinsame Beratung bestehen; sie kann in die Notwendigkeit kommen, ein Glaubensbekenntnis zu formulieren, wie unsere Reformatoren, aber in keinem Punkte darf sie sich Irrtumslosigkeit zumessen. Wohl leitet der hl. Geist Gottes die Kirche und erweckt ihr Männer, in denen sein Wort und seine Kraft mächtig und lebendig ist, aber auch sie sind nicht vor Irrtum bewahrt. Darum wird ein evangelischer Christ im letzten Grunde immer wieder die hl. Schrift zu befragen haben als den untrüglichen Maßstab christlichen Glaubens und Lebens.

## VIII. Die Hierarchie.

Die Kirche besteht in und durch die hierarchische Ordnung, welche Christus selbst in den Aposteln geschaffen und mit den drei Aufgaben der Lehre, der Sakramentsspendung und der Regierung betraut hat. Im Mittelpunkte dieser Ordnung steht das Priestertum, und dieses wiederum findet seine Krönung in den Bischöfen, den eigentlichen Nachfolgern der Apostel und Trägern des von dem Herrn ihnen verliehenen Geistes sowie der Tradition. Die Hierarchie ist ein heiliger Stand, genau gegliedert (Ordines majores, ordin. minores) an besonderen Merkmalen erkennbar (Kleidung, Consur) und zum Cölibat verpflichtet. Die Weihe, welche diese Würde überträgt, ist ein Sakrament und verleiht einen unvertilgbaren Charakter.

Conc. Trid. XXIII, 4; Cat. Rom. II, 7, 1 ff. Unter Hierarchie ist verstanden „die heilige Ordnung der Gewalten im Reiche Gottes auf Erden, welche an die Mitglieder des durch die Ordination besonders erwählten und befähigten Priestertums so verteilt sind, daß jeder seine ihm angewiesene Sphäre hat und kein Niederer in die des Oberen einzugreifen vermag" (Phillips in Wetzer u. Welte's Kirchenlex. 2. Aufl., V, Sp. 2007).

Die Kirche ist eine Anstalt mit ungleicher Ordnung; die Einen sind zum Lehren, die Andern zum Hören, die Einen zum Befehlen, die Andern zum Gehorchen von vornherein bestimmt. Aliorum est praeesse ac docere, aliorum item parere et subjectos esse (Cat. Rom. I, 10, 20). Darin besteht der Unterschied zwischen Klerus und Laien. Dieser Klerus ist nicht etwa eine kirchliche Institution, sondern von Christus gesetzt, der an ihn die Existenz der Kirche band. Die Einsetzung des „eigentlichen, äußern und sichtbaren Opfers" sowie bestimmte Vollmachten Christi an seine Jünger (Matth. 18, 17-19; Joh. 20, 23; Matth. 16, 19) sind die vollgewichtigen Zeugnisse dafür. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, von welchem das N. T. redet, ist geistlicher Art; aber wie im A. B. Ex. 19, 6 das ganze Volk als ein priesterliches gefaßt wird, doch daneben noch ein besonderes Priestertum bestand, das gilt auch von dem Priestertum des N. T. Von dem sacerdotium interius ist zu unterscheiden das sacerdot. externum. Wer den Unterschied zwischen Klerus und Laien verwischt: nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere (Conc. Trid. XXIII, cap. IV). Überschwengliche Verherrlichung des Priestertums. Cat. Rom. II, 7, 2: nam cum episcopi et sacerdotes tamquam Dei interpretes et internuncii quidam sint, qui ejus nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent et ipsius Dei personam in terris gerunt, perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla major excogitari possit. Quare merito non solum angeli, sed Dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur. „Jeder weiß sich in seinen Hierarchen mit Christus selber vermählt und dadurch auch mit allen seinen Brüdern in Liebe verbunden. Jede egoistische Trennung vom kirchlichen Verbande, jede selbstsüchtige Losreißung von seinem Bischofe und Papste erscheint daher allen auch zugleich als ein feindseliger Abfall von Christus und als eine Lostrennung von seinem Geist und Leben" (J. M. Kaufmann a. a. O., S. 62 f.). In der Hierarchie nehmen die erste Stelle die Bischöfe ein, die von dem hl. Geist gesetzt sind, die Kirche Gottes zu regieren (Akt. 20, 28). Ihnen, als den rechtmäßigen Nachfolgern der Apostel und den Erben ihrer Amtsgnade, steht ausschließlich das Recht der Ordination zu. Die den Kleriker auszeichnende Tonsur wird auf apostolische Tradition zurückgeführt. Petrus selbst hatte sie in Nachahmung der Dornenkrone Christi. So soll sie auch die Kleriker daran erinnern, ut omnibus in rebus Christi domini nostri speciem et figuram gerant (Cat. Rom. II, 7, 14). — Der Cölibat wird für die drei obern Grade gefordert. Eine von höheren Klerikern eingegangene Ehe ist nichtig. „Das Prinzip liegt in der Virginität der Kirche selbst; die jungfräuliche Kirche will auch ein jungfräuliches Priestertum haben. In diesem Prinzip und in ihm allein ist die eigentliche Basis aller Cölibatsgesetze zu suchen" (Phillips in Wetzer u. Welte's K.L.[2] III, Sp. 584).

In der ordnungsmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel und gemeindlicher Organisation ist die Forderung bestimmter Ämter gegeben. In der That finden wir solche Ämter in den apostolischen Gemeinden und zwar im allgemeinen gleichgestaltet in der judenchristlichen und in der heidenchristlichen Kirche. Für ihre Träger wird Achtung und Gehorsam gefordert (1 Kor. 16, 16; 1 Petr. 5, 5; Hebr. 13, 17), aber von ihnen selbst auch der Besitz gewisser Gaben und Eigenschaften verlangt (1 Tim. 3, 1 ff.; Tit. 1, 7 ff.). Durch Handauflegung und mit fürbittendem Gebet werden sie in ihr Amt eingeführt (Akt. 6, 6; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Zwischen ihnen und der Gemeinde besteht indes nur der Unterschied des „allgemeinen Christenberufs und des besondern Amtsberufes". „Die Bedeutung ihres Thuns ruht nicht in der amtlichen Stellung an sich, sondern in dem göttlichen Ursprung und Inhalt des von ihnen verkündigten Wortes" (Luthardt). Jene Beamten sind nur Beauftragte der Gemeinde, da nicht Alle Alles thun können. An die Gemeinden wendet sich die Mehrzahl der neutestamentlichen Sendschreiben, indem sie Leitende und Geleitete zusammenfassen. Die Gemeinde fordert Paulus 1 Kor. 5 auf, den groben Sünder aus ihrer Mitte auszuscheiden und verhandelt in diesem und andern Briefen mit der Gemeinde als solcher. Im alten Bunde stand

zwischen Gott und seinem Volke ein heiliger Priesterstand mit heiligen Funktionen. Christus hat diesen „Zaun" abgebrochen und als der einzige Mittler den Zugang zum Vater aufgethan (Eph. 2, 14 ff.). Er ist der wahre und einzige Hohenpriester des neuen Bundes und hat mit seinem einen Opfer ein für allemal die Versöhnung beschafft (Hebr. 9, 25 ff. 10, 10). Jetzt gibt es nur ein allgemeines Priestertum aller Christen, da alle freien Zugang zum Vater haben und alle die Opfer des Dankes und Lobes vor Gott darbringen (1 Petr. 2, 5. 9; Offenb. 1, 6. 5, 10); in heiligem Wandel bewährt sich dieses Priestertum (Hebr. 13, 15 f.; Röm. 12, 1).

Die römische Kirche gesteht die Existenz dieses allgemeinen Priestertums zu, aber daneben bestehe noch ein engeres Priestertum. In diesem Sinne sei den Aposteln die Gewalt gegeben, zu lehren, die Sakramente zu spenden und die Kirche zu leiten, und diese Gewalt pflanze sich durch die Weihe fort. Allerdings wird die Vollmacht, zu lösen und zu binden Matth. 16, 19 dem Petrus, Matth. 18, 18 dem ganzen Jüngerkreise und Joh. 20, 23 nochmals den Jüngern (mit Ausnahme des abwesenden Thomas) verliehen, und die Apostel nehmen in der Urgemeinde eine hervorragende Stellung ein, aber nirgends ist gesagt, daß jene Vollmachten ausschließlich an sie gebunden seien und nur durch Ordination weiter gegeben werden könnten. Sie sind in den Aposteln der Gemeinde gegeben. Der Apostel Paulus wehrt es den Korinthern gegenüber ausdrücklich ab, Herr über ihren Glauben zu sein (2 Kor. 1, 24) und ausschließlich die richtige Erkenntnis zu haben (1 Kor. 7, 40).*)

Die Einführung in das Amt vollzieht sich ordnungsmäßig durch einen feierlichen Akt, aber „nicht im Sinne einer Fortpflanzung des apostolischen Amtes oder dergleichen, sondern als Erflehung der göttlichen Geistesausrüstung für den besonderen Beruf" (Luthardt). Einen andern Inhalt ergeben die neutestamentlichen Stellen, wo davon gehandelt wird, nicht.**)

Auch darin versagt die Berufung der römischen Dogmatik auf das Neue Testament, daß daselbst bereits der göttlich geordnete Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern gesetzt sei; wohl sei in der apostolischen Zeit „dem Namen nach" Presbyter und Episkopus nicht unterschieden, „aber deswegen nicht auch das Amt beider". Wenn es aber Apostelgesch. 20, 17 heißt, daß der Apostel Paulus die Presbyter (τοὺς πρεσβυτέρους) der Gemeinde zu Ephesus zu sich nach Milet berief und hernach (V. 28) ihnen sagt, daß der heil. Geist sie gesetzt habe zu Bischöfen (ἐπισκόπους), „zu weiden die Gemeinde des Herrn", so können doch, von allem andern abgesehen, damit nur Presbyter gemeint sein, da es nach jener Auffassung in der Einzelgemeinde nur einen Bischof geben kann. Der Bischof wäre also in diesem Falle unberücksichtigt geblieben, ebenso Phil. 1, 1, wo der Apostel sein Schreiben als an die Gemeinde „samt den Bischöfen und Diakonen" (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) gerichtet bezeichnet. Wo bleibt auch hier der Bischof? Die Identität der Namen und des Amtes ergibt sich außerdem aus Tit. 1, 5 u. 7; 1 Tim. 3, 1-7 (ἐπίσκοπος), 8—13 (διάκονος), zurückgreifend 5, 17 ff. (πρεσβύτεροι); 1 Petri 5, 1 f. Nur der Unterschied tritt hervor, daß in judenchristlichen Gemeinden

*) Vgl. Köstlin, Das Wesen der Kirche, S. 53 ff., 101 ff.; Delitzsch, Lehrsystem, S. 1[illegible] ff.

**) Vgl. Kühl, Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, Berlin 1885, S. 42 ff.

ausschließlich die Bezeichnung πρεσβύτεροι gebräuchlich ist, in heidenchristlichen dagegen πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι abwechseln.*) Von einem monarchischen Episkopat findet sich auch in den Pastoralbriefen keine Spur, obwohl die an sich selbstverständliche Thatsache, daß innerhalb des Presbyterkollegiums Einer als der Geschäftsführende hervortritt, hier deutlich wird. Die Berufung auf die „Engel" der sieben Gemeinden der Apokalypse ist ein gewagtes Unternehmen; nicht minder der Versuch, aus der hervorragenden Stellung des Jakobus in Jerusalem einen Schluß auf den monarchischen Episkopat zu machen. Hätte es in apostolischer Zeit einen monarchischen Episkopat als Institution der Apostel gegeben, so müßte er doch irgendwie deutlich zu entdecken sein. Wenn die Bischöfe als Nachfolger der hochangesehenen Apostel anzusehen wären, so ist es undenkbar, daß sie in ihrer apostolischen Würde durchaus nicht hervortraten. Allerdings bahnte sich schon bald nach Beginn des 2. Jahrhunderts ein Umschwung in der Richtung an, daß aus der kollegialischen Verfassung der monarchische Episkopat hervorwuchs. Ignatius von Antiochien bezeugt in seinen Briefen den Beginn dieser Wandelung, so wenig diese auch geschrieben sind, dieselbe herbeizuführen. Das gleichzeitige Schreiben Polykarps an die Philipper dagegen weiß noch nichts von einem monarchischen Episkopat. Ja auch das erste uns erhaltene Schreiben eines römischen Bischofs, der Clemensbrief, kennt keinen monarchischen Episkopat, ebensowenig der Hirt des Hermas. Im Lauf des 2. Jahrhunderts erst entwickelte sich der monarchische Episkopat allmählich zu einer festen Institution, nicht auf Grund einer bestimmten Anordnung, sondern durch Gewohnheit.**)

Der Benediktiner P. Maurus Wolter („Die römischen Katakomben und hre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche", Frankf. 1866) findet n den Katakombendenkmälern den Unterschied zwischen Klerus und Laien „stets scharf markiert". Als wichtigstes Stück wird dann der gute Hirt so erwertet: „Es kann nicht wohl stärker gegen die Lehre von der „Souveränetät er Gemeinde" protestiert werden, als es durch das immer wiederkehrende Bild des guten Hirten mit seinen Schafen geschieht. Die Hirtenpfeife in demlben weist auf den sanften Lehrer, der Stab auf den Regierer, das Milchfäß auf den Priester hin. Ein Schäflein aber schmückt in schlichter eichnung manchen Grabstein, als wollte die gläubige Seele noch im Tode ren treuen Gehorsam bekennen gegen die kirchliche Autorität." Mehr kann an allerdings von einer solchen Darstellung nicht verlangen.

Die Idee des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen hat sich länger hauptet; Reminiscenzen daran dauern in der ganzen alten Kirche fort. Der ste ausgesprochene Zeuge für den Standesunterschied der Geistlichen und ien ist Cyprian von Karthago. Aber vor ihm vertreten nicht nur Justin r Märtyrer, sondern auch Irenäus und Tertullian die von uns als apoolisch anerkannte Auffassung.

In beiden Fällen also, sowohl hinsichtlich des Priestertums, wie des

*) Lechler a. a. O. S. 141 ff.; Kühl S. 25 ff.

**) Vgl. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857; Baur, Über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche, Tüb. 1838; Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altert., deutsch v. Harnack, Gießen 1883; Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1888.

monarchischen Episkopats hat die römische Kirche an eine Entwickelung angeknüpft, die im Widerspruch zu apostolischer Sitte und Lehre steht.

Aus dem Begriff der unsichtbaren Kirche ergab sich für Luther folgerichtig die Verwerfung der römischen Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Als die Heiligen haben die Christen unmittelbar Zugang zu Gott und bedürfen keinerlei Vermittelung durch ein Priestertum.

Das ist auch die Meinung der symbolischen Schriften, obwohl sie diesen Punkt nur flüchtig berühren. In diesem allgemeinen Priestertum ist ein geordnetes Amt nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern wird durch die von Gott der Kirche verliehenen Gnadenmittel unumgänglich gefordert. Ja in diesem Sinne ist das Amt göttlich, ruht auf einem „göttlichen Befehl", nämlich insofern die Verwaltung der Gnadenmittel es erheischt. Doch seine thatsächliche Gestaltung ist Sache der Kirche und menschlichen Rechtes. Zu vgl. Harleß, Kirche u. Amt nach luth. Lehre, Stuttgart 1853; K. Lechler, Die neutestl. Lehre vom heil. Amte, Stuttg. 1857; Dieckhoff, Luthers Lehre von d. kirchl. Gewalt, Berl. 1865; Theod. Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnb. 1862 u. a.

Die römische Kirche legt ihren Klerikern vom Subdiakonus an aufwärts das Gesetz der Ehelosigkeit auf.*) Der Apostel Paulus selbst freilich hat wohl dem, der es zu tragen vermag, und in Rücksicht auf das nahende Weltende, den Rat gegeben, lieber ehelos zu bleiben (1 Kor. 7), aber die Ehe eines Bischofs in heiligem Familienleben ist ihm so wenig als etwas Tadelnswertes und Anormales erschienen, daß er in seinen Mahnungen an Timotheus und Titus sich nur mit der Einschränkung, daß die zweite Ehe vermieden werden solle, damit beschäftigt (1 Tim. 3, 2 ff.; Tit. 1, 6). Er selbst freilich hatte sich für seinen Beruf die Ehelosigkeit erwählt, aber er verwahrt sich nicht nur dagegen, daß daraus ein Gesetz gemacht werde (1 Kor. 7, 35), sondern erklärt es ausdrücklich für eine Sache christlicher Freiheit, zu ehelichen oder nicht zu ehelichen: „haben wir nicht die Freiheit, eine Schwester (d. h. eine Christin) als Weib mit uns zu führen wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas (1 Kor. 9, 5)?" Also die Apostel, das vollkommene Vorbild und die Amtsvorgänger der Bischöfe, die Bischöfe im höchsten Sinne des Wortes und unter ihnen der Apostelfürst hatten Frauen.**) Dieser Thatsache entspricht die hohe sittliche Würdigung der Ehe im Neuen Testament. Sie ruht auf Gottes heiliger Ordnung; sie ist ein Abbild der mystischen Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen (Eph. 5, 32), und der Versuch, die

*) Vgl. die lichtvolle, vom altkatholischen Standpunkte aus geschriebene Darstellung von Fr. v. Schulte, Der Cölibatszwang u. dessen Aufhebung, Bonn 1876; Martensen, Die christl. Ethik, spezieller Teil, Gotha 1878, S. 13 ff.; S. 6 ff.

**) Von gegnerischer Seite erfahren wir, daß mit Ausnahme des Johannes, sämtliche Jünger allerdings verheiratet waren, aber sie haben ihre Weiber nach der Berufung zum Apostelamt verlassen. „Dieses bezeugt der Apostel Petrus selbst, da er zu Jesu spricht: „Herr wir haben Alles verlassen", also auch — — die Weiber." — — — „In ähnlicher Weise verlassen das Weib auch diejenigen, welche aus höheren Rücksichten überhaupt keines nehmen." Die Weiber, welche die Apostel nach 1 Kor. 9, 5 auf ihren Reisen begleiteten, waren nicht Ehefrauen, „vielmehr Diakonissinen, ältere christliche Matronen, welche für die notwendigen Bedürfnisse der hl. Apostel zu sorgen hatten" (C. v. W., Das größte Wunder der Weltgeschichte, mit bischöfl. Genehmigung, Linz 1888, S. 129). Also so herrschaftlich sind die Apostel gereist.

Ehelosigkeit zu einer allgemeinen Sitte zu machen, gilt als teufelisch (1 Tim. 4,1 ff.). Es gibt Fälle — und darauf weist der Herr Matth. 19,12 hin — wo es dem Einzelnen Pflicht werden kann, an sein Leben nicht das Geschick eines Weibes zu binden, aber etwas anderes ist es, einem ganzen Stande dies als Gesetz auferlegen.

Auch Funk in Kraus R.E. Art. „Cölibat" I S. 305: „In den drei ersten Jahrhunderten ist in der Gesamtkirche und in der griechischen Kirche noch länger von einer Verpflichtung der Kleriker zur Ehelosigkeit nicht nur nichts zu finden, sondern im Gegenteil nachzuweisen, daß die Geistlichen wenigstens zum Teil in der Ehe lebten, wenngleich viele auf Grund der christlichen Ideen von dem höhern Wert der Virginität und größern Tauglichkeit der Ehelosigkeit für den Dienst Gottes allmählich auf die Ehe überhaupt verzichteten oder wenigstens nach der Ehe Enthaltsamkeit übten." Der Cölibat sei keine apostolische Anordnung. — Zu diesem sachgemäßen Artikel bemerkt in einem Nachtrage der Herausgeber: „Die Redaktion kann sich den Ausführungen des Herrn Verfassers nicht in allem anschließen und ist der Ansicht, daß die von Bickell beigebrachten Argumente zu Gunsten der apostolischen Einsetzung des Cölibats zum Teil doch eine günstigere Beurteilung verdienen. — Nichts steht der Annahme entgegen, daß das Prinzip bereits von den Aposteln ausgesprochen war, während die praktische Ausgestaltung desselben nur allmählich gelang." Hier hört natürlich jede geschichtliche Beweisführung auf. — Zwei Epitaphien von verheirateten Bischöfen des 4. Jahrhunderts (von denen das eine dem Vater von seinen fünf Söhnen gesetzt ist) bei Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipz. 1882, S. 257.

Schon früh kamen in der Kirche unter der Einwirkung eines unchristlichen Dualismus Gedanken auf, wie damals und schon vorher auch im Heidentume, welche mehr und mehr von dieser neutestamentlichen Anschauung abführten. In enger Verbindung mit der zunehmenden Geringschätzung der Ehe tritt bald die Forderung der Ehelosigkeit für die höheren Geistlichen hervor. Aber die erste ökumenische Synode zu Nicäa wies den Antrag, den Cölibat zum Gesetz zu machen ab, und während die griechische Kirche hernach wenigstens sich damit begnügte, nur für den Bischof Ehelosigkeit zu fordern, hat das Papsttum bis an die Höhe des Mittelalters heran, in rücksichtslosem Kampfe die Priesterehe ganz ausgerottet. Gregor VII. eröffnete in enger Verbindung mit seiner Kirchenpolitik diesen Kampf. Aber in demselben Maß als im Abendlande der Cölibat durchgeführt wurde, wuchs das sittliche Verderben innerhalb der Geistlichkeit. Unzählige sind durch dieses unnatürliche Gesetz der Kirche zu Falle gebracht, dessen Bekämpfung Pius IX. im Syllabus von neuem feierlich verdammte.*)

Die Wurzel des Cölibats ruht, wie gesagt, in einer falschen, außerchristlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Materie; die Ehe gilt als etwas Unreines. Erst später, als die Institution bereits bestand, hat man sie durch eine Reihe von Gründen zu rechtfertigen gesucht.**) Die Verwaltung der Sakramente verlange einen „jungfräulichen" Priesterstand; der ernste Beruf des Priesters gestatte ihm nicht, sich in die Welt zu verstricken; sein Herz werde geteilt, seine Unabhängigkeit gehemmt. Die Idee eines jungfräulichen Priesterstandes fußt auf der Vorstellung der Unreinheit der Ehe, welche doch auch nach römischer Lehre ein Sakrament ist; den übrigen Einwänden gegenüber braucht nur auf die opferwillige Arbeit der evangelischen Geistlichen und auf den Segen des evangelischen Pfarrhauses verwiesen zu

*) Ant. u. Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den kathol. Geistlichen u. ihre Folgen, 2 Bde., Altenb. 1828 [immer noch brauchbar]. H. C. Lea, An hist. sketch of sacerdotal celibacy. 2. edit. Boston 1882.

**) Aufgezählt und ausführlich besprochen bei Schulte a. a. O. S. 28 ff.

werden.*) Der Liebesthätigkeit unserer Kirche hat die römische Kirche nichts Gleiches an die Seite zu setzen. Wohl teilt die Ehe die Gedanken und die Zeit des Mannes, aber sie ist der segensreiche Quell, der immer von neuem seine Arbeit und seinen Mut erfrischt. Wenn der Bischof Martin von Paderborn**) keine Ahnung davon hat, was dies bedeutet, und es lediglich „angenehm und behaglicher" findet, „wenn der Seelsorger einer Gemeinde mit den seelsorgerischen Freuden auch die süßen Familienfreuden verbinden kann", so darf ihm diese Unkenntnis des ethischen Wertes der Ehe nicht allzuhoch angerechnet werden; er hat es nicht besser gelernt, aber wenn er weiterhin sagt: „wir können einmal die christliche Religion nicht anders nehmen als sie ist", so muß er wissen, daß er damit über die Kirche der ersten Jahrhunderte urteilt, daß sie die „christliche Religion" unvollkommen besessen habe. Was endlich jene „Unabhängigkeit" anbetrifft, so ist darunter im letzten Grunde, wie die Geschichte hinlänglich zeigt, die hierarchische Selbstherrlichkeit dem Staate gegenüber verstanden. Darauf verzichtet die evangelische Geistlichkeit; sie sucht nur die Unabhängigkeit christlicher Gesinnung und die Herrschaft christlicher Gedanken im öffentlichen Leben.

## IX. Der Papst.

Wie die Hierarchie Existenzbedingung der Kirche ist, so ist die Hierarchie in Recht und Auktorität an den römischen Oberbischof gebunden. In dem Papste ruht kraft göttlicher Willensordnung die Vollgewalt über die Gesamtkirche. Er ist der oberste Gesetzgeber, Richter und Lehrer. Daraus folgt die Pflicht des Gehorsams gegen ihn sowohl der Einzelnen wie der Korporationen und Synoden. In dem Lehramte liegt eingeschlossen die Prärogative unfehlbarer Lehrentscheidungen d. h. solcher Entscheidungen, welche die untrügliche Wahrheit ihres Inhaltes in sich und durch sich haben, unabhängig von irgend einer Zustimmung der Gesamtkirche.

Cat. Rom. I, 10, 11 f. Dazu Einzelnes im Conc. Trid. an verschiedenen Orten. — Perrone. II, 1 Sect. II c. 4. Das Recht des Papsttums gründet sich auf die dem Petrus verliehene Vollgewalt. Als Nachfolger des Petrus ist der Papst „Stellvertreter Gottes auf Erden" daher Prof. fid. Trid.: Romano Pontifici, beati Petri, apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro. Seine Existenz ist Existenzbedingung der Kirche. „Er ist der Schlußstein, der das ganze Gebäude zusammenhält, der die Kirche zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche, zu der einzigen Genossenschaft, welche jemals mit der Erfüllung der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, die ganze Menschheit zu umfassen, um für jedes Volk Raum zu haben, Ernst gemacht hat" (Döllinger, Kirche u. Kirchen, 2. Ausg., S. 681). Er ist Lehrer und Regierer der Kirche; in ihm liegt die Fülle der Jurisdiktion, und zwar ist ihm diese nicht durch synodalen oder sonst menschlichen Beschluß überwiesen, sondern stammt von Gott selbst (Cat. Rom II, 7, 24). Die der Kirche anhaftende Unfehlbarkeit ruht zwar auch in den Konzilien, kommt aber in noch höherer Weise in den Definitionen des Papstes zum Ausdruck, da die Unfehlbarkeit der Konzilien erst durch ihn als solche festgestellt wird. Conc. Vat. Const. dogm. I c. 4: ... docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusdem Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.

---

*) W. Baur, Das deutsche evangelische Pfarrhaus. Seine Gründung, seine Entfaltung und sein Bestand, 3. Aufl., Bremen 1884. Meuß, Lebensbild des evang. Pfarrhauses vornehmlich in Deutschland, ein Beitrag zur Kulturgesch. und Pastoraltheologie, 2. Aufl., Bielefeld 1884.

**) Martin, Bischöfl. Wort, S. 353.

Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit. — Unter definitio dogmatica ex cathedra ist verstanden „die freie durch keinen Zwang hervorgerufene, auf Grund der kirchlichen, in Schrift und Tradition enthaltenen Glaubenshinterlage gegebene Lehrbestimmung des römischen Papstes in Fragen, die sich auf das Gebiet des katholischen Glaubens und der Sitten beziehen mit der Absicht, die Gesamtheit der Gläubigen zur inneren Zustimmung zu verpflichten (Hettinger, Fund. Theologie, S. 281).

Unleugbar tritt in den Bischöfen auf dem Stuhle Petri der Anspruch auf eine hervorragende, ja die erste Stellung in der Christenheit oder wenigstens das Bewußtsein davon schon frühzeitig hervor. Bereits der Ketzertaufstreit offenbart etwas davon. Doch war dieser Gedanke lange Zeit kein fester Besitz, und noch Gregor der Große konnte ihn als ein „ruchloses Beginnen gegen Gott" und als eine „Blasphemie" bezeichnen. Erst indem Rom am Eingange des Mittelalters als die in den Stürmen der Völkerwanderung ungebrochene Macht und als die Erbin und Trägerin der antiken Kultur sich erwies, scheint es die Idee der geistlichen Weltherrschaft fest an sich genommen zu haben. Der Widerstand, den es fand, wird durch den Kampf des Episkopal- und Kurialsystems bezeichnet. Neben glänzenden Siegen, wie auf dem 4. Laterankonzil (1215) und der Unionssynode zu Florenz (1439), stehen tiefe Niederlagen (die Reformkonzilien), bis das Konzil zu Trient das Episkopalsystem brach. Weder der Gallikanismus noch der Febronianismus und Josephinismus haben ihm wieder aufhelfen können. Das Vatikanum endlich besiegelte das Papalsystem, indem es als das Letzte und Höchste die Unfehlbarkeit hinzufügte. Damit ist das Papsttum auf den Gipfel seiner Macht gestellt. Aus der kollegialischen Verfassung der alten Kirche ist eine absolute Monarchie in schärfster Ausprägung geworden. Das unfehlbare Papsttum ist ein Produkt geschichtlicher Entwickelung, nicht als solches gesetzt von dem Herrn Christus oder in seinem Auftrage von den Aposteln. Letzteres ist aber ein Erfordernis dieser Lehre. Von dem Primat Petri war bereits die Rede. Wie läßt sich die Unfehlbarkeit aus der hl. Schrift und an der Geschichte rechtfertigen?

Die römische Kirche beruft sich, abgesehen von den bereits früher (S. 357 ff.) besprochenen Stellen, hauptsächlich auf Luk. 22, 32, wo Christus zu Petrus spricht: „Ich habe in betreff Deiner gebeten, daß Dein Glaube nicht auslösche, und nachdem Du einst Dich bekehrt hast, stärke Deine Brüder." Dazu bemerkt Hettinger:*) „An Petrus und seine Nachfolger sind die Brüder gewiesen, um von ihm Stärkung des Glaubens zu verlangen. Petrus kann aber nur dann ihren Glauben stärken, wenn dieser in ihm nie wankt, sondern immer in ungetrübter Kraft und Reinheit erhalten wird. Darum sind Petrus und seine Nachfolger als Lehrer des Glaubens der Gesamtkirche unfehlbar."

Das ist in der That die vulgär-römische Auslegung. Doch läßt der Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß Christus seinem Apostel, der am kühnsten seine Nachfolge beteuert, die Hilfe, die er ihm selbst in der schweren Anfechtung der Versuchung durch sein Gebet gewährt, seinerseits auch den Brüdern in der Stunde der Prüfung leiste. Der „Glaube", von dem hier die Rede ist, ist in der That etwas ganz anderes als die Amtsgnade unfehlbarer Lehre. Es ist das Ausharren in der Treue zu dem Herrn. Nirgends

*) Hettinger, Fund. Theol. S. 288.

auch steht hier angedeutet, daß diese dem Petrus zugewiesene Aufgabe, sei
Brüder zu stärken, auf seine angeblichen Amtsnachfolger in Rom übergeh
werde. Dem Felsenmann, auf den Christus seine Kirche bauen will, legt
— beide Vorgänge wollen zusammengefaßt sein — die Verpflichtung auf,
dankbarem Thun gleichsam für das, was er selbst erfahren hat, anderen m
Gebet und Zuspruch zur Seite zu stehen. Richtig bemerkt Köstlin*) in B
ziehung auf die römische Auslegung dieser Stelle: „So sehr kann kirchlic
Tendenz und scholastische Exegese den einfachsten Ausspruch mißhandeln
Noch größere Schwierigkeiten bietet der römischen Lehre indes die Dogme
geschichte, insofern diese Fälle aufweist, wo Inhaber des Stuhls in offenba
Häresie geraten sind.

Um die Wende des 2. und des 3. Jahrhunders war in Rom der M
balismus herrschend; ihm huldigten, obwohl mit einiger Zurückhaltung,
Bischöfe Victor († ca. 198), Zephyrinus († ca. 217), und dessen Nachfolg
Kallistus. Die zur Vermittelung der Gegensätze aufgestellten christologisch
Formeln des Kallistus charakterisiert sein Gegner Hippolyt mit Recht als e
Gemisch aus Gedanken des Sabellius und des Theodotos.**)

Der Bischof Liberius (352—366) hat in den arianischen Kämpfen, na
dem das Exil seine Widerstandskraft gebrochen, durch einen öffentlichen
zwei Unionsformeln anerkannt, die eine fundamentale Abweichung von d
in Nicäa festgesetzten rechtgläubigen Bekenntnisse bedeuteten. Ja er bezeich
die eine derselben, die zweite sirmische Formel, ausdrücklich als „katholisch
Ebenso ließ sich Vigilius (540 bezw. 530—555) für die kaiserliche mon
physitische Kirchenpolitik gewinnen, obwohl mit Pausen des Abfalls, und
klärte in einem an die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Konstan
nopel gerichteten Schreiben sich für den Monophysitismus. Doch der bede
lichste Fall dieser Art ist das Verhalten des Honorius (625—638)
Monotheletenstreite. In zwei Briefen an den Patriarchen von Konstantino
vertrat derselbe die neue Lehre von einem Willen in Christo, die nicht n
den Bestimmungen des Konzils von Chalcedon widersprach, sondern auch h
nach von der 6. ökumenischen Synode zu Konstantinopel feierlich verdam
wurde, bei welcher Gelegenheit auch Honorius als Verfechter dieser Meinu
anathematisiert wurde, ein Urteil, das hernach Papst Leo II. feierlich bestäti
( . . . qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina l
stravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus es
Auch sonst lassen sich in nicht geringer Zahl Widersprüche und do
matische Irrtümer der Päpste nachweisen, und es hat der ganzen Kunst
kurialistischen Apologeten gebraucht, den Schein zu retten, womit freilich
wirkliche Thatbestand sich nicht aus der Welt schaffen läßt.

Diese geschichtlichen Thatsachen sucht man in der Regel entweder dadurch zu beseitig
daß man die betreffenden Zeugnisse für gefälscht erklärt oder einen Unterschied zwischen
vatlicher und öffentlicher Meinung bezw. Äußerung des Papstes setzt. Über Liberius
Möller in PRE.[2] VIII S. 647 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche I S. 460 ff. Daß

---

*) Das Wesen der Kirche S. 62.

**) Vgl. hierüber Zahn, Marcellus von Ancyra S. 214; Harnack, Dogmengesch. 2. A
S. 648 ff. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristentums, Lpz. 1884 S. 623 f. Die
mischen Theologen suchen die Orthodoxie des Kallistus dadurch zu retten, daß sie se
Meinung im Sinne der kirchlichen Christologie umdeuten.

den Bischof durch allerlei Vorspiegelungen zur Unterschrift verleitete, ist in diesem Falle gleichgiltig. Dann hat er sich eben in einem dogmatischen Irrtum befunden, wenn er die firmische Formel v. J. 358 oder v. J. 357 für identisch mit dem Nicänum hielt. Ebenso verschlägt es nichts, ob die drei zum Zwecke der Rückberufung geschriebenen Briefe ächt sind oder nicht, denn der Abfall des Liberius bleibt trotzdem und unabhängig davon bestehen. Die Unechtheit dieser Briefe hat Hefele eifrig verfochten (Konziliengesch. I S. 686); vgl. dagegen Möller u. Langen a. a. O. — Über die Honoriusfrage gibt es eine reiche Literatur (vgl. Hergenröther, Kirchengesch., 3. Aufl., I S. 528 ff.; Jungmann, Dissert. hist. II, 385 ff.; Wetzer u. Weltes KL.[2] Art. „Honorius"). Hefele (Konziliengesch. III S. 291) giebt zu, daß die sechste allgemeine Synode den Papst Honorius wegen Häresie verurteilt habe, und weist die Meinung (Baronius u. a.), daß die Akten gefälscht seien, ab. Doch habe Honorius nicht monotheletisch gedacht, sondern sich nur im Ausdruck vergriffen. „Das Konzil dagegen hat sich einfach an die inkriminierten unglücklichen Ausdrücke gehalten, welche von den Monotheleten mißbraucht wurden, und hat auf diese hin, auf ihren Wortlaut hin, auf das Faktum hin, daß Honorius so geschrieben hatte, seine Sentenz gesprochen." Von der Frage, ob Honorius im Herzen monotheletisch dachte oder nicht, abgesehen, so wird also doch zugegeben, daß ein unfehlbares Konzil einen römischen Bischof als Häretiker verdammte. Ist diese Verdammung irrtümlich, so fällt die Unfehlbarkeit der ökumenischen Synoden dahin. Nun wird freilich behauptet: „Die Erklärung des Konzils, daß Honorius Häretiker sei, und sein in diesem Sinne gefälltes Anathem sind keine giltigen Handlungen eines ökumenischen Konzils, weil die Väter sich hierbei nicht im Einklange, sondern in offenkundiger Differenz mit den Päpsten zur Zeit des Konzils, Agatho und Leo II. sich befanden. Der theologische Satz steht fest, daß eine Versammlung der Bischöfe der Kirche nur insofern ein ökumenisches Konzil ist, als sie mit dem Haupte der Kirche durch die notwendige Unterordnung vereinigt ist" (Grisar in Wetzer u. Welte's KL. a. a. O., S. 255). Allerdings der Papst Agatho konnte sich über die Synode nicht aussprechen; er starb (am 10. Jan. 682), als seine Legaten noch in Konstantinopel weilten. Aber sein Nachfolger Leo II. hat sich beeilt, das Konzil anzuerkennen: er habe nach Prüfung der Akten gefunden, daß diese mit den Glaubenserklärungen seines Vorgängers Agatho und der römischen Synode übereinstimme. Darum bestätige und erkenne er an das sechste allgemeine Konzil ebenso wie die fünf vorausgegangenen (Hefele a. a. O. S. 289). Ja, er bemühte sich eifrigst, die Beschlüsse im ganzen Abendlande zur Anerkennung zu bringen. Der Papst hat demnach den Mangel, den die Infallibilisten an diesem Konzile neuerdings entdeckt haben, nicht empfunden. Es kann auch keine Rede davon sein, daß Leo II. den Honorius verdammte, weil er es vernachlässigte, die neue Häresie zu unterdrücken; die oben angeführten Worte in dem Schreiben Leo's an den Kaiser: subvertere conatus est reden zu deutlich in anderem Sinne. Auch an den spanischen König Ervig schrieb Leo: ... Honorius Romanus, qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consensit (Hefele S. 294); milder und abschwächend das Schreiben an die spanischen Bischöfe: ... qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. Wenn Hefele hinzufügt: „so war es auch in der That", so behaupten wir im Gegenteil auf Grund der Schreiben des Honorius: so war es nicht (vgl. Langen a. a. O. II S. 510 ff.). Wenn die Angelegenheit nur eine Unterlassungssünde gewesen wäre, so bleibt schlechterdings unerklärlich, daß die römischen Päpste lange nachher in ihrem Antrittseide das Anathem über Honorius bekräftigt haben (Liber diurnus form. 84). — Über die Irrlehre des Vigilius vgl. H. Schmidt in PRE.[2] XVI S. 466 ff. Die Aktenstücke bei Mansi IX. Weitere geschichtliche Einzelheiten gegen die Infallibilität bei Janus, Der Papst u. das Konzil, S. 54 ff.; v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe u. s. w., Prag 1871, S. 174 ff.

So seltsam die Behauptung uns dünkt, daß von Petrus an die römischen Bischöfe das Bewußtsein unfehlbarer Lehrentscheidung gehabt haben, sie wird kühnlich ausgesprochen und muß ausgesprochen werden, denn sie ist die Konsequenz des Unfehlbarkeitsdogmas. Doch ergeben sich auch hier Schwierigkeiten. Gelasius I. (Thiel, Epist. Rom. Pont. I p. 349 ff.; 321 f.), Symmachus (p. 702), ja sogar Innocenz III. (Sermo II de consecr. Pontif.) haben mit der Möglichkeit eines dogmatischen Irrtums gerechnet. Auch die Kanonisten haben seit Gratian Jahrhunderte hindurch diese Meinung vertreten (Schulte a. a. O. S. 188 ff.).

Der Gedanke der Unfehlbarkeit des Papstes ist freilich bereits im Mittelalter nachweisbar; Thomas von Aquino führt ihn breit aus, aber mächtiger und allgemeiner stand daneben die Unfehlbarkeit der Konzilien. Indes in

dem Maße als die abendländischen Generalsynoden zu Organen des frei disponierenden Papsttums wurden, wurde dieses letztere dazu gedrängt, auch das bedeutungsvollste Prädikat der Konzilien, die Unfehlbarkeit sich anzueignen. Das ist eine ganze naturgemäße Entwickelung, deren Abschluß in der Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juni 1870 nicht überraschen kann. Das vatikanische Konzil hat das Papsttum aus einer unerträglichen Doppelstellung befreit. Nähere Auskunft darüber, wie die Unfehlbarkeit der Konzilien und des Papstes nunmehr nebeneinander zu denken seien, erhalten wir nicht. Thatsächlich hat die Unfehlbarkeit der Konzilien aufgehört, denn sie tritt nur ein im Zusammenschluß mit dem Papste. Dieser selbst aber ist in seinen unfehlbaren Definitionen nicht an das Konzil gebunden. Auch kann es in der Kirche nur ein Organ der Unfehlbarkeit geben, nicht zwei.

Was in Beziehung auf die Unfehlbarkeit der Konzilien oben gesagt wurde, gilt in noch höherm Maße von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ganz abgesehen ferner davon, daß Konzilien und Päpste in dogmatischen Fragen geirrt haben, bezeichnet es den schärfsten Gegensatz zu dem, was als das Wesen des Christentums und christlicher Offenbarung feststeht, daß ein einzelner Mensch sein Urteil in bestimmten Fällen als das Urteil Gottes ausgibt. Eine solche Unfehlbarkeit ist nirgends von Christus verheißen worden; ebensowenig verraten die Apostel irgendwie den Glauben an ihre eigene Unfehlbarkeit oder verlangen die Anerkennung derselben von den Gemeinden. Sie wissen nur von einer Unfehlbarkeit des göttlichen Geistes 1 Kor. 2,4 vgl. Röm. 1,16; 1 Kor. 1,5 f.).*) Diejenige Seite im Papsttum, welche unsere Reformatoren als Antichristentum bezeichneten, tritt hier in grellster Beleuchtung hervor, und man versteht, daß evangelische Christen die Frage, ob die römisch-katholische Kirche noch als christliche anzusehen sei, verneinen konnten. Das Papsttum hat sich damit auf eine schwindelnde Höhe erhoben, und obwohl die altkatholische Bewegung ihm den erwarteten Abbruch nicht gethan hat, so hat es mit der Unfehlbarkeit doch den Todeskeim in sich gelegt. Daran ändert nichts, daß die Proklamierung der Unfehlbarkeit einen berauschenden Papstenthusiasmus hervorgerufen hat. Das Rühmen, daß in einem armen, schwachen, sterblichen Menschen sich ein „übermenschliches Element" eingesenkt hat, durch welches die „göttlichen Mächte walten" oder daß ohne Papsttum es keine christliche Welt gebe,**) mag darüber hinwegtäuschen; der Gang der Geschichte wird dadurch nicht aufgehalten, sondern im Gegenteil vor Augen stellen, ob um diesen Priester „alle Seelen gravitieren"***) oder eine andere Macht der religiöse Mittelpunkt der Menschheit im Diesseits ist.

*) Vgl. die zutreffenden Ausführungen bei Al. v. Öttingen, Antiultramontana. Kritische Beleuchtung der Unfehlbarkeitsdoktrin, Erl. 1876, S. 73 ff.

**) Hettinger, Pius IX. und die Idee des Papsttums, Würzb. 1877 S. 4, 8: „Ohne Papsttum keine katholische Welt, ohne katholische Welt keine christliche Welt. Blicken Sie rings umher – überall, außer der Kirche, ist das Christentum entweder im Todesschlaf erstarrt oder in Hunderte von Sekten zerrissen. Warum? Weil dort kein Papst mehr ist, der die christliche Religion in ihrem wahren, innersten Wesen schützt." — Diese bei Gelegenheit der Feier des fünfzigjährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. gehaltene Ansprache des Würzburger Theologie-Professors ist lehrreich. Gelegentlich des Jahreswechsels schrieb die römische Unità Cattolica: A Dio ed a Pio Nono, che lo rappresenta sopra la terra, il primo et l' ultimo pensiero dell' anno! (Rivista Crist. 1877, S. 35).

***) Des Houx, Die Gesellschaft des Vatikan, S. 2. Ebendas. S. 3 noch maßlosere Glorifizierungen.

Die volle, ungehinderte Ausübung der päpstlichen Herrschaft erfordert die ie Verfügung über den im Laufe der Jahrhunderte rechtmäßig erworbenen nderbesitz, den Kirchenstaat. Doch ist die Fortdauer des Papsttums nicht etwa diesen Besitz gebunden.

Es wird zugestanden, daß die Herrschaft des Papstes geistlicher Natur doch habe sich unter der Leitung der göttlichen Vorsehung eine weltliche rschaft damit verbunden, die ihre hohen Vorzüge besitze und die geistliche ierung in ihrer Wirkung steigere. Daher kann man sagen, daß der Papst weltliche Herrschaft notwendig brauche. Ja, sie war in der Verheißung geistlichen Herrschaft an Petrus virtuell eingeschlossen. So waren auch Makkabäer Priester und Fürsten zugleich.*) In der römischen Kirche selbst en noch in neuester Zeit die Meinungen über Recht und Wert der welt- n Herrschaft des Papstes geteilt. Die Eroberung Roms durch die ita- ischen Truppen am 20. September 1870 hat die Frage praktisch gelöst. tdem hat der Kirchenstaat aufgehört zu existieren, ohne daß die kühne phezeiung sich erfüllte, es würden zugleich damit Himmel und Erde ver- n.**) Das Oberhaupt der römischen Kirche hat nicht mit größerm Un- t seine weltlichen Territorien verloren als der Großherzog von Toskana. schlimmen Zustände, welche die klerikale Staatsregierung im Kirchenstaate kommen ließ,***) machten zudem gerade hier die Annexion zu einer Wohl- t für die Bevölkerung. Das ideale Motiv, welches gewandte Apologeten die Fortdauer des Kirchenstaats vorgetragen haben und noch vortragen, ob der Papst allein durch ein solches neutrales Gebiet in den Stand ge- werde, zu allen Fürsten ohne Unterschied, auch den mächtigsten seine mme zu erheben und jedem, wie Christus es von ihm fordert, die Wahr- des göttlichen Gesetzes vorzuhalten,†) müßte doch in viel höherm Grade einem an kein weltliches Territorium gebundenen Papste gelten. Daß terhin ein solcher Staat sich besonders eignen sollte, „den Flüchtigen und rfolgten ein Asyl zu gewähren“, ist nicht einzusehen. Ungerecht Verfolgte en gegenwärtig in allen civilisierten Staaten, in denen ein geordnetes ht besteht, jeden Schutz, dessen sie bedürfen. Ja, der römische Papst würde m wagen, in dieser Hinsicht bis zu der Grenze vorzugehen, welche z. B. Schweiz und Nordamerika ziehen. Es ist auch vom römischen Standpunkte ein verwegenes Wort, zu sagen, daß es kein anderes Mittel als die Wieder- stellung des Kirchenstaates gebe, „der Kirche zur Freiheit und zum Siege

*) Vergl. Schema Constit. dogm. de sacra Rom. eccl. c. XII (bei Friedberg, Sammlg. der Aktenstücke zum ersten vatik. Konzil S. 451 f.): — — sancto approbante concilio innovantes hujus apostolicae sedis ac praecedentium conciliorum judicia ac decreta, damnamus atque proscribimus tum eorum haereticam doctrinam qui affirmant repugnare juri divino, ut cum spirituali potestate in Romanis Pontificibus principatus civilis conjungatur, tum perversam eorum sententiam, qui contendunt, ecclesiae non esse, de hujus principatus civilis ad generale christianae reipublicae bonum relatione quidpiam cum auctoritae constituere u. s. w. Dazu Syllab. §. 27, wo die Meinung verworfen wird: sacri ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi (Alloc. Maxima quidem vom 9. Juni 1862).

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen S. IX des Vorworts.

***) Brosch, Geschichte d. Kirchenstaates 2. Bd., Gotha 1882 S. 337 ff. Auch Döllinger a. a. O., S. 569 ff.

†) Vgl. Phillips, Kirchenrecht, Regensb. 1857 Bd. 5, S. 696 ff.

zu verhelfen." *) Die Drohung endlich, daß „mit dem Triregnum des Pa
auch alle Kaiser- und Königskronen zerbrochen werden", ist eine leere Ph
Die monarchische Auktorität ist nicht solidarisch mit dieser oder jener
narchie. Sie kann in einer bestimmten Person verletzt und zerstört wer
aber das Prinzip selbst wird davon nicht berührt. In diesem Falle hat
gerade auf den Trümmern des Kirchenstaats eine Monarchie eingerichtet,
nationaler und kräftiger ist, als je die päpstliche weltliche Monarchie
und über deren Bedeutung man sich doch nur schlecht hinwegtröstet mit
Hoffnung: „Sicher wird der Stuhl Petri das Königreich Italien und
manche andere Reiche überdauern."**)

Der Rückblick auf die schweren Schädigungen, welche der römische St
durch seine weltliche Herrschaft gehabt hat, die ihn fortwährend in Nepotism
Politik und Kriege verwickelte, und die Erwägung, daß nur durch tiefe
schütterungen der westeuropäischen Staaten die Wiederherstellung des Kirch
staates zu erreichen ist, sollten doch zur Vorsicht mahnen.***) Der weltl
Besitz hat der römischen Kirche viel Unheil und keinen Segen eingetrag
Seit dem Verluste des Kirchenstaates ist das Papsttum unzweifelhaft
größerer Macht emporgestiegen, und die Ursache liegt zum Teil in jener Th
sache. Dennoch wird die Kurie nicht müde, alle Mittel zu erschöpfen,
den frühern Zustand wiederherzustellen. Nachdem diplomatische Schritte
den Regierungen keinen Erfolg gehabt, ist die Angelegenheit auf das Pr
gramm der Katholikentage gesetzt. Bischöfliche Adressen beschäftigen sich m
ihr†), und keine Bemühungen werden unterlassen, sie im Bewußtsein der
tholischen Bevölkerung lebendig zu erhalten. Als bei der Jubiläumsfeier
1. Januar 1888 Leo XIII. in päpstlichem Pomp die dichtgefüllte Peterskir
betrat, schallte ihm der tausendstimmige Ruf entgegen: Evviva il Papa-
Es ist eben leichter, sich in überschwenglichem Enthusiasmus dieses Wortes
bemächtigen, als das Unheil, welches darin verborgen liegt, sich klar zu mach
Oder glaubt man wirklich, daß auf friedliche Weise, etwa durch den Urteil
spruch eines europäischen Areopags, die weltliche Herrschaft des römisch
Bischofs wiederhergestellt werden könnte? Die italienische Dynastie, die f
dazu bereit finden würde, würde damit ihr Todesurteil aussprechen.

Der Protestantismus an sich hat kein Interesse daran, ob das Pap
tum über einen weltlichen Staat verfügt oder nicht; er sieht in der weltlich
Herrschaft die natürliche Frucht der hierarchischen Ansprüche auf Staaten u
Völker, die den innersten Kern des Papsttums ausmachen. Solange d
Papsttum als solches besteht, werden auch diese Ansprüche bestehen und f
in Wirklichkeit umzusetzen zu suchen. Insofern ist das Streben nach Wied
gewinnung des Kirchenstaats ein bezeichnendes Symptom.

Vgl. Geffken, die völkerrechtliche Stellung des Papstes, Berl. 1886; H.

---

*) Bonifazius-Broschüren, 8. Heft: „Der Papst als weltlicher Herr" Paderb. 1870, S. 2

**) Döllinger, Kirche u. Kirchen, S. 640.

***) In den „Bonifazius-Broschüren" a. a. O. S. 231 wird ein Wort Friedrich Wilhelms
von Preußen angeführt, das er in Rom gesprochen haben soll: „Um diesen legitim
aller Fürsten und den ältesten aller Throne zu stützen, würde ich den letzten Heller
den letzten Mann meiner Armee opfern." So pflegen Preußens Könige nicht zu spre

†) Allg. Ev.luth. Kirchenztg. 1887, Sp. 1124 ff.

Hasse, Über die Vereinigung der geistl. u. weltl. Obergewalt im röm. Kirchenstaate, Haarlem 1852.

## X. Die Kirche und der Staat.

Da nach der Anschauung des römischen Katholizismus das gesamte Gebiet des Staates und überhaupt der natürlichen Lebensordnungen an sich wertlos, ja profan ist und erst durch seine Unterordnung unter die Kirche einen sittlichen Wert erhält, so hat die Kirche kraft ihrer göttlichen Herkunft und ihrer sittlich-religiösen Aufgabe in der Welt ein Herrschaftsrecht über den Staat, dessen Ausübung ihrem Gutdünken anheimgestellt ist.

Die dualistische Moral der römischen Kirche, welche einen Unterschied niederer und höherer Sittlichkeit setzt, ist die letzte Quelle ihrer Ansprüche auf Weltherrschaft. Denn indem jene Moral das bürgerliche Handeln und den Organismus des bürgerlichen Lebens als das Niedere, Ungöttliche gegenüber dem kirchlichen Thun und der Institution der Kirche beurteilt und im Zusammenhang damit sich als die legitime Führerin aus der profanen Welt zum Himmelreich ausgibt, stellt sie ein Abhängkeitsverhältnis der „Welt" von sich her. Dieses Abhängigkeitsverhältnis umfaßt neben der irdischen Berufsthätigkeit im allgemeinen insbesondere den Staat und besteht nicht etwa in der idealen Form geistiger und geistlicher Führung, sondern in der Gestalt unbeschränkten Eingreifens in das Staatswesen und seinen Gang.

Der Staat ist aus dem Bösen, daher auf die Leitung der Kirche angewiesen. Der Papst hat das Recht, staatliche Gesetze und Ordnungen aus irgend einem Grunde aufzuheben und die Unterthanen vom Gehorsam gegen dieselben zu entbinden. In seiner Hand liegt die freie Verfügung über Kronen und Länder. Ketzerische Fürsten gehen nach Urteil der Kirche ihres Thrones verlustig; ihre Gebiete kann der Papst rechtgläubigen, katholischen Regenten zuweisen. Auch in äußerlichen, bürgerlichen Dingen dem römischen Pontifex zu gehorchen, ist Bedingung der ewigen Seligkeit. Es wird offen ausgesprochen: „Der Papst repräsentiert die höchste Autorität auf Erden; könnte diese fallen, dann müßte jede andere Autorität fallen."*)

Die Belege hat übersichtlich zusammengestellt v. Schulte, Die Macht d. römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen, Prag 1871; dazu Weber, Staat u. Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus, Breslau 1873 (über Liberatore, La Chiesa e lo Stato, Napoli 1871); Friedberg, Die mittelalt. Lehren über d. Verhältnis von Staat u. Kirche in d. Zeitschr. f. K.R. Bd. VIII (1869); Geffken, Staat u. Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt, Berlin 1873; Harleß, Staat u. Kirche, Leipz. 1870; v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft, Halle 1888 (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte n. 23); Julius Stahl, Das Majestätsrecht der Kirche über den Staat im Mittelalter (aus s. Nachlasse mitgeteilt in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1889, S. 344 ff.). Einzelnes: Gregor VII. in Epist. ad Herimannum episc. (Gieseler, Kirchengesch. 4. Aufl. II, 2, S. 5, Anm. 2): Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares scilicet homines, dominari caeca cupiditate et intolerabili praesumtione affectaverunt? — Quis dubitet, sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri? In dem sog. Dictatus Gregorii finden sich die Sätze: Quod illi (scl. Rom. Pontifici) liceat, Imperatores deponere (12) — Quod a fidelitate iniquorum subjectos potest absolvere (27). Am schärfsten die Bulle Unam sanctam (18. Nov. 1302) Bonifacius VIII.: In hac (scl. ecclesia) ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur . . . . Ille sacerdotis, is manu regis et militum, sed ad nutum et

---

*) Hettinger, Pius IX. u. die Idee des Papsttums, S. 9.

patientiam sacerdotis. Oportet autem, gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. . . . . Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis (Gieseler a. a. O. S. 203, Anm. 26). Die Echtheit der Bulle ist mit Unrecht bestritten worden. Richtig ist der Satz, daß „in allen diesen Ansprüchen nichts enthalten war, was der damaligen Zeit neu gewesen wäre" (Küpper in Wetzer u. Weltes K.L. II, S. 1057). — Aus neuerer Zeit sei nur folgendes herausgehoben: Paul III. in der Exkommunikationsbulle gegen Heinrich VIII. (Ejus qui t. IV, 1, S. 125 ff. des Bullar. Rom. Pontif. Romae 1745) bezeichnet sich: super omnes reges universae terrae cunctosque populos obtinentes principatum. Die Unterthanen des Königs werden von ihrem Treueide entbunden (a juramento fidelitatis, jure vasallitico et omni erga regem . . . . subjectione absolvimus ac penitus absolvimus). Diejenigen, welche den Anordnungen des Papstes gegen den König nicht Folge leisten, sollen — ubicumque eos capi contigerit — zu Sklaven gemacht werden. — In gleicher Weise hat Pius V. in der Bulle Regnans in excelsis v. 25. Febr. 1570 sich einen Fürsten über alle Reiche und Völker genannt und in dieser Machtvollkommenheit die Königin Elisabeth von England abgesetzt. — Jener Anspruch findet sich u. a. auch bei Paul IV. (Cum ex apostolatus v. 15. Febr. 1559, Anfang); Leo X. (Bulle Divina dispen. v. 19. Dez. 1516). Weiteres bei Schulte a. a. O. Dazu kommt in neuester Zeit der Syllabus §. 57: — civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare; §. 34: doctrina comparantium Romanum Pontificem Principi libero et agenti in universa ecclesia, doctrina est, quae medio aevo praevaluit („sondern eine solche, welche der Verfassung der Kirche entspricht und daher zu allen Zeiten vorherrschen muß". Interpretation des Jesuiten Schrader); §. 54: reges et principes non solum ab ecclesiae jurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt ecclesiae.

Endlich sei auf die von Weber beleuchtete, in dieser Hinsicht höchst lehrreiche obengenannte Schrift des Jesuiten Liberatore hingewiesen. Der Standpunkt ist derjenige der Bulle Unam sanctam. d. h. der echt römisch-katholische. Bedeutsam ist, daß dieser Standpunkt gerade in der Gegenwart und, wie es scheint, unter Billigung und Zustimmung Pius IX. geltend gemacht worden ist. Denn jenes Buch ist die Zusammenfassung von Aufsätzen, welche der Verf. in der Civiltà cattolica, dem offiziellen Organ der Kurie, veröffentlichte.

Es liegt keine einzige Äußerung des Papsttums vor, wodurch es seinen Anspruch auf Herrschaft über Staaten und Völker aufgegeben oder auch nur modifiziert hätte. Wenn jetzt von diesem Anspruch sparsam Gebrauch gemacht wird, so erklärt sich das aus den augenblicklichen Zeitverhältnissen, die eine gewisse Zurückhaltung auferlegen. Andererseits hat Pius IX. im Syllabus (§ 23) den Satz verworfen, daß die römischen Päpste je die Grenzen ihrer Gewalt überschritten haben. Darin liegt die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Verfahrens mittelalterlicher und späterer Päpste gegen Völker und Fürsten, welche das Wohlwollen des apostolischen Stuhls verloren haben, also eine Anerkennung der Suprematie über die weltliche Gewalt.

Die römische Beurteilung des Staats ist nicht die christliche. Christus selbst zwar hat uns kein Urteil über das Verhältnis der geistlichen zur weltlichen Gewalt hinterlassen, aber nicht nur die Natur des von ihm gewollten Reichs und der von ihm vorgeschauten Kirche, sondern auch sein Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist (Matth. 22, 21), fordern eine Scheidung beider Gebiete, welche jedem derselben seine Selbstständigkeit sichert. Jenes Wort erhält noch seine eigentümliche Beleuchtung dadurch, daß es angesichts der alttestamentlichen Theokratie, in welcher Religiöses und Staatliches sich ineinander flochten, gesprochen wurde. Deutlicher entfaltete sich dieser Gedanke in der klassischen Stelle Röm. 13, 1 ff. Indem der Apostel hier den Staat als eine göttliche Ordnung bezeichnet, stellt er ein für allemal die Grundlage des Verhaltens des Christen zum Staate fest. Da diese von Gott geordnete Obrigkeit vor der Kirche da war, bedarf sie nicht erst der Legitimation durch die Kirche. Sie hat ihre eigene, von dem Gebiet der Kirche genau geschiedene Aufgabe, die Rechtsordnung und die

Rechtspflege innerhalb der Menschheit. Darin ist sie souverän, und der Christ hat ihr, auch wenn sie eine andersgläubige ist, unbedingt Gehorsam zu leisten. Mit derselben Klarheit wie der Apostel Paulus stellt auch Petrus diese Forderung (vgl. 1 Petri 2, 13 ff., wo die Obrigkeit in ihrer Verfassung, Organisation richtig als „menschliche Ordnung" bezeichnet wird). Dieser Gehorsam setzt nur da aus, wo die staatliche Gewalt, ihre Grenzen überschreitend, in das geistliche Gebiet eingreift (Matth. 22, 21 und Apostelgesch. 4, 19; 5, 29, wo Petrus nur in geistlichen Dingen das Recht der Obrigkeit bestreitet). „Über die Seele kann und will Gott niemanden lassen regieren denn sich selbst allein. Es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu kann man niemand zwingen. Darum wo weltlich Gewalt sich vermisset, den Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet die Seelen" (Luther).

Die Reformation hat an diese Gedankenreihe wieder angeknüpft. „Wenn sie überhaupt die erneute Geltendmachung dieses Briefes (an die Römer) ist, so hat speziell auch diese Stelle (Röm. 13, 1 ff.) in derselben und im Zusammenhang der Gedanken Luthers eine erneute Bedeutung gewonnen. Oft genug geht der deutsche Reformator in seiner erneuten Würdigung der Obrigkeit und des staatlichen Gemeinlebens gerade auf diese apostolische Belehrung zurück."*) Die lutherischen Bekenntnisschriften betonen mit Nachdruck den Unterschied und die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt. Geistliche Gewalt soll nicht „in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Oberkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln" (Berufung auf Joh. 18, 36; Luk. 12, 14; Phil. 3, 20; 2 Kor. 10, 4). „Diesergestalt unterscheiden die Unsern beide Regiment und Gewalt-Amt, und heißen sie beide als die höchste Gabe Gottes auf Erden in Ehren halten." (Conf. August. I Art. VII). Ebenso die Apologie (Art. XVI): „Das Evangelium bringet nicht neue Gesetze im Weltregiment, sondern gebeut und will haben, daß wir den Gesetzen sollen gehorsam sein und der Oberkeit, darunter wir wohnen, es sein Heiden oder Christen und daß wir in solchem Gehorsam unsere Liebe zeigen sollen." Soweit die Kirche eine äußere Rechtsordnung ist, hat sie sich den Rechtsordnungen des Staates zu fügen. „Hierin ist der Staat souverän, auch gegenüber der Kirche, und er braucht diese seine Kompetenz nicht von der Genehmigung der Kirche abhängig oder zu einer Sache des Kompromisses oder Konkordats mit der Kirche zu machen."**) Doch gilt dies nur von den Formen dieser Rechtsordnungen, nicht von dem Inhalte derselben. Indem die römische Kirche die Auktorität der Staates von der Auktorität der Kirche abhängig macht, hebt sie die eigentümliche Rechtssphäre desselben auf, er erkennt sie nur als ein von ihr ausgegangenes Lehen an. Dadurch wird der Staat in steter Unruhe, ja Verwirrung gehalten, denn sein Beruf und seine Eigentümlichkeit verwehren ihm, seine Rechtsordnungen und seine Rechtspflege nach den Normen irgend eines kirchlichen Organismus zu gestalten,

*) Luthardt, Römerbrief, Nördlingen 1887, S. 421 (in Strack-Zöckler, Kurzgefaßter Kommentar, Neues Testam. 3. Abt.).

**) Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen, Leipzig 1880, S. 128.

was doch etwas anderes ist als die Herrschaft des christlichen Geistes im öffentlichen Leben. Auch der Führer derjenigen parlamentarischen Partei, welche gegenwärtig den ultramontanen Katholizismus vertritt, hat öffentlich die Bestimmtheit dieser Partei durch die Kirchenlehre anerkannt und als Lebensbedingung ausgesprochen. „Wenn wir hier erscheinen," äußerte Windthorst auf der Katholikenversammlung in Münster i. J. 1885, „zu Ihnen sprechen und die Herren Bischöfe hier sehen, dann vergegenwärtigen wir uns immer die Frage: sind wir auch im vollen und ganzen Einverständnis mit der Lehre der Kirche und mit den Autoritäten? In dem Augenblick, wo wir auch nur eine Linie davon abwichen, wären wir unwiederbringlich verloren und unser Gewissen wäre schwer belastet."*) Ein römisch-katholischer Parlamentarier ist auch in politischen Dingen an die Dogmatik und Ethik seiner Kirche gebunden, nur wird hier manches mit dem Satze tolerari potest zugedeckt, so etwa die Äußerung des ebengenannten Parteiführers, daß ihn der Papst in politischen Dingen nichts angehe. Er geht ihn aber sehr viel an. Sowenig Staat und Kirche sich ausschließen, sowenig können sie gegenseitig die Grundsätze und die Weise ihres Handelns austauschen und sich in irgend ein Verhältnis des Ineinanderseins setzen. Das würde entweder zur Theokratie oder zum kirchlichen Byzantinismus führen. Letztern kann keine Kirche, erstere kein Staat auf die Dauer ertragen. Auch die katholischen Staaten der Gegenwart stehen auf dem in der Reformation ausgesprochenen Prinzip der Selbständigkeit des staatlichen Gebiets gegenüber der geistlichen Gewalt. Die römische Kirche hat die Entfaltung und das siegreiche Vordringen dieses Gedankens auch da nicht hindern können, wo ihr religiöser Einfluß noch in voller Wirkung steht oder stand, ohne freilich ihre Anschauung über das Verhältnis der Staaten zu ihr aufzugeben. Der Anspruch auf Weltherrschaft ist geblieben, und er wird bleiben, solange die römische Kirche als solche bleibt, da er eine wesenhafte Eigenschaft derselben ist.

Eine Anerkennung des modernen Staatsbegriffs würde auch eine Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit bedeuten, zu welcher heute nicht nur protestantische Staaten sich bekennen. Der Syllabus verdammt diese Freiheit, da sie Sittenlosigkeit und die Pest des Indifferentismus erzeuge (§§ 77. 78). Daher hat auch der Westfälische Friede, welcher den Protestanten Religionsfreiheit gewährte, einen Protest der Kurie hervorgerufen. Die Verwerfung der Kultusfreiheit folgt unmittelbar aus der Einheit und Ausschließlichkeit der römischen Kirche. Kein Glied dieser Kirche kann jene Freiheit befürworten, „ohne einen Akt des Abfalls zu begehen." Nur dann darf sie „geduldet" werden, „wenn die große Zahl der Irrenden sie durchaus notwendig und unvermeidlich macht." „Der Verkauf von Giftpflanzen kann nicht wohl erlaubt sein, neben dem von Heilkräutern. Ein Betrugsrecht kann niemand neben dem Vertragsrecht anerkennen."**)

Wenn dieselbe feierliche päpstliche Verkündigung die Versöhnung des Papsttums mit der modernen Civilisation verurteilt (§ 80), so ist darin das Urteil über den modernen Staat und sein Kulturleben deutlich zum Ausdruck

*) Allgem. Ev.luth. Kirchenztg. 1885, Sp. 852.
**) Die kath. Bewegung 1883, S. 520. 519.

gebracht. Es kann in der That keine innere Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit bestehen zwischen dieser Kirche und dem modernen Kulturleben in seiner privaten oder staatlichen Organisation. Eine Versöhnung mit dem römischen Katholizismus wäre nur mit dem Aufgeben der idealen Güter in Staat und Gesellschaft zu erkaufen, welche die größte Periode der deutschen Geschichte, das 16. Jahrhundert, uns erworben hat.

In der Konsequenz dieser Anschauungen liegt die vaterlandslose Gesinnung des internationalen Ultramontanismus, für welchen die historischen Staatenbildungen nur ephemere Erscheinungen sind, an die kein ernsthaftes Interesse sich knüpft, und die nur darnach beurteilt werden, wie weit die Kirche Nutzen davon hat. Aus solcher Stimmung kann die Drohung hervorgehen: „Das sog. deutsche Reich existiert für uns nur als eine vorübergehende Gewitterwolke. Denkt an die wandelnde Gerechtigkeit Gottes, die Internationale, welche Gottes und der Menschen Recht an Euch rächen wird."*) Oder will man diese Stimme gering anschlagen, so hat eines der angesehensten Organe des modernen Katholizismus die nicht minder unerhörte Äußerung gewagt: „Derselbe Glockenschlag, der die Todesstunde des modernen Staates verkündigt, wird zum Festgeläute der Freiheit der katholischen Völker, denn in demselben Augenblick sind die Fesseln gebrochen, die sie bis dahin zu politischer Machtlosigkeit verdammten."**)

Die römische Beurteilung des Staates knüpft an Thomas von Aquino an, obwohl er nicht der Erfinder derselben ist. Ihm gilt der Staat nur als Vorstufe der Kirche. Dem Papste gehorchen alle Fürsten. Es hängt von der Kirche ab, zu entscheiden, ob einem ungläubigen Herrscher zu gehorchen ist oder nicht.***)

Diesem Thatbestande gegenüber klingt es doppelt befremdlich, daß Leo XIII. zu derselben Zeit, wo er den Protestantismus als die Wurzel des Anarchismus und revolutionärer Auflehnung gegen die Staatsordnung bezeichnet, die römische Kirche als Stütze des Thrones preist und in diesem Sinne sie den Fürsten empfiehlt, freilich in der Voraussetzung, daß sie in den vollen Besitz der ihr notwendigen „freien Bewegung" gesetzt werde.†) Diese Hilfe wäre doch nur zu erkaufen durch ein sich Unterordnen des Staates unter die Kirche. Aber auch abgesehen davon, könnte diese Kirche wirklich den Gehorsam der Unterthanen gewährleisten? Sie hat es weder in Frankreich, noch in Spanien, noch in Italien gekonnt. In Italien war sie die erbittertste Feindin des „piemontesischen" Königtums. Dennoch hat dieses gesiegt, und die von ihr mit allen Kräften gestützten Dynastien sind untergegangen. Auch den Kaiser Napoleon III. und die Königin Isabella hat das Wohlwollen und die Parteinahme des Klerus nicht retten können. In allen drei Ländern aber ist der Katholizismus die vorherrschende Konfession. Oder wer möchte behaupten, daß in den protestantischen Staaten — in Preußen, England und sonst —

---

*) Aus dem Münchener „Vaterland" (nach Hase, Polemik, 4. Aufl., S. 589).

**) Historisch-politische Blätter 1872 Bd. LXX H. 4, S. 273. (Der ganze Artikel ist höchst instruktiv).

***) Eucken, Die Philosophie des Thomas v. Aquino, S. 38 ff. Daselbst ist auch auf die Schädigung hingewiesen, welche die mittelalterliche Kirche aus dieser Stellungnahme zum Staate erfuhr.

†) Encyklika v. 28. Dez. 1878, S. 10. 19 u. sonst (Ausg. von Melchers, Köln 1880).

die Unterthanentreue geringer oder weniger dauerhafter sei als in katholischen? Im Gegenteil, es ist selbstverständlich, daß da, wo der Staat als eine göttliche Ordnung eigener Art aufgefaßt und als eine selbständige sittliche Größe neben der Kirche anerkannt wird, sein Ansehen und die Verpflichtung zur Hingabe an ihn besser gewahrt wird als da, wo dieser Organismus als ein unvollkommener, ungöttlicher, aus Sünde stammender vorgestellt wird.

Es sei gestattet, diesen Abschnitt mit den Worten eines feinsinnigen Beurteilers des römischen Katholizismus zu beschließen:

„Wenn infolge der geschichtlichen Entwickelung des staatlichen und kirchlichen Lebens der Streit der entgegengesetzten Mächte längere Zeit in den Hintergrund tritt und die Schärfe des Gegensatzes sich abstumpft durch Akkomodationen und Konzessionen von beiden Seiten, so muß er vermöge der ewigen Antinomie der dualistischen Prinzipien unter günstigen Verhältnissen nur um so heftiger und energischer hervorbrechen. So ist die Kirche, nicht bloß im Verhältnis zur Welt und Sünde, sondern der Natur der Sache nach in dem unüberwundenen Gegensatz zum Staat die streitende. Das Ende des Streites wäre nach den Prinzipien dieser Sonderkirche nur der Monismus der Herrschaft der Hierarchie über die geistig-sittliche Organisation der Menschheit; ein Verhältnis der Kirche zum Staat, wie es nach der fortschreitenden Entwickelung der religiös-sittlichen Idee im Staatsleben immer mehr unmöglich wird."*)

### XI. Die Kirche und die soziale Frage.

In der Unruhe und den Gefahren sozialer und sozialistischer Bewegungen der Gegenwart bietet die römische Kirche diejenigen Mittel, durch welche allein eine wahrhaft befriedigende Lösung zu gewinnen ist. Der Gehorsam unter ihre Ethik, die Eingliederung in die von ihr ins Leben gerufenen Korporationen und Vereinigungen, die volle Freiheit für sie und ihre Bestrebungen sind der allein gegebene Weg.

Die römische Kirche entfaltet augenblicklich eine rührige soziale Thätigkeit. Neben wissenschaftlichen Theorien und Reflexionen steht in ihr die praktische Arbeit, sich mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen.**) Beides geht von der Überzeugung aus, welche in der Encyklika Leos XIII. vom 28. Dezember 1878 mehrfach zum Ausdruck kommt, daß die katholische Kirche der Hafen sei, in welchem die „von furchtbaren Stürmen hin- und hergeworfenen Fürsten und Völker" allein Rettung finden können, und daß die bedrohlichen Erscheinungen des Sozialismus und Anarchismus nie Wirklichkeit geworden wären, „wenn die Lehre der katholischen Kirche und die Auktorität der römischen Päpste bei den Fürsten sowohl als bei den Völkern immer nach Gebühr in Ehren gehalten worden wäre."***) Warum gerade die römische Kirche und nicht eine der anderen christlichen Konfessionen diese Aufgabe zu leisten imstande ist, erklärt der Erzbischof Melchers daraus, daß diese Kirche „immer und überall" diejenigen Wahrheiten festgehalten hat, mit denen die soziali-

*) A. Baier, Symbolik S. 357. Vgl. auch die Broschüre v. W. Eisenhart, Papst u. Kaiser ꝛc., Halle 1890.

**) Vgl. die lehrreiche Schrift von Wermert, Neuere sozialpolit. Anschauungen im Katholizismus innerhalb Deutschlands, Jena 1885.

***) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. über den Sozialismus nebst erläuternden Bemerkungen des Erzbischofs Paulus Melchers, Köln 1880 S. 18.

listischen Irrtümer erfolgreich zu bekämpfen sind.*) In schärfster Form ist in einer volkswirtschaftlichen geschichtlichen Untersuchung die Gegenbehauptung ausgesprochen worden, „daß, wenn Fürsten und Völkern kein anderes Mittel übrig bliebe als ihre Zuflucht zur römischen Kirche, sie sich alsdann einem morschen Wrak anvertrauen würden, mit dem sie rettungslos versinken müßten."**)

Wie faßt die römische Kirche die soziale Frage auf? Und was hat sie bisher zur Lösung derselben geleistet? In der Beantwortung dieser Fragen muß hier begreiflicherweise von den technischen Einzelheiten und dem Detail überhaupt abgesehen werden; es genügt, die Gesamtanschauung und die allgemeine Methode des Katholizismus auf diesem Gebiete festzustellen.

Die zahlreichen verschiedenartigen Vereine, welche die römische Kirche hervorgerufen hat und erhält, haben als gemeinsamen Zug den festen Anschluß an die Kirche.***) Der hl. Joseph ist ihr Schutzpatron. Das Stiftungsfest ist an eine religiöse Feier geschlossen. Geistliche stehen entweder selbst an der Spitze oder haben die geistliche Führung in irgend einer Form. Politik ist ausgeschlossen; sie tritt nur dann auf die Tagesordnung, wenn es gilt, die Interessen der Kirche zu wahren. Das ist um so leichter möglich, da die Vereine eng zusammenhängen. „Gewohnt, derselben Parole zu gehorchen, bilden sie einen geschlossenen Staat im Staate."†) Mit diesen wohlorganisierten Massen wurden die Wahlsiege des Zentrums nicht zum mindesten gewonnen. Die Kirche riß durch diese Vereinsbildung ein gutes Teil des katholischen Volkes an sich. Die soziale Frage gab ihr Gelegenheit, ihre Herrschaft in den breiteren Schichten der katholischen Christenheit zu verstärken oder neu zu begründen. Sie erhob den Anspruch und führte ihn durch, ein „christlich-soziales" Programm aufzustellen. Das hierarchische Herrschaftsprinzip fand ein weites Feld, sich zu entfalten. Die soziale Frage dient also thatsächlich im letzten Grunde nur als Mittel, die Macht der Kirche zu steigern. Daher wird sie dort in stetem Zusammenhang mit der Forderung voller Freiheit für die Kirche gehalten. Daher ferner die Abneigung gegen die Mitarbeit des Staates und die von der Kirche unabhängige Vereinsthätigkeit und soziale Selbsthilfe. „Die christlich-soziale Partei", äußert ein in katholischen Kreisen mit hoher Auktorität umkleideter, deutscher Parlamentarier††), „hat immer mehr und immer intensiver ihre Anstrengungen auf die Erringung und Befestigung der Freiheit der Kirche als das einzig wirksame und ausreichende Mittel zur wirksamen Einschränkung aller sozialistischen Staatsomnipotenz und ihrer Gefahren für die Sozialreform zu richten." Wenn einst der Wunsch

*) Sendschreiben d. hl. Vaters Leo XIII. S. 70 ff.

**) Wermert a. a. O. S. 114.

***) Hitze, Die soziale Frage, Paderb. 1877, S. 203: „In der Kirche allein ist der Mutterboden, auf dem die Assoziation gedeiht; diesen gebe man ihr wieder, wenn man ernstlich Früchte will."

†) Wermert a. a. O. S. 73, 80. Vgl. auch die statistischen Mitteilungen S. 83 ff. Nach einer neuesten Statistik (Allgem. Evang. luth. KZtg. 1889, Sp. 846) bestehen im deutschen Reiche allein 282 katholische Arbeitervereine, und zwar 131 Arbeitervereine mit 34,778 Mitgliedern, 48 Knappenvereine mit 8728 Mitgliedern, 33 Vereine jugendlicher Arbeiter mit 5572 Mitgliedern und 20 Arbeiterinnenvereine mit 3161 Mitgliedern, insgesamt 232 Vereine mit 52,238 Mitgliedern. Von 50 Vereinen lagen neueste Angaben noch nicht vor.

††) Schorlemer-Alst bei Perin, Die Lehren der Nationalökonomie seit einem Jahrh., Freib. 1882, S. VII.

nach einer Verbrüderung der Katholiken in der ganzen Welt Wahrheit werden sollte,*) so versteht sich von selbst, daß diese „internationale Assoziation der Katholiken“ auch die soziale Frage aufnehmen und in ihrer Weise zu lösen versuchen werde. Was die römische Kirche unter Freiheit versteht, zeigt ihre Geschichte in genügender Deutlichkeit. Diese Freiheit besteht in nichts anderem als in der Unterordnung des Staates unter die Kirche. Es ist dasselbe Unvermögen, die sittliche Bedeutung des Staates zu würdigen, das uns hier an einem besonderen Punkte entgegentritt, und dasselbe Streben nach Herrschaft über denselben. Die Erlangung dieser Freiheit zur Durchführung der sozialen Aufgaben ist an die Vernichtung des modernen Staates gebunden. Diese Vernichtung des Staates ist auch ungescheut in Aussicht gestellt und die Revolution als eine „geistige That“ gepriesen worden.**)

Zu demselben Ergebnis muß aber auch das soziale Programm der katholischen Sozialisten führen. Dasselbe sucht nämlich die Lösung der schwebenden wirtschaftlichen Fragen in der Herstellung einer ständischen Organisation der Gesellschaft zur wirksamen Vertretung der Interessen der einzelnen Kreise. Damit ist, wie die moderne Gesellschafsverfassung, so auch die moderne Staatsordnung im Prinzip aufgegeben. Diese „Stände“, welche unter Leitung der Kirche ihre besondern Interessen direkt oder indirekt vertreten und von sich aus die soziale Neuordnung vollziehen, sind nur aus dem Material der zertrümmerten Staats- und Gesellschaftsordnung zu organisieren. Damit erweist sich der hierarchisch-ständische Sozialismus als der grundsätzliche Feind des bestehenden Staates, und in dem Maße, als die massenhafte Vereinsbildung dort vorwärts schreitet, vergrößert sich die Gefahr.***)

In dieser Abneigung und dem Kampfe gegen die bestehende Ordnung begegnet sich der klerikale Sozialismus mit dem demokratischen. Aber es besteht auch eine innere Verwandtschaft, der Haß gegen das Kapital. Das ethische Ideal des römischen Katholizismus ist Armut oder, auf einer niedern Stufe, ausreichender Besitz. Der normale Zustand für den Weltmenschen ist, daß derselbe nicht mehr und nicht weniger besitzt, als er braucht. Aber darüber liegt als das Höhere die Besitzlosigkeit. Dem Besitz klebt in jedem Falle etwas Sündhaftes an.†) Mit dieser Anschauung hängt die andere ächt sozialistische auf das engste zusammen, daß nach dem Gesetze der Natur der Besitz gemeinsam und erst infolge des Sündenfalls Privatbesitz geworden sei. „Durch die Sünde“, urteilt in diesem Sinne ganz korrekt der Bischof Martin von Paderborn,††) „ward das Eigentum ein mehr oder minder egoistisches

*) Aus einer Rede Windthorsts auf dem Katholikentage in Düsseldorf 1883: „Liegen in dieser von Jahr zu Jahr mehr sich verknüpfenden Verbindung mit auswärtigen Katholiken nicht die Keime einer großen internationalen Assoziation der Katholiken zur Behauptung der Rechte und der Freiheiten ihrer Kirche? Und wie wir es möglich gemacht haben, im Laufe der Zeit eine Versammlung aus Deutschland und Österreich zu schaffen, . . . . so, meine ich, müßte sich auch allmählich eine internationale Versammlung der Katholiken in der ganzen Welt herstellen lassen“ (Wermert S. 37).

**) Hitze bei Wermert a. a. O., S. 64 ff.

***) Genaueres über diesen Sozialismus, dessen radikalster Vertreter der Kaplan Hitze ist, bei Wermert a. a. O., S. 17 ff. Doch darf nicht verschwiegen werden, daß diese Anschauungen auch in katholischen Kreisen vereinzelt bedenklich erschienen sind.

†) Uhlhorn, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 2. Aufl., Hann. 1888, S. 19 ff.; dazu Luthardt, Gesch. d. Ethik, Lzg. 1888 a. versch. OO.

††) Handbuch der Moral, 4. Aufl., S. 672.

und erhielt jene Ausschließlichkeit, jene rauhe und spröde Form, die ihm mehr oder weniger auch jetzt noch anklebt. An die Stelle des ursprünglichen Besitzes ist das Privateigentum getreten, und es muß dieses, den Zustand des Falles vorausgesetzt, sogar für notwendig erklärt werden." Das letzte Ziel ist auch im Katholizismus der Kommunismus, von dem sozialistischen Zukunftsstaate nur dadurch unterschieden, daß die Kirche die ordnende und herrschende Macht darin ist. Der Kommunismus des Mönchtums gewährt einige Farben, um sich diesen hierarchischen allgemeinen Kommunismus auszumalen. Es wird auch geradezu neben dieser ständischen Gliederung den Klöstern eine hohe soziale Bedeutung in der Reorganisation der modernen Gesellschaft zuerkannt. Die echt römische Beurteilung des Besitzes verrät sich darin, daß die Mönche als solche gepriesen werden, denen durch das Gelübde der Armut das Geld „wertlos" geworden ist. Die Klosterleute arbeiten nicht um des „schnöden Geldes" willen. „Welch ein Unterschied zwischen der Börse, dem Tempel des Materialismus, und einem Kloster?" Durch ihre Existenz protestieren die Klöster gegen den Materialismus.*) Perin findet sogar in der katholischen Ethik, die am vollkommensten im Mönchtum sich darstellt, die einzige Lösung des Problems der Übervölkerung. Denn indem sie auf der einen Seite die Ehe gestattet, zieht sie ihr auf der andern durch den Cölibat die gehörigen Schranken.**) Während die Orden durch ihr Gebet Gottes Gnade auf das Land herabziehen, „schützen sie den Staat durch ihre Jungfräulichkeit gegen die drohende Gefahr der Übervölkerung."***) Die Charakterisierung der Klöster seitens eines sozialdemokratischen Blattes als „sozialistischer Anstalten" ist als richtig anerkannt worden; sie haben mit dem Satze „Eigentum ist Diebstahl" Ernst gemacht, die Vernichtung der Standesunterschiede ist in ihnen durchgeführt, ihre Verfassung ist kommunistisch. „Wollen die Arbeiter wirklich im kleinen sozialistische Anstalten und Genossenschaften gründen, so bieten die Klöster in der That die schönsten Vorbilder dar."†)

So offenbart sich auch hier die innere Gemeinschaft des katholischen und des demokratischen Sozialismus.

Die Kirche, welche diesen Sozialismus nicht nur nicht abweist, sondern fördert, geht auf gefährlicher Bahn. „Sie flößt den Massen sozialistische Gesinnung ein, sie proklamiert die Volksherrschaft, sie verherrlicht geradezu die Revolution, das alles freilich unter der Kautele christ-katholischer Gesinnung, das alles unter der Voraussetzung, daß sie selbst zuletzt die ganze Bewegung zu beherrschen im stande sein wird. Der Staat wird diskreditiert und die Massen in Fluß gebracht, in der Hoffnung, daß sie dieselben nach ihrem Willen dirigieren kann. Wie, wenn das fehlschlüge? Wie, wenn nun diese Massen, denen man lange genug vorgepredigt hat, daß die heutige Wirtschaftspolitik eine despotische, eine ungerechte ist, ihre Wünsche zuletzt auch realisiert sehen wollen, und sie sind in Wirklichkeit nicht zu realisieren, wie dann? Kann dann nicht auch der Augenblick kommen, in dem das Volk sich

*) Frieblieb, Die soziale Bedeutung der Klöster in der Gegenwart, Würzb. 1877, S. 9 f.

**) Perin, Über den Reichtum in d. christl. Gesellschaft, deutsch, Regensb. 1868, Bd. 2, S. 77. Vgl. auch Reischl, Arbeiterfrage und Sozialismus, Münch. 1871, S. 94.

***) Historisch-polit. Blätter Bd. XXIII, S. 347 ff.

†) Frieblieb a. a. O., S. 97.

um so entschiedener von der Kirche abwendet und die sozialistischen Zukunfts-
pläne, die ihm die Kirche eingeflößt hat, in seiner Weise und nicht in de
Weise der Kirche verwirklicht?"*)

Es darf nicht verkannt werden, daß die Vereinsthätigkeit der römische
Kirche einen großen Segen in sich trägt und vielen Tausenden den geistliche
und materiellen Halt wiedergegeben hat, den sie verloren hatten. Mit de
ihr eigenen Begabung für das Praktische hat diese Kirche hier wirklich Tüch
tiges geleistet. Diese Anerkennung erleidet aber sofort eine Einschränkung b
der Betrachtung der trostlosen sozialen Zustände in den spezifisch katholische
Ländern, in Belgien, Frankreich, Italien. Vergeblich suchen wir hier, wo d
Kirche noch eine ungebrochene Macht ist, nach nennenswerten Erfolgen. Ab
die römische Kirche ist überhaupt unfähig, die große, ernste, inhaltreiche Fra
zu lösen. Sie vermag höchstens mit ihren Mitteln einzelne Mängel d
sozialen Zustände, in denen wir uns befinden, aufzuheben. Ihr uneva
gelisches Lebensideal und ihr hierarchisches Prinzip sind unübersteigliche Hi
dernisse. Ihre falsche Auffassung der Welt wird sie immer dazu führe
diese Lösung in einer Beherrschung der Gesellschaft durch die Kirche zu suche
So wird sie, statt aufzubauen, nur die Revolution fördern, und statt z
heilen, nur größere Wunden schlagen. Die Sozialethik des Thomas vo
Aquino wieder heraufzubeschwören, um die dunkeln Gewalten zu bannen, d
drohend vor uns stehen, ist ein vergebliches Bemühen. „Was will man gege
über allen diesen neu einbrechenden Aufgaben, gegenüber einer welterschütter
den Krise mit Thomas anfangen? Soll er Heilmittel für Schäden enthalte
die einer Wendung anhangen, von der er keine Ahnung haben konnte? Od
wollen wir etwa, um mit ihm auszukommen, das ganze moderne Erwerb
und Verkehrsleben auf den Kopf stellen?"**) Dennoch kommt der römisc
katholische Katholizismus nicht davon los, wenigstens nicht in seinen ethisch
Grundanschauungen. Aber bei Thomas bildet die Sozialpolitik einen Te
der Ethik. In ganz anderer Weise, faßt die evangelische Kirche ihre Aufga
auf diesem Gebiet. Sie hat kein Recht, sich in soziale Theorien einzulasse
„christlich-soziale" Programme zu entwerfen und auf Grund dieser Program
Vereine zu bilden. Sie hat keine andere Vollmacht als das Evangelium z
predigen und die Sakramente zu reichen. Über volkswirtschaftliche Frag
steht ihr kein Urteil zu. Wo sie über diese Linie hinausgeht, verletzt sie d
evangelische Grundprinzip (August. Art. XVI. XXVIII) und betritt den ve
kehrten Weg der römisch-katholischen Sozialpolitik. Die Aufgabe der eva
gelischen Kirche ist hier vielmehr, den lebendigen Geist des Christentums
den Herzen wirksam zu machen, die sittlichen Forderungen des Evangeliu
Arbeitern wie Arbeitgebern eindringlich nahe zu bringen und auf diese We
die sittlich-religiöse Macht des Christentums voll und breit in unser Vo
einzuführen. Das Evangelium enthält keine volkswirtschaftlichen Vorschrifte
wohl aber liegen in ihm diejenigen Kräfte, die allein vermögend sind, d
Berufsarbeit in der Welt mit sittlichem Inhalte zu erfüllen. Die Refo
mation hat der bürgerlichen Berufsarbeit die sittliche Würdigung wiede

*) Uhlhorn a. a. O. S. 24.

**) Eucken, Die Philosophie d. Thomas v. Aquino, S. 48.

gegeben, welche ihr die römische Ethik heute noch vorenthält, und so besteht ein Zusammenhang zwischen dem Werke Luthers und der modernen gesunden Volkswirtschaft. „Nicht nur für Kant und Hegel, auch für Adam Smith und die großen Geister im Gebiete der technischen Erfindungen bildet — so paradox es klingen mag — die notwendige Voraussetzung die deutsche Reformation."*) Durch dieses Thun der Kirche wird ein Größeres gewonnen als durch alle Anstrengungen der Sozialpolitik. Den Sozialpolitikern bleibt es überlassen, über die fachmännischen Fragen Entscheidungen zu treffen, die Kirche hat Recht und Pflicht, „die Unterschiede des äußern Lebens, die unausgleichbar sind, sittlich auszugleichen und die Versöhnung zu bringen, welche die Grundlage eines friedlichen Lebens sind."**) Das ist aber auch Recht und Pflicht des einzelnen Christen. Die Bethätigung der sittlich-religiösen Gesinnung des Christentums in der Berufsarbeit seitens des Einzelnen ist eine wertvolle Mitarbeit an der Lösung der sozialen Frage. Dem evangelischen Christen ist nicht Besitzlosigkeit, sondern der rechte Gebrauch des Besitzes Ideal; in dem Besitze selbst liegt ihm ein ethisches Moment. Daher vermag er am Erwerbsleben der Gesellschaft ohne Gewissensnot teilzunehmen. Indem er ferner dieses Erwerbsleben und insbesondere seinen Beruf mit dem ethischen Inhalte des Christentums erfüllt, erhebt er es auf diejenige Höhe, welche die unumgängliche Voraussetzung eines erfolgreichen Staatssozialismus bildet. Das Schelten der klerikalen Sozialpolitiker soll uns in der ernsten Erfassung und Durchführung dieser Aufgabe nicht aufhalten. Wie bisher, so wird auch in Zukunft die Geschichte den deutlichen Ausweis darüber geben, wo das „volle Christentum" ist, welches allein die Welt retten kann.***)

Zu vgl. Nielsen, Die römisch-katholische Kirche und die soziale Frage (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, S. 602 ff.); Uhlhorn a. a. O.; Luthardt a. a. O.; Guido Wächter, Die soziale Bedeutung d. ev. Kirche in der Gegenwart 2 Bde. Leipz. 1889.

## XII. Die Kirche und die Wissenschaft.

Was das Verhältnis der römischen Kirche zu der weltlichen Kultur anbetrifft, so ist dieselbe nicht nur weit davon entfernt, den Fortschritt der Wissenchfaten und der allgemeinen Geistesbildung zu hindern, sondern sie gibt der Entwicklung derselben erst die richtige Direktive. Der Schmuck der Wissenschaft hat die Kirche stets geziert, und sie ist auch heute noch eine Freundin und Förderin derselben. Weil sie die Wahrheit hat, so kann zwischen der echten Wissenschaft und ihr kein Widerspruch entstehen; ist ein solcher dennoch vorhanden, so bewegt sich die Wissenschaft im Irrtum und ist verpflichtet, nach dem Maßstabe der kirchlichen Wahrheit sich zu korrigieren. Das gilt nicht minder von der Philosophie, der Naturwissenschaft, der Rechtsgelehrsamkeit wie von der Theologie. Alle diese Disziplinen haben ihr letztes Ziel in der Übereinstimmung mit den Lehrsätzen und

---

*) Schmoller, Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode (Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissensch. 1860 S. 715 f.).

**) Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums, 4. Aufl., Leipzig 1889 S. 184. Zu vgl. überhaupt der ganze 9. Vortrag „Die Kultur und das Christentum" S. 172 ff.

***) Hitze, Die soziale Frage, S. 302: „Das protestantische Prinzip . . . hat sich ausgelebt. Seine konsequente letzte Entwickelung endete im Nihilismus; Rationalismus, Pantheismus, Materialismus, und im politischen, sozialen Gebiete Liberalismus, Sozialismus sind die Durchgangspunkte dieser Entwickelung."

den Anschauungen der Kirche. Darauf gründet sich das Recht des römischen Stuhls, Schriften, die jene Übereinstimmung nicht aufweisen oder sonst die katholische Wahrheit verletzen oder nicht gehörig beachten, öffentlich den Gläubigen als gefährlich zu verbieten (Index librorum prohibitorum).

Über das Verhältnis der Philosophie d. h. der allgemeinen Wissenschaft zur Theologie finden sich bei den Scholastikern zahlreiche Äußerungen und Untersuchungen, die sich mit wenigen Ausnahmen mit der Anschauung des modernen Katholicismus decken. Denn auf dieser Voraussetzung ruht die von Pius IX. und Leo XIII. (Schreiben an den Kardinal Lucca vom 15. Oktober 1879) vollzogene Repristination der Theologie und der Philosophie des hl. Thomas. Wenn die Neuscholastiker diesen Schritt mit lautem Beifall begrüßt haben, und in der Gegenwart eine reiche Thomasliteratur erwachsen ist, deren Ende sich noch nicht absehen läßt, so stellt sich der römische Wissenschaftsbetrieb damit selbst das Zeugnis aus, daß sein wissenschaftliches Ideal im Mittelalter liegt. Dahin drängte bereits Pius IX., durch seine bekannte Abneigung gegen die deutsche Wissenschaft noch besonders angetrieben, mit aller Macht. Das ist gemeint, wenn das Christlichmachen von Kunst, Wissenschaft, Literatur und Schule mit Emphase gefordert wird.*) Diese Doktrin hat sich der entlegensten Gebiete zu bemächtigen verstanden. Sie wird annehmbar gemacht durch die Erwägung: „Die Kirche thut hier nichts anderes, als etwa der Mathematiker thut, der bei einer sehr schwierigen, weitläufigen und verwickelten Rechnung dem Zögling das Resultat schon im voraus angibt. Dadurch werden dessen mathematische Operationen nicht überflüssig gemacht, auch wird seine Freiheit nicht beeinträchtigt, und es ist denkbar, daß der Schüler auf einem ganz andern Wege zu dem Resultate gelangt.“**) Was dies bedeutet, hat Nippold***) in einer übersichtlichen Zusammenstellung gezeigt. Es ergibt sich daraus, daß nicht nur die Theologie, sondern auch die Geschichtsschreibung, die Philosophie, die Naturforschung, die Rechtswissenschaft, die Pädagogik in den Kreis der kirchlichen Anschauung gezogen und in die Beurteilung derselben gestellt werden. Und diese Katholisierung der Wissenschaft ist augenblicklich in so rapidem Fortschreiten begriffen, daß über die planvolle Absicht kein Zweifel aufkommen kann.

Was im Jahre 1869 Döllinger warnend voraussagte,†) daß in Zukunft „nur noch Jesuiten oder deren Zöglinge sich berufen oder befähigt fühlen dürften, richtige Welt- und Kirchengeschichte, Staatsrecht, Politik, Kirchenrecht u. s. w. ohne häretischen Beigeschmack zu schreiben“ — ist leider volle Wahrheit geworden. Daher finden wir neben dem Urteile, daß die modernen Universitäten „dürre und stinkende Gebeine“ sind, die Erwartung ausgesprochen

---

*) Syll. §. 8, 10, 11, 12, 14; dazu Conc. Vatic. de fide c. 4). besonders bezeichnend in einem Schreiben v. 11. Dez. 1862 an den Erzbischof von München: nunquam non solum philosopho, sed etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis quae divina revelatio et ecclesia docet, aut judicium non suscipere, quod ecclesiae autoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. Dazu Allg. Ev. luth. KZtg. 1885, Sp. 854.

**) Hettinger II, S. 457.

***) Nippold, Katholisch oder jesuitisch? Drei zeitgeschichtl. Untersuchungen, Lpz. 1888. Vgl. auch Allgem. Ev. luth. KZtg. 1889 n. 18: „Das konfessionelle Element in der Kunstforschung.“

†) Janus, S. 17 f.

daß diese Gebeine wieder zum Leben erweckt werden können, „wenn sie auf Gottes Wort hören d. h. das göttliche Gesetz annehmen, welches ihnen von dem unfehlbaren und höchsten Lehrer, dem Papste verkündigt wird.“*) Ein eutscher Katholik, der inzwischen den bischöflichen Stuhl von Mainz bestiegen it, sprach den eine furchtbare Anklage einschließenden Satz aus: „Mit der iterne in der Hand finde ich keine zwei Dutzend christliche Universitätslehrer.“**) : mag Recht haben, wenn er dabei das römisch-katholische Glaubensbekenntnis ; Maßstab nimmt. Dennoch liegt in diesem Urteil über einen ganzen Stand, n unsere Nation einen Teil ihrer idealsten Güter verdankt, und nicht etwa ß außerchristliche Güter, eine Anmaßung, die mit derselben Rücksichts-igkeit zurückgewiesen zu werden verdient, als sie sich geltend macht. Mag h an unsern Universitäten manches gelehrt werden, was den christlichen auben verletzt und erschüttert, sie sind doch die Bildungsstätten, auf die h ein deutscher Christ stolz zu sein gerechte Ursache hat. Die Wissenschaft n nur in der Luft der Freiheit gedeihen, die Freiheit aber bringt es mit , daß die Geister die Schranken hier und da überschreiten. Die rechte ssenschaft ist Selbstbescheidung und Selbstbeherrschung; sie ist auch etwas jisches. Darauf kommt es an, daß die rechte Wissenschaft gepflegt und ge-dert werde, nicht daß die wissenschaftliche Forschung unter die Polizeiauf-t der Kirche gestellt werde. Das Christentum hat keine Veranlassung, die ssenschaft zu fürchten. Hätte es diese Veranlassung, so wäre es nicht ligion. Die Durchführung der päpstlichen Doctrin würde die Vernichtung serer Universitäten und wissenschaftlichen Anstalten, ja unserer ganzen Wissen-ıft zur Folge haben. Denn Prinzip und Methode wissenschaftlicher For-ıng müßten andere werden. Der päpstliche Stuhl würde der heilige akelsitz wie des Glaubens so auch der Wissenschaft werden. Eine Vorstellung, : dieser Betrieb der Wissenschaft einzurichten sei, könnte neben der ultra-ntanen Literatur der Gegenwart die lange Reihe von literarischen Fäl-ıngen zu Nutz und Frommen der römischen Kirche und des Papsttums en.***)

Allerdings wie die Kirche im Mittelalter Trägerin der Kultur über-ıpt war, so hat auch die Wissenschaft in ihr Pflege und Förderung ge-ıden. Daß die Scholastik auch für das weltliche Wissen Bedeutung gehabt :, darüber herrscht unter Verständigen kein Zweifel. Ebenso zweifellos aber daß erst die Renaissance und die Reformation der Wissenschaft diejenige eiheit gewonnen haben, in der sie allein wahrhaft gedeihen kann. Die issenschaft im Zeitalter der Renaissance ist eine andere als die mittelalter-he, sie hat andere Ziele, befolgt eine andere Methode. Die Thatsache, daß Italien und sonst die Männer der neuen Zeit im Allgemeinen zu der ierarchie und der Kurie nahe Beziehungen unterhielten, hebt die andere nicht

*) Civiltà catt. 1868 S. 265 ff.

**) Allg. Ev. luth. KZtg 1885, Sp. 854. Dazu Historisch-pol. Blätter Bd. 82 (1878), S. 24: „Sind unsere modernen Universitäten seit Einführung der sogenannten Lehrfreiheit im tiefsten Grunde betrachtet etwas Anderes als die im „Namen der freien Wissenschaft“ und unter ihrem schützenden Aushängeschild etablierte hohe Schule für den Antichristianismus, Rationalismus und „wissenschaftlichen“ Materialismus?“ Die Belege ließen sich leicht vermehren.

***) Janus S. 100 ff.; 283 ff.

auf, daß die Renaissance in ihrem Wesen und in ihrer thatsächlichen Erscheinung sowohl auf dem Gebiete der Kunst wie der Wissenschaft einen Bruch mit der mittelalterlichen und kirchlichen Überlieferung bezeichnet. Der kirchlichen Auktorität stellte sich auch in der wissenschaftlichen Forschung der Individualismus und der Independentismus des neuen Jahrhunderts gegenüber.*) Die Reformation fand diese Sachlage vor, erkannte sie an und verschaffte ihr die ausreichende prinzipielle Begründung. Denn die evangelische Wertung der „Welt", wodurch dieser ihre Eigentümlichkeit wie ihre Selbständigkeit wiedergegeben wurde, erstreckte ihre Wirkung folgerichtig auch auf das weltliche Wissen. Es gewann in der Schätzung eine gänzlich andere Beurteilung und Bedeutung. Wenn ein geistvoller Philosoph der Gegenwart**) urteilt: „In der Spanne eines halben Jahrhunderts ist das menschliche Bewußtsein in allen seinen Hauptformen umgestaltet und verändert", so gilt das von der wissenschaftlichen Anschauung nicht minder wie von der religiösen. Die Freiheit, welche die mittelalterliche Kirche den Wissenschaften gewährte, hatte stets als Voraussetzung die Übereinstimmung mit dem Dogma oder wenigstens die Respektierung desselben. Die Erkenntnis, daß die Wissenschaft als solche keine andere Auktorität als die in ihr liegenden Gesetze anerkennen darf, wenn sie das sein will, was sie sein soll, lag dem Mittelalter fern und liegt auch heute noch dem römischen Katholizismus fern und muß ihm seiner ganzen Art nach fern liegen. Er weiß von keinem von der kirchlichen Auktorität völlig unabhängigen Gebiete der Wissenschaft, wie er von keiner Unabhängigkeit des Staates weiß. Indem dieses Prinzip zerbrochen wurde, gewann die wissenschaftliche Forschung erst festen Boden. Zwar tritt sie nicht überall gleich mit bahnbrechenden Leistungen hervor, aber sie war sich selbst zurückgegeben und hatte das Recht unabhängiger Existenz erlangt. So kann man mit Recht sagen, daß die moderne d. h. die in Freiheit von den außer ihr liegenden Ordnungen und nach Maßgabe allein der in ihr liegenden Normen forschende Wissenschaft der Neuzeit eine Frucht des Protestantismus ist.

Auf einzelnen Gebieten tritt diese Neuschöpfung der Wissenschaft glänzend hervor.

Erst jetzt gewann in der christlichen Welt die Philosophie die Freiheit die ihr Gedeihen erfordert. „Der Ursprung der neuern Philosophie ist durch eine epochemachende That bedingt, welche die Grundlage der mittelalterlichen Bildung erschüttert, die Schranken derselben aufhebt und durch die Vereinigung aller zum Durchbruch erforderlichen Kräfte die gesamte menschliche Weltanschauung dergestalt umbildet, daß die Fundamente für ein neues Zeitalter der Kultur befestigt sind."***) Diese epochemachende That ist die Reformation. Die Geschichtsschreibung wandte den bis dahin einseitig auf das Kirchliche gerichteten Blick der allgemeinen Geschichte zu; zwar schon die Renaissance hat diesen Fortschritt angebahnt und ließ eine ganz neue Geschichtsliteratur erstehen; aber erst das Reformationsjahrhundert gab der Geschichtsbetrachtung die rechten Maßstäbe. Das gilt vor allem von der deutschen Geschichtschrei-

*) J. Burckhardt, Kultur der Renaissance, 3. Aufl., Leipz. 1877, 2. Bd. S. 159 ff.
**) Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philosophie, 3. Aufl., München 1878, I, S. 109.
***) Kuno Fischer, a. a. O.

bung. „Die Reformationszeit bildet eine große und glänzende Epoche in der Geschichte der deutschen Historiographie, deren Bedeutung nicht unter der Thatsache leidet, daß man niemals vergessen kann, welch ein bahnbrechender nteil der vorausgegangenen humanistischen Bewegung an diesem Ergebnisse kommt."*) Dieselbe oder ähnliche Beobachtungen lassen sich auf dem Gebiete r Rechtswissenschaft, der Medizin und der Naturwissenschaften machen.

Am bedeutungsvollsten kündigt sich die neue Zeit in der theologischen rschung an. Was wir wissenschaftliche Theologie nennen, datiert vom . Jahrhundert her. Die Ergebnisse der protestantischen kirchengeschichtlichen beiten lassen sich überall in der katholischen Theologie der Gegenwart wieder- den. Auch wo ein direkter Einfluß nicht stattgefunden hat, verdankt die nische Theologie der protestantischen Anregung. Das gilt z. B. von der istlichen Archäologie. „Erst die Reformation gab den Anstoß zur wissen- aftlichen Erforschung des christlichen Altertums."**) Hinsichtlich der Gegen- rt darf unbedenklich behauptet werden, daß die hervorragendsten Vertreter Wissenschaft mit wenigen Ausnahmen entweder dem Protestantismus an- ören oder die von diesem proklamierte Freiheit des wissenschaftlichen For- ns für ihr Arbeiten in Anspruch nehmen, eine Freiheit, welche durch das nische Wissenschaftsprinzip ausgeschlossen ist.

Das Verhalten der römischen Kirche zur Wissenschaft tritt nirgends so tlich und bezeichnend hervor als in der Geschichte der Bücherzensuren. : Indices librorum prohibitorum der Kurie sind in dieser Beziehung klas- he Zeugnisse.***) Ihre Existenz ruht auf dem Anspruch der Kirche, Hüterin Richterin der Wahrheit ganz allgemein zu sein. Wenn in diesem Sinne Aussprüche der Indexkongregation gepriesen worden sind als „Aussprüche s wissenschaftlichen Areopags", in welchem die „unfehlbare Wahrheit" hei- ch ist,†) so tritt einem solchen Urteil allerdings hindernd entgegen, daß in dem Index zahlreiche Fehler, Lücken, Inkonsequenzen nachweisen lassen, auch echt römisch-katholische Theologen anerkannt haben. Sogar die istorisch-politischen Blätter" äußern einmal (1861 Bd. 47, S. 989) über die tglieder der Indexkongregation: „Die Urteiler selbst sind der geistigen Be- zung Deutschlands und der deutschen Sprache fremd; sie gehören der alten, sich abgeschlossenen Schule der Thomisten an und sollen nun auf geheime zeigen hin, voreingenommen durch dieselben, wie es nicht anders sein kann, ne den Beklagten selbst zu hören — aus Übersetzungen über philosophische hriften urteilen, deren Sinn man in der deutschen Heimat selbst oft nur ühsam enträtselt."

Die Mehrzahl der historischen und juristischen Werke im Index ist

---

*) F. X. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus, München 1885, S. 178.

**) F. X. Kraus (Prof. der kathol. Theologie in Freiburg), Über Begriff, Umfang, Geschichte d. christl. Archäologie, Freib. 1879, S. 13.

***) Vgl. über die Geschichte und das Wesen des Index das vorzügliche Werk von Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte, Bonn 1883 ff. 2 Bde. Dazu der Vortrag (Döllinger's): Die röm. Indexkongregation und ihr Wirken. Historisch-kritische Betrachtungen zur Aufklärung des gebildeten Publikums, München 1863.

†) Der Mainzer „Katholik" 1861 II, S. 710; 1868 I, S. 758.

darum verworfen worden, weil ihre Verfasser über das Verhältnis der Kirche zum Staat „irrtümlich“ lehrten oder über Fehler und schlimme Thaten der Päpste offen berichteten oder für die Häretiker Partei nahmen. Solche Beobachtungen haben neben Dante Alighieri (de monarchia), Hugo Grotius (De jure belli ac pacis), Roscoe (The life and the pontificat of Leo X), Beugnot (Histoire de la destruction du paganisme en Occident) u. a. auch das Meisterwerk Ranke's: „Geschichte der römischen Päpste seit der Reformation“ und mehrere Schriften von Ferdinand Gregorovius auf den Index gebracht. Unter den verworfenen Büchern philosophischen Inhaltes finden sich z. B. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß; Dittes, Lehrbuch der Philosophie; Vacherot, Histoire de l'école d'Aléxandrie und Einzelnes von Victor Cousin und Auguste Comte. Demselben Verdammungsurteil sind die auf die Inquisition bezüglichen Schriften verfallen, welche dieselbe nicht richtig zu würdigen verstanden. Aber auch kunstgeschichtliche Untersuchungen und Darstellungen weist der Index auf; ebenso hat er seinen Richterspruch auf das unübersehbare Gebiet der belletristischen Literatur ausgedehnt. Von dem mit dieser Institution verbundenen häßlichen Denunziantentum, ihrem wissenschaftlichen Unvermögen, ihren unwürdigen Zumutungen an die Verfasser zur Erreichung des laudabiliter se subjecit ist hier nicht zu reden; sie kommt in diesem Zusammenhange nur in Betracht als ein authentisches Zeugnis dafür, daß die römische Kirche eine Wissenschaft nur innerhalb der Grenzen anerkennt, welche das Dogma zieht. Daher der starke innere Zug zur Scholastik des h. Thomas, die allerdings auf derselben Voraussetzung ruht. Aber wie sehr [illegible] man sich bemühen wird, diese Wissenschaft in dem Gefüge des gegenwärt[illegible] Forschens und Wissens unterzubringen, das Beginnen ist von vornherein [illegible]sichtslos. „Die gewaltigen Wandelungen in Erkennen, Natur und Gei[illegible] leben können wir weder ungeschehen machen noch prinzipieller Deutung [illegible] bleiben. Wir können in eine naivere Form des Geisteslebens ebenso[illegible] zurückkehren, wie wir frühere Lebensperioden anders als in der Erinner[illegible] wieder aufnehmen können.“*)

Wie tief diese Anschauung in die theologischen Kreise jener Kirche [illegible] gedrungen ist und wie sehr infolge davon die Unbefangenheit und Gerech[illegible]keit des Urteils einer rücksichtslosen Verketzerung oder böswilligen Denunzia[illegible] gewichen ist, zeigen mehrere Vorgänge jüngster Zeit. Als der Katholi[illegible] Lehner in einer schätzbaren Schrift über die Marienverehrung in den er[illegible] Jahrhunderten (1. Aufl. Stuttg. 1881; 2. Aufl. 1886) es unternahm, die [illegible]stellung der ältern Zeit über Maria aus den Evangelien zu konstruieren [illegible] den Ursprung der Mariendarstellungen in der religiösen Phantasie su[illegible] wurde er energisch zurückgewiesen und ihm bedeutet, daß allerdings in [illegible] Erforschung der altchristlichen Altertümer die wissenschaftliche Methode an[illegible]wenden sei, doch müsse mit Entschiedenheit gefordert werden, „daß die Re[illegible]tate dieser Untersuchung nicht so dargestellt werden, als ständen sie nicht [illegible] der vollsten Harmonie mit dem, was vom dogmatischen Standpunkte aus [illegible]

*) Eucken, Die Philosophie von Thomas v. Aquino S. 54. — Vgl. auch Frohschammer, Die Phil d. Thomas v. Aquino oder die erneute Scholastik (im Pädagogium IX, S. 491 ff.); Bendixen, Das gegenwärt. Interesse an Thomas v. Aquino (Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880, S. 530 ff.).

hrt wird".*) Bekannter ist, was der Professor der Kirchengeschichte an der tholisch-theologischen Fakultät in Freiburg, F. X. Kraus, der als korrekter äubiger Katholik gilt, über sich ergehen lassen mußte, als er in seinem ehrbuch der Kirchengeschichte" den Rahmen der ultramontanen Geschichts-ffassung hier und dort zu durchbrechen wagte. Die Angelegenheit wurde das päpstliche Forum gebracht und der Verfasser gezwungen, die gegebenen zernisse zu entfernen. Dennoch hat die neueste purgierte dritte Auflage 87) den Argwohn und den Tadel der unversöhnlichen Gegnerschaft nicht itigen können.**)

Nicht minder charakteristisch ist der jüngste Verstoß gegen den protestan-hen Betrieb der christlichen Archäologie, insbesondere der Katakomben-chung, da hier die altchristlichen Bildwerke in die Gefahr gesetzt werden, t das zu sein, was sie nach der traditionellen Auffassung sein sollen, nämlich ugnisse für die Wahrheit der Papstkirche.***) Man will nicht wissen oder ß nicht, daß geschichtliche Denkmäler geschichtlich aufgefaßt und geschichtlich andelt sein wollen.

Vgl. Fey, Vatikanische Wissenschaft, Barm. 1889; Nippold, Infalli-smus u. Geschichtsforschung (in d. Jahrbb. f. prot. Theol. 1888 S. 29 ff.); rselbe, Welche Wege führen nach Rom? Heidelberg 1869 a. v. OO.

## XIV. Die Schule.

Die römische Kirche beansprucht ein historisches und ein göttliches Recht auf Schule. Die christliche Schule ist durch sie in das Leben gerufen, und zwar hrem ganzen Umfange, von der Volksschule an bis zu den Universitäten. Die e Verbindung der Schule mit der Kirche ist die Lebensbedingung jener. Der inige Anspruch des Staates auf die Schule ist verwerflich und damit auch neuere Gesetzgebung, welche diesen Anspruch legalisierte.

Die großen Verdienste der mittelalterlichen Kirche um das Schulwesen unbestreitbar. Auch wo die staatliche Regierung, wie unter Karl d. Gr., Jugendbildung förderte, war sie auf die kirchlichen Organe angewiesen. Klosterschulen, sowie die Dom-, Kathedral- und Parochialschulen waren liche Anstalten und zielten hauptsächlich auf Ausbildung von Klerikern Erst um die Mitte des Mittelalters kommen Stadtschulen auf, welche größerem oder geringerem Erfolge das bürgerliche Element zur Geltung bringen suchten und den Realien einen breitern Raum gewährten. Indes im 14. Jahrhundert gelang es, dem Schulwesen eine entschiedenere Rich-g auf das Bürgerliche zu geben. Die Kirche hatte eine gewisse Abneigung egen. Die Idee einer Volksschule ist wohl geahnt worden, ja es ist auch inzelt der Versuch gemacht, eine solche herzustellen, aber thatsächlich ent-rte das Mittelalter, von einzelnen wenigen Ausnahmen abgesehen, dieses

---

*) Liell, Die Darstellungen der allersel. Jungfrau u. Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkm. der Katakomben, Freib. 1887, S. 14, Anm. 1. Die ganze Polemik gegen Lehner S. 7 ff. ist höchst charakteristisch. Dazu Beissel in den „Stimmen aus Maria-Laach", 1882, I.

**) Vgl. J. Schröder, Der Liberalismus in Theologie u. Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengesch. von Prof. Dr. Kraus, Trier 1882; Historisch-polit. Blätter 1888 Bd. 102 S. 279 ff.

***) Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke u. die wissenschaftl. Forschung. Eine protestantische Antwort auf römische Angriffe, Leipz. 1889.

Instituts.*) Auch die Universitäten sind weder in ihrer Gesamtheit von der Kirche ins Leben gerufen worden noch in steter Verbindung mit jener verblieben.**) Bedeutungsvoller ist, daß die mittelalterliche Kirche — und dasselbe gilt von dem modernen Katholizismus — durch ihre ganze Eigenart behindert ist, die Aufgabe der Schule und der Erziehung richtig zu erfassen. „Ein Kind ihrer Zeit hat sie gleich dieser Zeit vom Geistlichkeitsscheine geblendet, den wirklichen Menschen und die wirkliche Welt noch nicht zu finden vermocht. Sie erfaßt den Menschen als Bürger einer übersinnlichen und nicht der erscheinenden realen Welt."***) Nur wo der irdische Beruf des Menschen in die richtige Beleuchtung gestellt ist, besteht die Möglichkeit einer gesunden Erziehung. Eine Religionsgemeinschaft aber, welche den bürgerlichen Beruf als etwas der ungöttlichen Welt Angehörendes beurteilt und den Wert des Menschen und seines Handelns nach dem Verhältnis zu dem sichtbaren Organismus der Kirche bemißt, ist von vornherein unvermögend, eine erziehliche Aufgabe zu leisten; sie bringt es bestenfalls zu einer kirchlich korrekten Schulung, d. h. zur Aneignung einer Summe von Observanzen, die den kirchlichen Geboten entsprechen. Die römische Kirche hat nun einmal nicht das Interesse für die Gesinnung, die Herzensverfassung, den Charakter des Einzelnen, sondern es kommt ihr vor Allem auf Gehorsam an. Die äußere Zugehörigkeit ist für sie das Wichtigere. In der Erziehung ist aber die Umwandlung der inneren Persönlichkeit das Erste. Darnach bestimmt sich Wert oder Unwert eines pädagogischen Prinzips. Dazu kommt die Gleichgiltigkeit jener Kirche gegen die Einzelseele als solche; ihre Ethik wird von dem echt antikheidnischen Gedanken beherrscht, daß allein die Gesamtheit, in diesem Falle die Kirche, nur das Sein in ihr Bedeutung hat.

In allen diesen Punkten erweist sich die epochemachende Bedeutung der Reformation für das Schulwesen.†) Sie gab dem bürgerlichen Beruf seinen Adel wieder und adelte damit den auf die bürgerliche Erziehung gerichteten Unterricht. Sie erinnerte wieder daran, daß Unterrichtetwerden heißt Umgewandeltwerden und jede menschliche Seele einen unendlichen Wert hat. Jetzt erscheint das Kind nicht mehr als ein zu kirchlichem Handeln zu erziehendes, mit einer Summe von Regeln zu umgrenzendes Objekt, sondern als ein für seinen Beruf in der Welt sittlich-religiös vorzubereitendes. Die Reformation hat die Volksschule nicht geschaffen, aber ihr Fundament gelegt, und dieses Fundament ist das religiös-ethische Grundprinzip der Reformation. Nicht eine korrekte Kirchlichkeit, sondern ein christliches Weltbürgertum zu erzielen, war der Grundsatz der reformatorischen Erziehung und Unterweisung.††) Einig

---

*) Über das Geschichtliche zu vgl. Kämmel, Geschichte d. deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit, Leipz. 1882; Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland von d. ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., Stuttg. 1885. Der geschichtliche Thatbestand ist neuerdings durch die ultramontane Geschichtsdarstellung arg verwirrt worden.

**) Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten 1. Bd. Berlin 1888.

***) Schmidt, Gesch. d. Pädagogik 3. Aufl., 2. Bd., Cöthen 1874 S. 495.

†) Vgl. die schönen Ausführungen am Eingange des 2. Bandes in Schmidt's Gesch. d. Pädagogik.

††) Luther in der Schrift an die „Ratsherrn der Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten": „Wenn nun gleich keine Seele wäre, und man der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese

fühlt sich die evangelische Kirche mit der römischen in der Forderung einer religiösen Grundlage für die Schule. Aber diese an sich berechtigte Forderung hat im Katholizismus näher die Gestalt angenommen, daß die Kirche über 'as Bereich des spezifisch Religiösen hinaus eine Einwirkung auf die Schule :strebt. Das ist in der That konsequent. „Denn das geistig-sittliche Leben, weit es nicht von der spezifisch-kirchlichen Form der Hierarchie bestimmt und rchdrungen wird, bleibt weltlich und profan, entspricht seiner unendlichen estimmung nicht. Die Hierarchie muß ihrer Idee gemäß die Leitung des lksunterrichts und der intellektuellen Ausbildung der Jugend überhaupt ) zu vindizieren suchen."*) Es widerspricht ihrem Prinzipe, sich auf diesem oden dem Staate unterzuordnen, der die Schulen als sein Gebiet in An- :uch nimmt und nur eine Mitwirkung der Kirche unter seiner Oberaufsicht tattet. In dem gegenwärtigen Kampfe um die Schule in Deutschland ndelt es sich nicht um Geltendmachen der christlichen, genauer der römisch- :holischen Unterweisung — dagegen hat der Staat nichts einzuwenden — ıdern um den Gesamtbesitz der Schule, die für die Kirche requiriert werden l. Wo die Regierungen die religionslose Schule abweisen und den christ- jen religiösen Charakter derselben wahren, hat die evangelische Kirche kein cht, unzufrieden zu sein. Mehr darf sie ihrem Wesen nach nicht fordern. e erkennt das historisch gewordene Recht des Staates auf die Schule an, jauptet aber auch ihrerseits das göttliche Recht auf die Schule. Es gilt, : richtigen Formen eines gedeihlichen Zusammenwirkens von Kirche und aat zu suchen. In diesem Zusammenwirken liegt das wahre Interesse der. „Es liegt im Interesse der Kirche, daß die Kinder in dem Glauben ,ogen und unterwiesen werden, auf den sie getauft sind; und es liegt im ıteresse des Staates, daß die Kinder zur Erfüllung der Aufgaben geschickt rden, welche das bürgerliche und staatliche Gemeinwesen, dem sie angehören, sie stellt. Und ein gesunder Zustand besteht darin, daß keine der beiden ächte die andere verdrängt, sondern daß sie in Einklang mit einander handeln d wirken."**)

Vgl. Pfleiderer, Über den Unterschied evangelischer und kath.-jesuit. :ziehung („Deutsch-evang. Blätter" 1888 S. 104 ff.; 167 ff.). — Bacmeister, ie Reform unserer Gymnasien nach jesuit. Rezept (ebend. 1888 S. 522 ff.). ine „Bildungsstatistik kath. u. prot. Länder" bei Tschackert, Polemik § 94.

Die „Zeitschrift des Königlich preußischen statistischen Bureaus" veröffentlichte 1889 statistische Erhebungen, die eine verhältnißmäßig weit geringere Teilnahme der katholischen Bevölkerung in Preußen an der höheren Schulbildung als der protestantischen ergeben. Damit stehen in Übereinstimmung die Ergebnisse der entsprechenden sächsischen Statistik v. J. 1884 (vgl. „Leipziger Zeitung" 1889, Nr. 245). Ein gewisser Zusammenhang dieser Thatsache mit der Eigenart der beiden Konfessionen läßt sich nicht in Abrede stellen, wenn dabei auch noch andere Umstände in Betracht zu ziehen sind.

---

Ursache genugsam, die allerbesten Schulen beides für Knaben und Mägdlein an allen Orten aufzurichten, daß die Welt, auch ihren weltlichen Stand äußerlich zu halten, doch bedarf feiner geschickter Männer und Frauen, daß die Männer wohl regieren könnten Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde." Näheres bei Schmidt a. a. O. u. Heppe, Geschichte des deutsch. Volksschulwesens, Gotha 1858 Bd. 1.

*) Baier, Symbolik S. 352 (z. vgl. überhaupt die trefflichen Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur Wissenschaft S. 350 ff.).

**) Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums 4. Aufl., Leipz. 1889 S. 127 ff. und die Anmerkungen dazu S. 270 ff.

## XV. Die Kunst.

Die wahre, echte Kunst hat ihr eigentliches Heim in der Kirche. Diese hat ihr, wie die Katakomben ausweisen, nicht nur das Leben gegeben, sondern sie länger als ein Jahrtausend geführt, genährt und mit ihrem Geiste erfüllt. Ohne die Kirche wäre die reiche Kunst des Mittelalters undenkbar. Daher bezeichnet die Reformation einen Rückgang der Kunst, indem sie die intensive Arbeit der Kirche auf dem Gebiete der Kunst störte und verwirrte. Seit der großen Revolution des 16. Jahrhunderts hat die abendländische Kunst der Sinnlichkeit, der Eitelkeit und dem Scheine zu dienen angefangen; nur so weit die Kirche noch Einfluß darauf hat, ist sie ihren Idealen treu geblieben.

Das Zugeständnis, daß die römische Kirche in die Geschichte der christlichen Kunst mächtig eingegriffen und ihr nicht nur Anregung, sondern auch Gedanken gegeben hat, wird allseitig gewährt werden. Bis in das 13. Jahrhundert hinein lag im Abendlande die Kunst fast ausschließlich in den Händen der Geistlichen und Mönche. Der Inhalt, die Symbolik, die Verwendung der Kunst weisen deutlich auf die kirchliche Urheberschaft zurück. Auch im ausgehenden Mittelalter gibt dieser Zusammenhang der Kunst noch ihren vorherrschenden Typus, wie sehr sich auch das Laienelement derselben bemächtigt hat. Die fromme Innigkeit und stille Anspruchslosigkeit mittelalterlicher Bildwerke sind ebensosehr aus dem Geiste des kirchlichen Christentums geboren wie der über das Irdische zum Himmlischen emporstrebende kühne Aufbau der gotischen Dome. Die mittelalterliche Kirche kann sagen: das sei Geist von ihrem Geiste, und wir evangelische Christen werden mit den Katholiken in der heutigen Kunst schmerzlich manches von diesem Geiste vermissen. Aber darin liegt nicht die Folgerung, daß die außerkirchliche Kunst kein Daseinsrecht habe und in ihrer Weise und auf ihrem Gebiete nicht gleich Schönes und Edles schaffen könne als die kirchliche Kunst. Die Aurora Guido Reni's im Palazzo Rospigliosi ist nicht minder ein Meisterwerk höchster Vollendung wie etwa Lionardo's heil. Abendmahl, und der Dom zu Köln hat keinen größern Anspruch auf unsern Beifall, weil er ein Gotteshaus von echt kirchlicher Architektur ist, als die kühnen Bauten der italienischen Renaissance-Architekten. Mit andern Worten: der Inhalt und die Zweckbestimmung einer Kunstschöpfung können diese wohl in das Niedrige und Gemeine ziehen, und insofern ist dieser Inhalt nicht gleichgiltig, aber dieses Höher oder Geringer ist nicht gleich Kirchlich und Außerkirchlich. Nur weil die Kunst im letzten Grunde ideale Zwecke verfolgt und der Idealismus seine edelste und wahrste Ausprägung im Christentum hat, besteht ein Verhältnis der wahrhaften Kunst zur christlichen Religion; aber dieses Religiöse ist nicht identisch mit dem Kirchlichen, sondern, wie nach evangelischer Auffassung die ganze Welt Gottes ist und Träger seines Geistes, so kann auch die weltliche Kunst göttlich und christlich-sittlich sein, ohne in den Umfang der kirchlichen und christlichen Kunst im gewöhnlichen Sinne des Wortes eingeschlossen zu sein. Mit Recht urteilte daher Michelangelo einmal über das Ziel aller edeln Kunst: „Gott ist die Vollkommenheit, und wer dieser nachstrebt, strebt dem Göttlichen nach". Der Katholizismus muß folgerichtig die weltliche Kunst niedriger abschätzen, weil ihm alles Außerkirchliche als Niederes, Unvollkommenes gilt. Dieser Schluß besteht, obschon Päpste und Bischöfe der weltlichen Kunst

Pflege und Interesse zuwandten, und im Mittelalter auch die weltliche Kunst zum guten Teil von geistlichen Leuten betrieben wurde. Der Drang der Not, der Reiz der Sache, Ruhmessucht und die Macht der Zeitströmung waren stärker als das Prinzip. Eigentlich aber sollte die römische Kirche auf jeden Betrieb der weltlichen Kunst verzichten, jedenfalls ihn nur als Notbehelf eisten. Wenn sie das nicht thut, sondern sich auf die höhere Wertschätzung er kirchlichen Kunst beschränkt und im übrigen in diesem Punkte nach luthe-ischer Anschauung verfährt, so ist das eine der zahlreichen Inkonsequenzen, it Hilfe deren sie sich in der Wirklichkeit bequem einzurichten versteht.

Es gilt nicht einmal von der christlichen Kunst, daß sie durch die Kirche ervorgerufen und in ihrem ersten Werden von der Kirche geleitet sei. Die eliebte Meinung, daß die altchristlichen Künstler unter Aufsicht kirchlicher rgane gearbeitet,*) mißkennt das Wesen der ältesten christlichen Kunst, die urchaus volkstümliche Art an sich trägt. Das Vorhandensein echt heidnischer tücke in ihr, die zahlreichen Abweichungen von den biblischen Texten, ja die ffenbaren Widersprüche zu diesen, vor allem die naive Auffassung einzelner eschichtlicher Ereignisse lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Kunst nicht ur ihre Heimat in dem christlichen Volkstum hat, sondern auch in demselben nd in der eigentümlichen Anschauung desselben verblieben ist. Thatsächlich ßt sich auch darthun, daß diese Kunst von heidnischem Boden aufgewachsen nd allmählich in die christlichen Ideen eingegangen ist.

Ich habe in meinen „Archäol. Studien über altchristl. Monumente“ (Wien 1880, S. 57) auf diesen Punkt kurz hingewiesen. Über heidnisch-mythologische Elemente in der altchristl. Kunst ebend. S. 11 ff.; m. Katak., S. 98 ff. Abweichungen von den biblischen Berichten oder Gleichgültigkeit dagegen Archäol. Studien S. 51; 58; 160; 161, und sonstige Beispiele, die aus Garruccis Storia dell'arte cristiana zahlreich zu entnehmen sind. Die erste Äußerung der Kirche über die Kunst bedeutet eine Einschränkung derselben, nämlich der 36. Kanon der Synode von Elvira (a. 306): placuit picturas in ecclesia non esse debere, ne quod colitur et adoratur. in parietibus depingatur. Wie man auch diesen Kanon gedeutet hat (vgl. darüber Hefele, Conciliengesch. I, 2. Aufl., S. 170), fest steht, daß er sich gegen jede religiöse Malerei richtet, da eine solche ohne Darstellung dessen quod colitur et adoratur nicht denkbar ist. „Der Kanon hat also eine entschieden bilderfeindliche Tendenz und war wahrscheinlich die Reaktion gegen ein mächtiges Eindringen der bis dahin in die Cömeterien gebannten Kunst in die Basiliken“ (s. m. Katak., S. 89). Doch wäre es unrichtig, daraus einen Schluß auf eine feindselige Stellung der alten Kirche zur Kunst zu ziehen; eine solche Feindschaft hat nicht bestanden, aber ebensowenig eine Kunst, die ihr Leben und Schaffen unter Aufsicht einer kirchlichen Behörde gestellt hätte. Über den Ausgang der ältesten christlichen Kunst aus der heidnischen vgl. m. Katak., S. 87 ff. Die vulgären Konstruktionen der Urgeschichte dieser Kunst scheitern schon an dem einfachen Thatbestande, welchen die Wandmalereien der Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel aufweisen (V. Schultze, Die Katakomben von S. G. dei Poveri, Jena 1877).

Es kann nicht überraschen, daß der Katholizismus, indem er ein Ge-eihen der wahren Kunst nur in seiner Mitte voraussetzt, den Protestantismus der wenigstens zunächst die Reformation einer Schädigung der Kunst be-chtigt. Der als Kunstforscher bekannte und verdiente württembergische

*) Z. B. Martigny, Dictionnaire des antiquités chrét. 2. Aufl., Paris 1878 S. 351; Kraus, RE. Art. Bildercyklus Bd. I, S. 159: „Die von der Kirche überwachte Tradition war für die Wahl der Sujets und für deren Behandlung im ganzen maßgebend, die Künstler hatten nach den Anordnungen der den Cömeterien vorgesetzten Geistlichen zu arbeiten, welche sich wieder an mehr oder weniger allgemein geltende Regeln gebunden sahen.“ Auch Frantz, Gesch. d. christl. Malerei I, Freib. 1887 S. 32 u. a. Es ist die gemein römisch-katholische Ansicht. Vgl. Vikt. Schultze, Die altchristl. Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung, Leipz. 1889.

Prälat Grüneisen (gest. 1878) verfaßte i. J. 1839 eine eigene Schrift zur Verteidigung des Protestantismus nach dieser Seite hin (De protestantismo artibus haud infesto, Tub.). Doch ist damit die entgegengesetzte Meinung nicht aus der Welt geschafft; sie sitzt besonders da fest, wo man den Protestantismus und seine Kultur weder aus eigener Erfahrung noch von Hörensagen kennt. So trägt ein italienischer Kontroverskatechismus der Gegenwart kein Bedenken als Folge einer etwaigen Einführung des Protestantismus in Italien neben blutigem Bürgerkrieg und Vernichtung der Guten die Zerstörung der Kunstbauten, „worauf unsere Halbinsel so stolz ist“, in Aussicht zu stellen, wie vordem auch in Deutschland, Holland, England und sonst geschehen sei,*) und es ist in Italien beliebt, von der „Barbarei des Protestantismus“ zu sprechen. Neuerdings haben die Görresschen „Historisch-politischen Blätter“**) sich ausführlich mit der Frage beschäftigt, um, nachdem sie ein karrikiertes Bild der protestantischen Kunst und Künstler im 16. Jahrhundert entworfe[n] haben, mit dem Satze abzuschließen: „Das sind die Künstler der Reformationszeit. Wir glauben, sie liefern den deutlichsten Beweis, daß die Glaubens[-]erneuerung unserer Kunst nicht genützt, aber sehr geschadet hat.“ An eine[r] andern Stelle (Bd. 97, S. 397) wird sogar die Behauptung ausgesprochen, daß die Reformation nicht nur „direkt kunstverderblich gewirkt“, sondern auc[h] „selbst kunstfeindlich“ aufgetreten sei.

Indem wir in Beziehung auf Näheres auf ein Schriftchen von Woltmann***) verweisen und darauf verzichten, die täuschende Beweisführung de[r] „Historisch-politischen Blätter“ hier aufzudecken, sei Folgendes hervorgehoben. Wenn die Kunstschöpfungen der protestantischen Länder und Künstler im 16. Jahrhundert mit sehr wenigen Ausnahmen einen Vergleich mit den Meisterwerken der Renaissance nicht herausfordern können, wie allgemein zugestanden wird, und gleichsam nur im Schatten der neuen großen Epoche stehen, die i[n] Italien anhub, so findet dies seine einfache Erklärung in der Thatsache, da[ß] die dem Protestantismus zugefallenen, fast ausschließlich germanischen Völke[r] überhaupt noch nicht tiefer von der humanistischen Kultur berührt waren, die in Italien schon seit der Mitte des 14. Jahrhunderts, in Frankreich und Spanien seit dem 15. Jahrhundert wirksam war. Erst im 16. Jahrhundert drang die neue Bildung kräftiger und in größerm Umfange in die germanischen Länder vor. Indes ihre Wirkung wurde sofort wieder dadurch zum Teil paralysiert, daß die reformatorische Bewegung gerade die germanischen Nationen, das deutsche Volk voran, in ihre Aufregung und ihr Interesse hineinriß und dadurch die Aufmerksamkeit von der neuen Kultur abzog, ohne diese zu hindern oder auch nur hindern zu wollen. Eine so gewaltige Er-

*) Catechismo intorno al Protestantismo ad uso del popolo, Napoli 1861 S. 59. Nich[t] minder derb Le Bellezze del Protestantismo 2. Aufl., Napoli 1870 cap. VII S. 210 ff. Ein ultramontanes Florentiner Blatt schrieb i. J. 1877 unter dem Titel Le scuole di eresia in Italia über die evangelischen Schulen in Italien u. a.: „sie verderben die Sitten, verkehren die Geister, entnerven den Verstand und rauben mit dem Glauben den Italienern auch den Namen .... Die Einheit der (italienischen) Stämme hat keinen größern Verwüster als die Ungläubigen mit dem Namen „Evangelische“ (Rivista crist. 1877 S. 34).

**) Jahrg. 1886 Bd. 97 u. 98 in einer Reihe von Artikeln.

***) Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation, Berlin 1867; Pfundheller, Luther und die Kunst („Deutsch-evang. Blätter“ 1884, S. 15 ff.).

egung, wie die Reformation war, verlangte den ganzen Menschen; sie stand mit
einmal im Mittelpunkt der deutschen Geschichte, um sie stritten die Geister,
die Träger der Bildung wie das Volk nahmen Stellung zu ihr; in schwere
Erschütterungen wurde die Nation geführt. Eine solche Situation ist nicht
er geeignete Boden für Wachstum und Blüte der bildenden Kunst; sie kann
ur in friedlichen Verhältnissen, in der Sonne eines ruhigen Daseins ge-
ihen. Kein Volk hat je die Höhe künstlerischen Könnens zu derselben Zeit
stiegen, wo die Frage um sein ewiges Heil seine innerste Seele erschütterte.
alien ist das klassische Land der Renaissancekultur gewesen, Deutschland
s klassische Land der religiösen Erneuerung. Daher nimmt dort die Re-
mation, hier die Kunst eine untergeordnete Stellung ein. Damit wird
es nichts über das prinzipielle Verhalten der Reformation zur Kunst prä-
iziert. Luthers schöne Worte über die Kunst sind bekannt; er wollte alle
inste gern sehen im Dienste des, der sie gegeben hat. In seinem Zimmer
ig ein Bild der Maria mit dem Jesusknaben; zu seinen nächsten Freunden
hörte der Maler Lukas Cranach, der ihm auch seine Bücher illustrierte.*)
reits im März 1518 hat er Ursache, dem Nürnberger Meister Dürer für
ersandte Bilder aufrichtigst zu danken;**) sein Tod erregt ihm innige Teil-
hme.***) Auch über die großen Künstler in Italien hat er sich gelegentlich
hend ausgesprochen†) „Denn sie könnten der Natur so meisterlich und eigent-
h nachfolgen und nachahmen in Gemälden, daß sie nicht allein die rechte
türliche Farbe und Gestalt an allen Gliedern geben, sondern auch die Ge-
rde, als lebten und bewegten sie sich". Der größte Maler Deutschlands,
brecht Dürer, gehört dem Protestantismus an; nicht nur in klaren Äuße-
ngen hat er sich zu demselben bekannt, sondern auch in seiner Kunst die
uen Ideen zum Ausdruck gebracht. In seinen berühmten Apostelbildern
München) liegt ein Protest gegen den angeblichen Primat des Petrus,
dem Petrus hier in den Hintergrund gerückt ist, während Paulus, der
ssische Zeuge des neuen Glaubens, als der Hervorragendere erscheint.††)
ir die Ausschreitungen der bilderstürmenden Schwarmgeister und die ängst-
he Vorsicht der Reformierten gegenüber dem bildnerischen Schmuck im und
i Gotteshause darf der Protestantismus als solcher nicht verantwortlich
nacht werden. Seine freie, evangelische Art, welche, indem sie den Menschen
Gott bindet, ihm die Herrschaft über die Welt aufschließt und die irdische
rliche Berufsübung als eine sittliche That im Dienste des Reiches Gottes
sweist, macht ihn vor Allem geeignet, in dem schönen Schmuck der Kunst
h heimisch zu fühlen und die lebendigen Kräfte zu entfalten, welche diesen
chmuck zu wirken geeignet sind. Man darf die Frage, ob der Katholizismus
er der Protestantismus der Kunst förderlicher sich erwiesen habe, nicht so
sen wollen, daß man Namen gegen Namen setzt, sondern so, daß man

*) J. Köstlin, Martin Luther, Elberf. 1883, Bd. 2, S. 513 f.

**) Zucker, Dürers Stellung zur Reformation, Erlangen 1886, S. 9.

***) Zucker a. a. O., S. 56 f.

†) Tischreden E. A., Bd. 62, S. 338.

††) Über die konfessionelle Stellung Dürers vgl. die angeführte gründliche Untersuchung von Zucker. Römischerseits sind trotzdem neuerdings wiederholte Versuche gemacht worden, Dürer als einen Ernüchterten und später zum katholischen Bekenntnis Zurückgekehrten darzustellen.

Wesen und Ziel der Kunst auf ihre innere Verwandtschaft mit Wesen un[illegible] Ziel der einen und der andern Konfession erprobt. Dabei wird sich zeige[illegible], daß die dualistische Ethik des Katholizismus in Wahrheit nur streng kirch[illegible]liche Kunst als echte Kunst anerkennen kann, während die Weltanschauun[illegible] des Protestantismus nicht den kirchlichen Maßstab, sondern den allgemeine[illegible] künstlerischen Maßstab, allerdings in höchster idealer Fassung, als zureichen[illegible] weiß. So wenig es eine protestantische Kunst gibt, gibt es eine katholisch[illegible] Kunst. „Die Kunst, welche Dienst und Vorschriften der Kirche bei Seit[illegible] lassend, nur aus der innersten Notwendigkeit höchster Poesie schafft, diese i[illegible] erst in Wahrheit freie Kunst.“ Aber „darin besteht die Unentbehrlichkei[illegible] der christlichen Stoffe für die Kunst, darin liegt es, daß sie schlechthi[illegible] die Höhe künstlerischen Schaffens bezeichnen, darin wurzelt die Bürgscha[illegible] ihrer ewigen Fortentwickelung, daß sie die höchsten Ideen der Menschheit ve[illegible]sinnlichen“.*)

Zu diesem Abschnitt ist noch hinzuweisen auf Nippold, Welche Wege führen nach Rom[illegible]? Heidelb. 1869 a. v. OO.; Laveleye, Protestantismus u. Katholicismus in ihren Beziehunge[illegible] zur Freiheit u. Wohlfahrt der Völker, deutsche Ausg., Nördlingen 1875; Derselbe, D[illegible] relig. Zukunft der civilisirten Völker, ebend. 1875; Mariano, Christenthum, Katholi[illegible] und Kultur, deutsch, Leipz. 1880; Herbst, Die Bedeutung der evang. Kirche für unse[illegible] nationale Kultur, Halle 1881; Schlottmann, Erasmus redivivus seu de Curia Roman[illegible] hucusque insanabili, Halle 1883. 1889; Jacobi, Streiflichter auf Religion, Politik [illegible] Universitäten der Centrumspartei, Halle 1883.

Zusatz. In Perrones Kontrovers-Katechismus findet sich in der italienischen Au[illegible]gabe (Catechismo intorno al Protestantismo, Napoli 1861, S. 59) folgendes, in der deutsche[illegible] Übertragung wohlweislich bei Seite geschobene Zukunftsbild für Italien entworfen, im Fall[illegible] der Protestantismus dort die Oberhand gewinnen würde: „Italien würde der Schauplat[illegible] wütendster Bürgerkriege werden; Bürgerblut würde in Stadt und Land fließen; alle wohl[illegible] thätigen Institute würden beseitigt, über alle Guten grausame Maßregeln verhängt, die herrliche[illegible] Bauten, auf die unsere Halbinsel so stolz ist, würden zerstört und endloser gegenseitiger Ha[illegible] gesäet werden. Das ist auch in Deutschland, in Holland, in den Nordreichen, in Englan[illegible] Jahrhunderte hindurch so gewesen, und man braucht nur ein wenig die Geschichte zu kenne[illegible], um zu wissen, welches Elend der Protestantismus in den katholischen Ländern, in denen er si[illegible] festzusetzen versuchte, angerichtet hat.“ — So schreibt ein Mann, der zu den angesehenste[illegible] Dogmatikern der Kurie in diesem Jahrhundert zählt. Ähnliches über die dem Protestantismu[illegible] wesenhafte Barbarei ist in den „Bellezze del Protestantismo“ (2. Aufl., Napoli 187[illegible], S. 210 ff.) zu lesen. Auch ein deutscher Konvertit bringt es fertig, die Kulturleistunge[illegible] beider Konfessionen so abzuwägen: „In die katholischen Jahrhunderte von 1200—1500 fäll[illegible] die Entwickelung der gotischen Architektur, die herrlichste Poesie des Mittelalters in Deutsch[illegible]land und Frankreich, wie in Italien (ich erinnere nur an Dante). In diese Zeit fällt di[illegible] Erfindung des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, die Auffindung des Seewegs um Afrik[illegible] und die Entdeckung von Amerika; in diese Zeit fällt die großartige Blüte der reichen deutsche[illegible] Hansa und des Handwerks.“ — „In die protestantischen Jahrhunderte von 1500—1800 fäll[illegible] der dreißigjährige Krieg, welcher Deutschland der Hälfte seiner Bevölkerung beraubte und gan[illegible] Gegenden verwüstete, in diese Zeit fällt jener Fürstendespotismus, kraft dessen jeder klein[illegible] deutsche Potentat im Versailler Hofe Ludwigs XIV. sein unerreichbares Vorbild erblickte; i[illegible] diese Zeit endlich fällt die französische Revolution, und als Grenzpfahl am Ausgange de[illegible]selben steht der gänzliche Zusammenbruch des heiligen römischen Reichs deutscher Zunge[illegible] (L. v. Hammerstein, Edgar, S. 208). Daß der dreißigjährige Krieg durch den Papst un[illegible] die katholischen Fürstenmächte angezettelt und von den Jesuiten nach Kräften unterhalte[illegible] worden ist, daß Ludwig XIV. ein echt katholischer Fürst war und die französische Revolutio[illegible] in einem katholischen Lande aufwuchs und ihre Orgien feierte, und das heilige römische Reic[illegible] schon vor d. J. 1500 eine schattenhafte Existenz war — diese Dinge sind dem Übereifer de[illegible] Polemikers leider entgangen, der so, statt den Protestantismus anzuklagen, den Katholizism[illegible] auf die Anklagebank bringt.

---

*) Herm. Riegel, Cornelius, der Meister der deutschen Malerei, Hann. 1870 S. 188, 186.

## 3. Die Lehre von den Heilsmitteln.

### I. Das Wesen der Heilsmittel.

Zur Rechtfertigung und Heiligung hat Gott durch Christus sieben heilige Handlungen, Sakramente, eingesetzt, in welchen unter sichtbaren Zeichen himmlische Gnadengaben mitgeteilt werden. Ihre rechtmäßige, ex opere operato sich vollziehende Wirkung wird bestimmt durch den stiftungsmäßigen Vollzug und die Intention des Spenders. Zum segensreichen Empfang ist Glaube nicht erforderlich; es genügt, daß der Empfänger keinen „Riegel" vorschiebt. Drei dieser Sakramente — Taufe, Firmung, Ordination — rufen einen unverlierbaren Charakter hervor, dürfen demnach nicht wiederholt werden. Cat. Rom. II, 1, 1 ff. Conc. Trid. VII.

Zum Begriff des Sakraments gehört die göttliche Einsetzung. Die Kirche hat kein Recht dazu. Sie ist nur die Spenderin kraft göttlichen Auftrags. Das Tridentinum hat die Siebenzahl feierlich sanktioniert und in Verbindung damit die aufgezählten sieben Sakramente als von Christus eingesetzt bezeichnet. Neuere Theologen haben sich zögernder über die Siebenzahl geäußert. Klee (Dogm. II, S. 93) meint: „Aus der hl. Schrift läßt sich nichts für diese Heptas überhaupt, desgleichen auch nichts Entscheidendes für alle einzelnen Glieder derselben aufbringen, aber ebensowenig läßt sich hier irgendwas Bestimmtes und Entscheidendes dagegen anführen. . . . Aber auch aus der Tradition läßt sich nichts Schlagendes gegen diese Lehre vorbringen." Von anderer Seite wird sogar zugestanden: wenn auch die Kirche als solche bis in das Mittelalter herab nicht ausdrücklich sieben Sakramente zähle, „so spricht sie ebensowenig von nur zwei oder drei Sakramenten, und es handelt sich auch hier nicht darum, daß von der Kirche sieben Sakramente ausdrücklich gezählt worden seien, sondern nur darum, daß sie unsere jetzigen sieben Sakr. von jeher gekannt und als wahrhafte Sakr. behandelt habe" (Wetzer u. Weltes Kirchenlex., 1. Aufl., IX, S. 527). Zur Gültigkeit eines Sakraments ist, abgesehen von der richtigen Handlung desselben, erforderlich seitens des Spenders die Intentio id faciendi quod ecclesia facit. Diese Intention soll womöglich eine aktive sein, doch genügt auch eine virtuale, nicht aber die habituale (vgl. Bellarmin). Dieser Wille ist in letzter Instanz der Wille Christi, weiterhin der Wille der Kirche. Wenn dieser Wille im Spender ausfällt, so wird die Handlung eine rein physische ohne sakramentale Wirkung. Daneben wird die Objektivität der Sakramente festgestellt durch den Satz, daß es ex opere operato wirke, was die römischen Theologen nicht übereinstimmend erklären, womit aber jedenfalls die erfolgreiche Wirkung des Sakraments, unabhängig von einer Stimmung des Subjekts, ausgedrückt werden soll. Andererseits wird als zum heilsamen Empfange des Sakraments notwendig bezeichnet, daß der Empfänger keinen „Riegel" vorschiebe.

„Das Dogma der kath. Kirche ist nur die mittlere Durchschnittssumme zwischen den theologischen Meinungen der Scholastiker, dadurch gewonnen, daß man das Gemeinsame, oft nur die Schlagwörter, hinter denen die entgegengesetzten Ansichten sich bergen, aufgriff und zum Dogma stempelte, aber sich sorgfältig hütete, die Differenzen zu bereichern. — So unsicher darum der Grund ist, so schwankend zeigt sich das Gebäude selbst: es macht nach keiner Seite hin den erhebenden Eindruck unmittelbarer, urkräftiger Glaubensfrische, sondern verrät überall die Raffinerie der diplomatischen Transaktion. Wie Rom seine Konkordate schließt, so macht es auch sein Dogma."*) Dieses allgemeine Urteil, welches im Anschluß an die Darstellung und Beleuchtung des römischen Sakramentsbegriffs ausgesprochen ist, bewährt sich an diesem in seinem vollen Umfange. Aber nicht nur verschiedene theologische Auffassungen, sondern auch Rücksichten, die sich thatsächlich ausschließen, sind hier zusammengefaßt, so gut es möglich war, aber doch nicht so fest, daß die Scheidelinien nicht mehr erkennbar wären.

Unter der Wirkung ex opere operato ist, wie sehr auch in der genauern Fassung des Begriffs die Meinungen der Theologen auseinandergehen, jeden-

*) Steitz-Hauck, in PRE.², Bd. XIII, S. 283, Art. „Sakrament".

falls verstanden, daß das Sakrament durch den ordnungsmäßigen Vollzu
unabhängig von irgend einem außer ihm liegenden Moment, wirksam wir
Steht dies fest, so hat die priesterliche Intention keinen Einfluß auf dasselb
Wird also ein solcher Einfluß angenommen, so erfährt jener feststehende Be
griff eine Einschränkung. Es gibt keinen Kompromiß zwischen dem Eine
und dem Andern. Entweder besteht das Eine zu Recht oder das Ander
Dieser innere Widerspruch ist geschichtlich aus dem Bestreben entsprunge
dem Priestertum eine persönliche Mitwirkung bei der Sakramentsspendung z
verschaffen. Es ist eine Konzession an den priesterlichen Stand. Allerding
eine Konzession bedenklicher, ja gefährlicher Art. Denn wie sehr auch d
Theologen z. B. Bellarmin diese erforderliche Intention auf ein Minimu
reduziert haben, das Sakrament bedarf ihrer in irgend einer Form zur Gi
tigkeit. Der Empfänger des Sakraments wird dadurch, wenn er es ern
nimmt, in einer gewissen Unsicherheit gehalten. Er vermag wohl den ric
tigen Vollzug der Handlung, nicht aber die Willensrichtung des Ministrante
zu kontrollieren. Das Sakrament kann aber dem Gewissen nur dann seine
festen Trost gewähren, wenn es in unerschütterlicher, zweifelloser Glaubens-
gewißheit empfangen wird. Die im Sakrament verheißenen Gnadengabe
Gottes müssen mit voller Sicherheit und Festigkeit sich darbieten.

Während in diesem Punkte die römische Sakramentslehre subjektiv ist
setzt sie, freilich im Widerspruche dazu, auf der andern Seite eine magisch
Wirkung des Sakraments, insofern sie die heilsame Frucht desselben auc
denen zukommen läßt, die sich passiv verhalten. Aber die lebendigen Kräft
Gottes wollen lebendig, das heißt in lebendigem Glauben, in lebendiger Hin
gabe an Gott angeeignet werden. Das Sakrament fordert Glauben un
wird „ohne Glauben vergeblich gebraucht“ (August. Art. XXIV). Es sin
nötig dazu „eitel gläubige Herzen“ (Kl. Katech.). Der Glaube macht nic
das Sakrament, aber er gewinnt es sich als Heilsmittel. Die römische Vor
stellung mißkennt das Wesen göttlicher Gnade, die nicht naturhaft wirkt
sondern angeeignet und dadurch persönlich gemacht sein will.

Was die Zahl der Sakramente anbetrifft, so ist der Begriff sacramen-
tum lange Zeit ein umfassenderer gewesen. In der alten Kirche sind auc
die Handauflegung, die Fußwaschung und andere kirchliche Handlungen da-
runter gefaßt worden, doch so daß Taufe und Abendmahl stets als die eigent-
lichen Sakramente sich behaupteten. Dieses Schwanken dauert auch im Mittel-
alter noch fort. Erst bei Petrus Lombardus († 1164) tritt uns die Sieben-
zahl fixiert entgegen. Diese Thatsachen dürfen als zuverlässiges Zeugnis
gelten, daß die römische Kirche eine feste Tradition hierüber nicht hatte. So
erklärt sich auch die vorsichtige Ausdrucksweise moderner römischer Dogmatiker.

Der Kardinal Petrus Damiani († 1072) zählt, um einige Einzelheiten anzuführen, in seiner 69. Rede 12 Sakramente; an einer anderen Stelle noch mehr. Und er war der Freund des Papstes Gregor VII., der doch im Besitz zuverlässiger Überlieferung gewesen sein müßte, wenn es eine solche gegeben hätte. Lanfranc († 1089) zählt 5; Hildebert von Tours († 1134) 9, an einer anderen Stelle 10, Bernhard von Clairvaux († 1153) 10, die Synode zu Rheims (a. 1049) 7, aber darunter Begräbnis und Leichenfeierlichkeiten; der Kardinal Humbert († ca. 1060) 6 [darunter die Kirchweihe]; auch Innocenz III. offenbart noch ein auffallendes Schwanken, ebenso das dritte Laterankonzil (1179). Vgl. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwickelung innerhalb d. abendl. Kirche bis zum Konzil v. Trient, Breslau 1864, S. 79 ff.; auch desselben Monographie Doctrinae Romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae, Vratisl. 1859.

## II. Die Taufe.

Die Taufe ist, indem sie den Zugang zur Kirche eröffnet, Bedingung des Heils. Sie kann auch von Ketzern und Nichtchristen vollzogen werden, wenn es in der richtigen Form geschieht. Alle in dieser Weise Getauften unterstehen, wenn auch nicht thatsächlich, so doch rechtlich der Kirche. Zu den Wirkungen der Taufe gehört die Austilgung der Erbsünde. C. Trid. VII. Cat. Rom. II, 2, 1 ff.

Im Falle die richtige Form — das Taufen auf die hl. Dreieinigkeit — beobachtet wird und die Intention vorhanden ist, können auch Laien und Frauen, ja auch solche, die außerhalb der Kirche stehen, dieses Sakrament vollgültig vollziehen (Cat. Rom. II, 2, 18, mit Berufung auf Conc. Trid.). Darin zeigt sich die Barmherzigkeit Gottes, welcher, da dieses Sakrament zum Heil notwendig ist, niemanden von der Darreichung desselben ausschließen wollte (Cat. Rom., a. a. O.). Da die Taufe einen unvertilgbaren Charakter verleiht, ist ihre Wiederholung nur bei gänzlicher Unwissenheit, aber auch dann nur mit bedingender Formel zulässig (Cat. Rom. II, 2, 41). Wo der Fall dunkel ist, soll mit der Einschränkung getauft werden: Si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine u. s. w. Die Paten — höchstens zwei — sollen nur rechtgläubige Christen sein. Es entsteht unter ihnen eine geistliche Verwandtschaft, welche ein Ehehindernis schafft.

Die evangelische Kirche ist mit der römischen einig in der Anerkennung des sakramentalen Charakters der Taufe und in der Übung der Kindertaufe. Die wichtigsten Differenzen sind: 1) die Taufe kann gültig nur in der Kirche vollzogen werden, da Christus sie seiner Kirche als Sakrament gegeben hat; demnach sind Taufen, die durch Nicht-Christen vollzogen werden, wertlos. 2) Sie hebt nicht die Erbsünde auf, sondern „wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten" (Kl. Kat.). Wenn die römische Dogmatik eine indifferente concupiscentia übrig bleiben läßt, an welcher, als dem „Zunder" die Sünde sich immer wieder neu entzünde, so widerspricht dem Schrift und Erfahrung. Die Schrift weiß nichts von einem indifferenten Verhalten des Menschenherzens zu Gott; entweder ist ihm dieses zugewendet oder abgewendet. Die Erfahrung bestätigt dies. Die Erbsünde bleibt auch nach der Taufe in dem Menschen, „bedarf des Mittlers Christi, daß sie uns Gott nicht zurechne, und ohne Unterlaß des Lichts und Wirkung des hl. Geistes, durch welchen sie ausgefeget und getötet werde" (Apol. Aug. De peccato orig.).

Im Gegensatz zu dem seinerzeit von dem römischen Bischofe Stephan I. im Ketzertaufstreite ausgesprochenen und von der römischen Kirche in frühern Jahrhunderten befolgten Grundsatze, Ketzer, die auf die hl. Dreieinigkeit getauft sind, durch Handauflegung aufzunehmen, wird neuerdings die Gepflogenheit geübt, übertretende Protestanten, die rechtmäßig getauft sind, „katholisch" zu taufen. Es spricht sich darin die intolerante Überhebung des modernen Ultramontanismus aus, die uns Evangelische indes hoffentlich nicht veranlassen wird, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.*)

Zu vgl. Höfling, Das Sakrament der Taufe, Erl. 1846 ff., 2 Tle.

## III. Die Firmung.

Für den heranwachsenden Christen ist zur Stärkung im Kampfe des Lebens die Firmung bestimmt, welche Christus bei seinem letzten Mahle anordnete. Conc. Trid. VII, Cat. Rom. II, 3, 1 ff.

---

*) Vgl. Evang. KZtg. 1889, Sp. 129 ff.: „Vom Greuel der Wiedertaufe".

Die Firmung (confirmatio, sacramentum chrismatis) ist im N. T. bezeugt durch die Sitte der Handauflegung als einer Handlung, welche den hl. Geist mitteilt (Apg. 8, 14—17; 19, 1—6; Hebr. 6, 1—4). Die Einsetzung läßt sich nicht bestimmt nachweisen, ergibt sich also aus dem Vorhandensein des Sakraments. Als ältesten Zeugen für dasselbe führt der Cat. Rom. den römischen Bischof Fabianus an.

Die angeführten Stellen setzen die Möglichkeit einer Taufe ohne die in der Handauflegung gegebene Geistesmitteilung. Diese gehört also zur Taufe und wo sie der Taufe fehlt, ist die Taufe unvollständig, unvollkommen. Etwas anderes ist die Firmung der römischen Kirche, die als ein selbständiges Sakrament neben dem Sakrament der Taufe steht. Damit ist eine Anomalie zur Regel gemacht. Die alte Kirche kennt als Regel nur die Handauflegung in der Taufe, ja diese bildete den Höhepunkt in dem Taufakte. Auch nicht einmal die Sitte, die zu der Kirche zurückkehrenden Ketzer durch Handauflegung aufzunehmen, sofern sie die Taufe in rechter Form erhalten, hat eine Änderung hervorgerufen; doch mag in ihr der Ausgang der seit dem 4. Jahrhundert in der Kirche vereinzelt auftretenden Anschauung liegen, welche der Handauflegung eine sakramentale Bedeutung beizulegen geneigt war. Da hierin ein hierarchisches Interesse zur Geltung kam, insofern die Handauflegung dem Bischof ausschließlich vorbehalten war, was von der Taufe nicht gilt, so begreift man, daß diese Meinung am Ausgange der altchristlichen Zeit herrschend wurde und im Mittelalter die kirchliche Sanktion erhielt. Demnach ist das Sakrament erst im Laufe der Zeit das geworden, was es ist, und ist seiner Herkunft nach ein integrierendes Stück der Taufe. Die Berufung auf Fabianus ist unstatthaft, da sie mit einer Fabel rechnen muß. Das Zeugnis der altchristlichen Inschriften ist nur durch falsche Auslegung für die römische Lehre beweiskräftig zu machen.

Z. vgl. darüber Oderici Sylloge inscript. 267 f.; de Rossi, Bull. di archeol. crist. 1869; Kraus, RE. I, S. 515 f. Letzterer bringt folgendes Material bei: quos Dei sacerdos Probianus lavit et unxit (bezieht sich auf das Begräbnis oder wahrscheinlicher auf die Taufe) — Legitimae neophytae u. s. w. consignatae a Liberio papa (consignare, versiegeln ist = taufen); Grabschrift des Marea (de Rossi, S. 17 ff.): tuque sacerdotes docuisti crismate sancto | tangere bis nullum judice posse Deo, „wo allerdings nicht ausgeschlossen erscheint, daß an die Wiederholung der Priesterweihe, nicht an das Chrisma zu denken ist (Kraus). Jedenfalls ist der Ausdruck so weit, daß die Worte nicht für die Firmung verwertet werden können. — Griechisches Epitaph von der Via Latina, worin λουτροῖς χρεισαμένη Χυ (= Χριστοῦ) μύρον ἄφθιτον ἁγνόν (hier weist λουτροῖς mit aller Deutlichkeit auf die Taufe). — Qui gratiam sanctam consecutus est. De Rossi und Kraus sprechen die Vermutung aus, daß consequi hier Taufe und Firmung in sich schließe. Diese Vermutung hat indeß keinen Wert, so lange sie nicht fundiert ist. — Inschrift in der ehemaligen vatikanischen Basilika „aus der Zeit oder von der Hand des Damasus", wo der Ausdruck cruce suscepta (tu cruce suscepta mundi vitare procellas) sich auf die Firmung beziehe. Indeß da vorher nur von der Taufe die Rede ist, so liegt es näher, an die mit derselben verbundene Salbung zu denken. — Das Epigramm auf das Grab des Chlodwig (Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule I, 287): mox purgatus aquis et Christi fonte renatus || Fragrantem gessit infuso chrismate crinem. Auch hier ist nur an das Taufchrisma zu denken. — Endlich die Grabschrift eines fünfjährigen Knaben mit den Worten bimus trimus consecutus est, wo indeß bimus trimus nicht die „Aufeinanderfolge zweier sakramentaler Handlungen im zweiten und dritten Jahre des Knaben" bezeichnet, sondern wie plus minus das ungefähre Alter umschreibt.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß dieses Sakrament nichts gibt, was nicht Taufe und Abendmahl geben; zudem steht es mit der Wirkung des character indelebilis in Widerspruch zu der Taufe, die ebendenselben hervorruft. Auch daran läßt sich ersehen, daß diese Handlung erst allmählich in die Reihe der Sakramente eingeschoben ist.

Das Material bei Bingham, Origines IV; Augusti, Denkwürdigk. I; Siegel, Handbuch d. christl.-kirchl. Altertümer, Lpz. 1836 ff. I.

## IV. Die Eucharistie und das Meßopfer.

Den ersten Rang unter den Sakramenten nimmt die Eucharistie ein. Unter Wirkung der Einsetzungsworte wandeln sich die Elemente, ungesäuertes Brot mit Wasser gemischter Wein, in Leib und Blut Christi (Transsubstantiation), doch daß die Eigenschaften der irdischen Stoffe bleiben. Den Laien und nicht kon- ɛrenden Geistlichen reicht die Kirche nur das geweihte Brot, in welchem aber ıöge der Concomitantia der ganze Gottmensch enthalten ist. Conc. Trid. XIII, Rom. II, 4, 1 ff.

Dieses Sakrament übertrifft alle andern, weil darin der Urheber des Sakraments selbst ɡenwärtig ist ante usum (Trid.). Damit ihm also die Gemeinde die geziemende göttliche hre erweise und die rechte Frucht davon habe, sollen die Hirten die Erhabenheit (majestas) ɛsselben deutlich darlegen (Cat. Rom.). Die irdischen Zeichen und die himmlischen Sub- anzen stehen nicht im Verhältnis der Koexistenz, noch werden jene durch diese vernichtet, ındern es findet eine Verwandlung der irdischen Substanzen in die himmlischen statt. as war, erklärt d. Trid. XIII, c. 3, immer Glaube in der Kirche Gottes. So tritt der rlöser der Erde in erneuerter Menschwerdung nahe, „um uns an sein gottmenschliches Herz mporzuziehen", und macht das gottesdienstliche Versammlungshaus zu einer Wohnung des ottmenschen, zu einem wirklichen Gotteshause. Aus dieser irdischen Gegenwart Christi recht- rtigt sich die feierliche öffentliche Aussetzung des Sakraments (expositio Sanctissimi) und das chautragen desselben in der Prozession (Fronleichnamsfest). „Die Lehre von der Wesens- andlung fügt dem Begriff der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie das Aufhören er Brod- und Weinsubstanz und deren Wandlung in die Fleisches- und Blutessubstanz des- lben hinzu" (Wetzer u. Weltes KL., 2. Aufl. I, Sp. 600). Die frühere Sitte, beide lbendmahlselemente zu reichen, hat die Kirche aus „hinreichenden Gründen" abgethan. Eine chädigung der Kommunikanten entsteht dadurch nicht. Denn der verklärte Christus ist in n beiden Elementen in seiner Totalität zugegen. Daher bezeichnet er bald sein Fleisch, bald in Blut als lebengebend (Joh. 6, 52–59), und der Apostel Paulus ist derselben Meinung . Kor. 11, 27 der Gebrauch der Partikeln καὶ und ἤ).

In der hohen Wertschätzung dieses Sakraments fühlt sich die evange- e Kirche mit der römischen einig. Sie weist ab 1) die Transsubstantiation die daraus hervorgehenden Gebräuche 2) die Kelchentziehung.

Die Transsubstantiation hat keinen Grund in der hl. Schrift. Was in lben über die hohe Würde und Heiligkeit dieses Mahles gesagt wird or. 11, 20 ff.), kommt z. B. auch in der lutherischen Auffassung des Ver- nisses des verklärten Christus zu den Elementen des Abendmahls voll- nen zu seinem Rechte. Andererseits haben in der Kirche drei Jahrhun- hindurch verschiedene Vorstellungen, und darunter nicht die Wandelungs- , in dieser Frage bestanden und sich vertragen, ein Beweis, daß nicht feste Tradition vorhanden war. Erst im 4. Jahrhundert tauchen Ge- en auf (Chrysostomus, Ambrosius), welche eine neue Entwicklungsreihe iten, deren Ergebnis Innocenz III. auf der 4. Lateransynode (1215) zum ma erhob. In der Vorgeschichte setzt aber nicht nur das Zeugnis Augu- aus, welcher die symbolische Auffassung vertrat, sondern auch noch im Jahrhundert war in der abendländischen Kirche die Frage eine offene. te das kirchliche Lehramt von der ihm zustehenden Befugnis, den Glauben ıormieren, so lange keinen Gebrauch gemacht haben? Selbst ein Gregor war keineswegs der Meinung, daß die Wandelungslehre die ausschließ- rechtgläubige sei.

Auf die in dieser Lehre geforderte Voraussetzung, sich eine Substanz die ihr zukommenden und ihr Wesen ausmachenden Eigenschaften und

andererseits gewisse Eigenschaften ohne die sie konstituierende Substanz zu denken, sei nur hingewiesen. Die Frage: „Welche Schwierigkeiten können aufrichtige Christen in derartigen Wundern finden, da sie die wunderbare Menschwerdung Gottes glauben?“ *) ist eine große Unvorsichtigkeit, da sie Heilsthatsachen und Mirakel auf dieselbe Stufe rückt. Denn wäre jener Einwand begründet, so könnte uns mit demselben Rechte zugemutet werden, die seltsamen Geschichten des Cäsarius von Heisterbach zu glauben.

Die Abweisung der Wandelungslehre schließt in sich die Verwerfung jeglicher Verehrung der Hostie, wie dieselbe im Gottesdienst, bei Festen, in Prozessionen und sonst hervortritt. Ebendaher ergibt sich für den evangelischen Christen eine andere Beurteilung des Gotteshauses. Dasselbe gilt ihm nicht als „gewaltiges Tabernakel für das heiligste Sakrament des Altars“ noch als „Haus Gottes“, sondern als Versammlungshaus der Gemeinde, in welchem diese in feierlicher Selbstdarstellung vor Gott tritt. Die Basilika, das gottesdienstliche Gebäude der ältesten Gemeinden, trägt am allerwenigsten den Charakter eines solchen Tabernakels, sondern ist als eigentliches Versammlungshaus gedacht. Allerdings nimmt der romanische und der gotische Stil eine deutliche Rücksicht auf die Messe, darum weil sich in ihr fast der gesamte Kultus zusammenzog, indes die Kirchengebäude dieses Stils unter den Begriff von Tabernakeln des Sakraments zu fassen, steht so sehr in Widerspruch zu den feststehenden Ergebnissen baugeschichtlicher Forschung und Wissenschaft, daß weitere Worte darüber überflüssig sind.

Hinsichtlich der Weise der Abendmahlsfeier giebt das Tridentinum zu, daß Christus seinen Jüngern Brot und Wein dargereicht habe und der Genuß beider Elemente seitens der Laien und der nicht amtierenden Geistlichen „nicht selten“ gewesen sei, doch liege in dem Verfahren des Herrn kein Befehl an seine Kirche, ebenso zu handeln, andererseits habe die Kirche das Recht, in solchen Dingen nach ihrer Einsicht Entscheidungen zu treffen, und habe in diesem Falle „aus ernsten und gewichtigen Gründen“ davon Gebrauch gemacht. Doch wird damit dem Kommunikanten nichts entzogen, da in dem Brote (vermöge der concomitantia) der ganze Christus gegenwärtig ist. Den evangelischen Einwand dagegen formuliert die Augustana (Art. XXII): „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sakraments gereicht aus dieser Ursach, daß dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi Matth. 26: Trinket alle daraus.**) Da gebeut Christus mit klaren Worten von dem Kelch, daß sie alle daraus trinken sollen. Und damit Niemand diese Worte anfechten und glossieren könne, als gehöre es allein den Priestern zu, so zeiget Paulus 1 Kor. 11, 26 an, daß die ganze Versammlung der Korinther-Kirchen beide Gestalt gebraucht hat.“ Diesen deutlichen Zeugnissen gegenüber läßt sich aus Joh. 6, 52 ff., angenommen, diese Worte bezögen sich auf das Abendmahl,

*) L. v. Hammerstein a. a. O., S. 187.

**) L. v. Hammerstein a. a. O., S. 189, gibt über den Sinn dieser Worte folgenden Aufschluß: „Die „Alle“, welche aus dem Kelch trinken sollen, sind jedenfalls die im Saale anwesenden Apostel. Ob auch die Nachfolger der Apostel bis zum jüngsten Gericht darunter verstanden sind? Oder etwa gar alle einfachen Christen aller Zeiten? Darüber gibt uns die Stelle selbst keinen Aufschluß. Die Kirche aber lehrt uns“ u. s. w. Dann bliebe also auch die Möglichkeit offen, daß das hl. Abendmahl überhaupt nur für die Jünger bestimmt war.

was sehr fraglich, nicht der entgegengesetzte Sinn gewinnen, denn es ist hier (v. 53—57 vgl. v. 35) ebenso vom Blute wie vom Fleisch Christi die Rede und Essen und Trinken werden deutlich unterschieden. Daß aber 1 Kor. 11, 27 den oben bezeichneten Inhalt nicht hat, als ob darin der Kelch von dem Brote getrennt würde, ergiebt sich aus dem Zusammenhange im Ganzen und aus vv. 26. 28. 29. Richtig wird auch hinzugefügt: „Und dieser Brauch ist lange Zeit in der Kirche blieben, wie man durch die Historien und der Väter Schriften beweisen kann.“ Im ersten Jahrtausend war die Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt allgemeine Sitte und „nicht selten“, sondern als Regel ist den Laien auch der Kelch gegeben worden.*) Erst seitdem beginnt die Einschränkung und gewinnt rasch Boden. Ohne Zweifel hat die Scheu, von dem flüssigen Element etwas zu verschütten, in dieser Entwickelung mitgewirkt, aber das wichtigere Moment war der priesterliche Partikularismus, der das, was Christus beim letzten Mahl den Aposteln gewährte, ausschließlich an sich zog und die Laienschaft mit einem Fragment abfertigte. Denn wenn in dem Brote auch das Blut des Herrn enthalten ist, warum genießt nicht auch der konsekrierende Priester das Brot allein? Denn die für die Kelchentziehung angeführten Gründe treffen zum Teil auch ihn.

Der Cat. Rom. II, 4, 50 führt folgende Gründe für die Kelchentziehung an: 1) Ne sanguis Domini in terram funderetur. 2) Cum sacra eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne, si diutius vini species asservaretur, coacesceret. 3) Permulti praeterea sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. 4) Quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur. 5) Deinde quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant sub utraque specie totum Christum esse. 6) Sunt et aliae rationes ab iis collectae, qui de hoc argumento disserunt. Ernstlich in Betracht gekommen ist, wie schon bemerkt, jedenfalls nur 1; 2, 3, 4 sind so seltene Ausnahmen, daß sie als Argument wertlos sind; 5 ist insofern höchst charakteristisch, als der Kirche damit die Freiheit zugestanden wird, der Gemeinde ein ihr zukommendes und seit Jahrhunderten in ihrem Besitz befindliches Recht zu entziehen, wenn die Bekämpfung einer Häresie dies dienlich erscheinen läßt. Dann hätte die Kirche aber wirkungsvoller auch dem amtierenden Priester den Kelch entziehen sollen.

Die dogmatische Begründung der Kelchentziehung durch die Concomitantia ist ein nachträglich ausfindig gemachtes Subsidium, welches das Recht der Kirche zur Kelchentziehung voraussetzt und mit diesem Rechte hinfällig wird.

Die Eucharistie ist andererseits Opfer. In dieser Bedeutung von Christus am Abend vor seinem Scheiden angeordnet, sühnt sie fort und fort, als unblutiges Opfer von dem Priester dargebracht, die Sünden der Menschheit und kommt mit ihrer Frucht nicht nur Lebenden in allerlei Bedürfnissen, sondern auch Toten (Seelenmessen) zu Gute. In einer heiligen Liturgie, der Messe, vollzieht sich die Handlung dieses Opfers des neuen Bundes. Conc. Trid. XXII; Cat. Rom. II, 4, 55 ff.

Dem Menschen gegenüber ist die Eucharistie ein Sakrament; Gott gegenüber ein Opfer. „Der neue Bund ist wahrhaftige Sühnungs-, Heiligungs-, so Opferanstalt. Das eine wahre und bleibende Opfer ist Christus; er ist und bleibt für uns hienieden in der Eucharistie; so ist Christus der wahre Priester und das wahre Opfer“ (Klee, Dogmatik, 1. Auflage II, S. 210.

Die Notwendigkeit dieses Opfers ergibt sich aus der Fortdauer der Sünde in der

---

*) Spittler, Gesch. d. Kelchs im Abendmahl, Lemgo 1780; J. A. Schmid, de fatis calicis eucharistici, Helmst. 1708.

Welt.*) In Beziehung auf die Form unterscheidet sich das unblutige Meßopfer von dem blutigen, nicht aber hinsichtlich seines Inhalts. Cat. Rom. II, 4, 60: Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in Missa peragitur et quod in cruce oblatum est. . . . Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum. „Das Kreuzesopfer ist mit dem eucharistischen Opfer eines und dasselbe, derselbe geopferte Christus" (Klee a. a. O., S. 212).

Über den Nutzen des Meßopfers Cat. Rom. II, 4, 63: . . . non solum immolanti et sumenti prosit, sed omnibus etiam fidelibus, sive illi nobiscum in terris vivant, sive, jam in Domino mortui, nondum plane expiati sunt. Neque enim minus ex apostolorum certissima traditione pro his utiliter offertur, quam pro vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus ac quibusvis calamitatibus et angustiis.

In der religiösen Vorstellungswelt des Neuen Testaments besteht der Begriff des Opfers, aber nur im Sinne der Hingabe an Gott und seinen heiligen Willen im Gebet und Wandel (Hebr. 13, 16; Röm. 12, 1; Jak. 1, 27; Phil. 2, 17 f. vgl. auch 4, 18 in weitergreifender Bedeutung). Dieser Gedanke blieb Besitz der nachapostolischen Zeit, doch wird zugleich als ein neues Stück das Abendmahlssakrament hinzugefügt, nicht nur in Rücksicht darauf, daß die durch die Gemeindeglieder zu beschaffenden Gaben „Opfer" (προσφοραί, θυσίαι, oblationes) genannt wurden, sondern auch darum, weil das Dankopfer des Gebetes (εὐχαριστία) für die geistlichen und leiblichen Gaben Gottes darin eine wichtige Stellung hatte. Dagegen tritt eine Beziehung der Bezeichnung „Opfer" auf Leib und Blut Christi nicht hervor; erst Cyprian redet davon, obwohl nicht mit voller Klarheit. Indes darf man annehmen, daß damals jene Weiterbildung des urchristlichen Opferbegriffs sich vollzog. Seitdem mehren sich die Zeugnisse, und obgleich sie nicht überall harmonieren und auch entgegengesetzte Äußerungen nicht fehlen, hat die römische Kirche ein Recht, sich darauf zu berufen. Doch es ist beachtenswert, daß der Meßkanon noch Teile der neutestamentlichen und ältesten kirchlichen Anschauung in sich trägt. „Besonders an zwei Punkten tritt sie deutlich genug ans Licht. Erstens werden auch im Kanon Missä schon vor der Konsekration die Elemente der Eucharistie dona, munera und sacrificia illibata genannt; schon vor der Sammlung ist von einem offerre sacrificium laudis, von einer oblatio servitutis nostrae die Rede. Zweitens wird auch nach der Wandelung noch Gott angefleht, diese Opfergaben gnädig anzunehmen (accepta habere), wie er angenommen die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Schon abgesehen von der Gegenwart Christi und ehe dieselbe eintritt, heißt es von dem heiligen Brot und Wein: offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam."**

*) „O, du Geheimnis wunderbar!
Zum Golgatha wird der Altar,
Drauf nie versinkt der Kreuzesstamm.
Dran bringst als ewig blutend Lamm,
Verkläret auf des Vaters Thron,
Ein Hoherpriester du dich dar!
— — — — — — — —
Und trägst den Preis der neunten Stunde
Alltäglich aus der Ewigkeit
An tausend Orten in die Zeit
Zum immer neuen Sühnebunde."
(O. v. Redwitz, Amaranth.)

**) Thiersch, Vorlesungen über Prot. u. Kath., 2. Bd., Erl. 1846, S. 266 f.

Diese Beobachtung Thiersch's ist durchaus richtig. So wie die Meßliturgie vorliegt, ist sie ein Gefüge verschiedener Zeiten und entbehrt der Einheitlichkeit.

Daß jene Erweiterung mit der Ausbildung des klerikalen Priestertums zusammenhängt, bedarf keines Nachweises. Sie ist ohne diese gar nicht denkbar. Schon daraus ergibt sich ihr unevangelischer Charakter. Aber auch losgelöst von dem kirchlichen Sacerdotium betrachtet, erweist sie, an der christlichen Heilslehre gemessen, ihr Unrecht. Indem dem unblutigen Meßopfer die Wirkung des Opfertodes Christi zuerkannt wird, wird der Wert dieses als einer einzigartigen Leistung beeinträchtigt. Denn gerade darin liegt nach dem Hebräerbrief die Bedeutung des blutigen Opfers auf Golgatha im Vergleich zu den alttestamentlichen Opferhandlungen, daß damit auf ewig genug gethan ist (Hebr. 10, 10. 14). In dieser richtigen Erkenntnis schrieb Luther in den „Schmalkaldischen Artikel" über die Messe das harte Urteil: „Daß die Messe im Papsttum muß der größeste und schrecklichste Greuel sein, als die stracks und gewaltiglich wider diesen Häuptartikel (von dem Amt und Werk Christi II, 1) strebet." Wenn man dem gewuchtigen Zeugnisse des Hebräerbriefes sich dadurch hat entziehen wollen, daß man es auf das blutige Opfer einschränkt, von welchem das unblutige Opfer zu unterscheiden sei, so wird damit die doch in Anspruch genommene Gleichwertigkeit beider Opfer zerrissen. Unterscheidet sich das Meßopfer von dem Kreuzesopfer nur durch die Form, so unterliegt es der Konsequenz des Urteils des Hebräerbriefs, d. h. es verliert sein Existenzrecht. Entweder hatte das Opfer Christi auf Golgatha einen unendlichen Wert, wie die römische Kirche in Übereinstimmung mit uns lehrt, dann bleibt für ein zweites Opfer kein Raum; oder es hatte diesen Wert nicht, dann muß eine Fortführung irgendwelcher Art eintreten, aber diese Fortführung hat als Voraussetzung die Unzulänglichkeit des Opfers Christi, welche die römische Kirche auch ihrerseits verwirft. Da ferner der Wert des Meßopfers als ein endlicher vorgestellt wird — denn sonst wäre die Wiederholung überflüssig — so bleibt unverständlich, wie dieses endliche Opfer denselben Wert wie das unendliche blutige Opfer am Kreuz haben kann.

Noch an einem andern Punkte tritt ein solcher Konflikt hervor. Das Trident. a. a. O. cap. I lehrt, daß die Heilskraft des blutigen Opfers durch das unblutige Opfer auf die täglich begangenen, also die läßlichen Sünden, angewandt werde (applicaretur). Aber wenn doch beide Opfer dieselbe Wirkung haben, so kann das eine nicht dazu da sein, die Wirkung des andern flüssig zu machen. „Wo in aller Welt ist je ein Opfer dargebracht worden, um die Früchte eines andern Opfers, mit dem es identisch und von dem es doch wieder verschieden ist, den Darbringenden zu applizieren?"*)

Das Meßopfer stellt nicht nur Vergebung der Sünden her und zwar der Todsünden sowohl wie der läßlichen Sünden, darin also die Wirkung des Abendmahls und des Bußsakraments vereinigend, sondern in seinen Kreis fallen auch aliae necessitates (Conc. Trid.), quaevis calamitates et angustiae (Cat. Rom.). Es ist nicht nur Sühnopfer, sondern auch Bittopfer, „um Hilfe in allen Nöten des Leibes und der Seele zu erflehen" (Kath. Kat. der Erz-

*) Steitz, Art. Messe in PRE.[2] IX, S. 629.

diözese Freiburg, Fr. 523). Also um etwa den glücklichen Ausgang einer Reise oder eines geschäftlichen Unternehmens zu sichern, wird die heilige Opferung des Gottmenschen vollzogen; leibliche, irdische Bedürfnisse, geringfügige Unbequemlichkeiten des Lebens, politische Wünsche — und wie viel Selbstsüchtiges mag oft darin liegen! — vermögen, den verklärten Heiland auf den Altar herniederzuziehen. Dem Priester selbst ist die Kontrole abgeschnitten, da der Auftraggeber nicht verpflichtet ist, den Zweck des Meßopfers bekannt zu geben. So mag es vorkommen, daß in südlichen Ländern Verliebte und Wegelagerer die Hilfe des Meßpriesters suchen und auch erhalten.

Die rein äußerliche Weise dieses Opfers kommt nicht minder zum Vorschein in den Privatmessen, in welchen der Priester allein kommuniziert, ohne daß Mitfeiernde anwesend sind. Obwohl die leibliche oder wenigstens die geistliche Teilnahme der Gläubigen an den „Winkelmessen" für wünschenswert erklärt wird, ist sie doch nicht Bedingung der Wirkung derselben. Damit zeigt sich die Messe als ein opus operatum, als ein priesterliches Thun an und bringt hierin das eigenste Wesen des römischen Katholizismus zum Ausdruck, der sich als heilsvermittelnde Anstalt zwischen Gott und der Menschheit mit dem Anspruche, die göttlichen Gnadengaben, die Sündenvergebung und die Kräfte des hl. Geistes den in seinen Organismus Eingegliederten zuzuführen, ansieht.

Luther urteilt in den „Schmalkaldischen Artikeln" (II, 2): selbst wenn die Messe „an ihr selbst etwas Nützliches und Gutes hätte", müsse man sie „fahren lassen" um der Mißbräuche willen, die sich an dieselbe geknüpft haben und noch knüpfen. Die römische Kirche selbst hat dem Eingeständnis nicht ausweichen können, daß das Meßopfer durch Simonie und schändliche Gewinnsucht befleckt werde. Aber das Messekaufen besteht heute noch zu Recht, und tritt am häßlichsten in den Seelenmessen hervor.*) Gerade neben der allzubegreiflichen Sorge des Einzelnen um sein eigenes oder der Seinen Seelenheil muß dieser Handel der Kirche, die sich bereit finden läßt, gegen Bezahlung die Kraft des fürbittenden Opfers zu Gunsten der ihr namhaft gemachten Seelen im Fegfeuer zu erproben — denn es gibt auch nach katholischer Lehre hier keine Gewißheit, sondern nur eine Wahrscheinlichkeit — um so abstoßender erscheinen.

Wenn der Heidelberger Katechismus über die Messe den Satz hat — es ist der einzige harte in ihm —: „Und ist also die Messe im Grunde nichts anderes denn eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei", so ist dieses Urteil inhaltlich gerechtfertigt. Mögen die Apologeten der römischen Kirche dieses Dogma und seine Praxis noch so sehr mit schönen Worten umgeben, es wird keiner Kunst gelingen, den Makel des Widerchristlichen davon zu nehmen. Thiersch hat einmal (a. a. O. S. 281) dem Wunsche Ausdruck gegeben, die römische Kirche möge die ihr zur Verfügung stehende große Gewalt dazu anwenden, der „Ent-

*) Unter dem Patronate des Bischofs von Cambray wurden i. J. 1857 behufs Erbauung eines Klosters Messen zu einem billigen Preise angeboten. Es heißt in dem Prospekt: „52 Messen und feierliche Benediktionen werden auf ewige Zeiten jährlich für die Subskribenten zelebriert werden, welche 2½ Franks zahlen. Personen, die für eine höhere Summe subskribieren, können an diesen Messen und Benediktionen so viele Lebende und Tote teilnehmen lassen, als ihr Beitrag sich beläuft."

weihung des Allerheiligsten zu steuern". Als ob dies möglich wäre. Richtiger hat Luther den innersten Zusammenhang der Messe mit dem römischen Katholizismus erkannt, wenn er erklärt: „Sie fühlens wohl: wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum." Und kurz vorher: „Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander" (Schmalk. Art. II, 2).

Erscheint das Meßopfer in dieser Beurteilung, so hat es nur geringe Bedeutung, die exegetischen Beweise der römischen Kirche zu prüfen; Martin Chemnitz hat darüber Genügendes gesagt. Das Tridentinum beruft sich auf Hebr. 7, 11, wo Christus ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks genannt wird; ein Priestertum fordert ein Opfer, und da sein Priestertum ein ewiges heißt, so muß auch das Opfer ein ewiges sein. Indeß das ewige Priestertum, welches 6, 20 von Christus ausgesagt wird, ist nicht als eine fortdauernde Opferung gemeint, sondern bezieht sich auf sein ewiges Hohepriestertum im Eintreten für uns vor dem Angesichte Gottes mit dem Verdienst seines Leidens und Sterbens. Der Verfasser des Hebräerbriefes richtet sein Augenmerk gerade darauf, nachzuweisen, daß Christus durch sein einmaliges Eintreten in das himmlische Allerheilige eine ewige λύτρωσις beschafft hat. Christus ist einmal erschienen, um die Sünde durch sein Opfer zu vernichten. Eine erneuerte Opferdarbringung Christi ist undenkbar, aber auch nicht erforderlich, da jene eine allgenugsame ist (9, 25 ff.; vgl. 8, 3. 7, 27. 9, 12). Vgl. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, 2. Bd., Ludwigsb. 1859, S. 548 ff. Nicht minder bedeutungslos ist der Hinweis auf Melchisedek als Vorbild Christi: jener habe Brot und Wein geopfert (in Wirklichkeit brachte er beides als Gastgeschenke dar), daher mußte auch Christus unter den Gestalten von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut opfern; denn die Schrift weiß von einer solchen Beziehung nichts. Daß der Vergleich Melchisedeks mit Christus im Hebräerbrief derartiges in sich schließt, wäre erst noch zu beweisen. — Die Weissagung Maleachi 1, 11, die nur auf das Opfer Christi passe. In Wahrheit meint der Prophet die reinen Opfer des Lobes und Dankes, welches die zu Israel bekehrten Heiden Gott darbringen werden. Justin und Irenäus beziehen dieses Prophetenwort wohl auf die Abendmahlsfeier, aber nicht auf das Meßopfer. — 1 Kor. 10, 21 werde der „Tisch des Herrn" als Altar verstanden, wie aus der Gegenüberstellung ersichtlich sei; der Altar aber setze ein Opfer voraus. — Die Worte: „Solches thut zu meinem Gedächtnis" fordern das Opfer, weil „thun" hier, entsprechend dem hebräischen עָשָׂה, „opfern" bedeute. Alle diese und andern Argumente sind deutliche Eingeständnisse der Notlage, in welcher man sich befindet. Eine bessere Hilfe gewähren nicht die altchristlichen Kunstdenkmäler. Wenn z. B. das Opfer Abrahams als Symbol des blutigen wie des unblutigen Opfers aufgefaßt oder Melchisedek mit dem Meßopfer in Beziehung gesetzt wird, so beruht diese Auslegung auf einem Spiel der Phantasie. Dazu kommt, daß die römischen Archäologen, wo sie eine Symbolik des Abendmahls entdecken, sofort die Opferidee damit verbinden; es wird also vom feststehenden Dogma aus der Schluß gemacht, während das Dogma aus den monumentalen Quellen erst zu erweisen wäre.

Die Opferhandlung vollzieht sich in einer feierlichen Liturgie, die begeisterte Lobredner gefunden und wohl auch auf empfängliche Gemüter evangelischer Christen Eindruck gemacht hat. Am höchsten hat wohl der Kardinal Wiseman ihre Schönheit gepriesen, aber mit der Selbstbeschränkung, „daß kein menschlicher Geist hoffen darf, ihre Schönheit und Erhabenheit je zu begreifen." Ein anderer römischer Theologe fand in der Meßliturgie „handgreiflicher" als sonst in der sichtbaren Leitung der Kirche den „höhern Einfluß" der göttlichen Vorsehung.*) Die Messe enthält thatsächlich erhebende Gebete, die den Geist echten Christentums in sich tragen; einzelne symbolische Handlungen in ihr sind tief gedacht, aber trotzdem ist ihr erbaulicher Wert ein sehr geringer und muß es sein nach der ganzen Natur dieser Liturgie. Denn dieselbe verrät deutlich ihre schichtenweise Entstehung. Und diese Schichten sind zum Teil durch Jahrhunderte geschieden, daher die heterogenen Elemente und die Wiederholungen. Auch die Häufung der Gebete und der schleppende Gang, in welchem die Handlung mühsam vorwärts dringt, sind Mängel, die hauptsächlich in der geschichtlichen Entstehung der Messe ihren Ursprung haben.

*) Vgl. L. v. Hammerstein, „Edgar", S. 197 f., wo die Stellen angeführt sind.

Die reiche Symbolik, für welche die mittelalterliche Zeit leicht den Schlüssel fand, ist nur zum kleinsten Teile noch verständlich; die Theologen mögen sie sich so oder so zurecht legen, der Laie wird in der Regel sich keine Vorstellung davon machen können. Doch nicht das geringste Hindernis bildet endlich die lateinische Sprache. Es widerspricht aller Erfahrung, wenn behauptet wird: „Trotz der lateinischen Sprache versteht das katholische Volk die Messe, denn sie wird ihm bis ins Einzelnste erklärt im Katechismus und in der Predigt." Die Gemeinde assistiert verständnislos dem heiligen Opferakte, der sich mit allem Gepränge des Kultus vor ihrem Auge vollzieht. Sie hat vielleicht weniger davon als die festliche Versammlung, die im heiligen Tempelbezirk dem Opferakte beiwohnte, den der Priester an dem der Gottheit dargebrachten Tiere vollzog. Jedenfalls war dieser Akt einfacher und verständlicher.

Wer möchte gegen diesen Pomp einer gottesdienstlich-dramatischen Handlung, selbst ihr Verständnis vorausgesetzt, unseren evangelischen Gottesdienst mit seiner evangelischen Predigt, seinen herrlichen geistlichen Liedern und dem innerlichen Einssein der Gemeinde mit der Feier eintauschen? Um so mehr da nach der lang ertragenen Verödung des evangelischen Kultus, welche der Rationalismus verschuldet hat, in der Gegenwart ein lebendiger Eifer erwacht ist, den Gottesdienst reicher und voller auszugestalten, und die schönen Früchte dieses Eifers schon vielfach wahrnehmbar sind. Unser gottesdienstliches Ideal ist ein anderes als dasjenige der römischen Kirche: nicht auf die Phantasie und die Empfindung zielt der evangelische Kultus ab, sondern auf andächtige Stimmung des Herzens und Kräftigung der sittlich-religiösen Persönlichkeit. Daher hat auch in ihm die Kunst die richtige Stellung. In dem römischen Gottesdienste fließen Kunst und Kultus ineinander, und es erwächst daraus jene dämmerhafte, die Phantasie anregende Stimmung, die in Empfindungen schwelgt; der Protestantismus kennt für die heilige Kunst keine andere Aufgabe, als in ihrer Weise und mit ihren Mitteln den Gottesdienst der Gemeinde schön und reich zu gestalten; die Kunst gilt ihm nicht als Erzeugerin religiöser Empfindungen, sondern als der schönste Schmuck, in welchen Lob und Dank zu dem himmlischen Herrn sich gern kleiden.

Zu vgl. Höfling, Die Lehre der ältest. Kirche vom Opfer, Erl. 1851; Theod. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst im nachapost. u. altkath. Zeitalter, Erl. 1854; Steitz in PRE.² IX, Art. „Messe", S. 620 f.; Stölting, Messe u. Abendmahl (in d. S. 352 genannten Vorträgen über die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren u. s. w. n. 5).

Zusatz. Die nicht geleisteten Satisfaktionen und die Strafen für die läßlichen Sünden werden im Fegfeuer (ignis purgatorius) gebüßt, auf welches daher die Wirkung des Meßopfers bezogen wird (Seelenmessen). Die Vorstellung von einem solchen Zwischenzustand hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Als sie am Anfange des 3. Jahrhunderts zum erstenmal auftritt, faßt sie dieses Feuer als Reinigungsfeuer, welches das der Seele noch anhaftende Materielle vernichtet und jene befähigt, in die immaterielle Welt einzugehen, ein Gedanke, der in der Stoa seinen Ausgang hat. Nachdem hernach Augustin wenigstens die Möglichkeit gesetzt hat, daß in dem Zwischenzustande die noch haftenden zeitlichen Strafen erledigt würden, finden wir

die moderne römische Lehre schon ziemlich abgeschlossen bei Gregor d. Gr., der sie auch in Beziehung zu dem Opfer stellt.

Mit der Frage, ob ein Zwischenzustand zu denken sei oder nicht, hat diese Vorstellung zunächst nichts zu thun. Daher bleiben auch die Schriftstellen, die auf einen Zwischenzustand bezogen werden könnten, außer Betracht. Auch das ist gleichgiltig, ob die römische Kirche mit ihrer Berufung auf die dunkele Stelle 2 Makk. 12, 43 ff. Recht hat oder nicht, da ein alttestamentliches Buch der nachklassischen Zeit keine Zeugniskraft für ein Stück der christlichen Lehre haben kann. Die Stellen ferner 1 Kor. 3, 13 ff., Matth. 5, 26 sind weit davon entfernt, das auszusagen, was man römischerseits in ihnen sucht. Die Mißbräuche, welche sich an das Fegfeuer knüpfen, haben das harte Wort Luthers hervorgerufen: „Darum ist das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenste zu achten" (Schmalk. Art. II, 2). Aber gerade an der praktischen Verwertung der Lehre hat die Kirche das größte Interesse. Darauf beruhen die Seelenmessen und der erfolgreiche Betrieb des Ablasses.

Vgl. Rud. Hofmann in PRE.[2] IV, S. 514 ff.

## V. Die Buße.

Zur Tilgung der Todsünden hat Christus nach seiner Auferstehung das Sakrament der Buße eingesetzt, dessen Form die Worte der Absolution und dessen Materie die drei Akte: Reue, Ohrenbeichte, Bußwerk sind. Statt der vollen Reue (contritio) kann die Reuwilligkeit (attritio) eintreten; in der Ohrenbeichte ist die Aufzählung der Todsünden erforderlich; die werkthätige Genugthuung (satisfactio operis) erledigt die zeitlichen Strafen, deren Last durch den Ablaß zu erleichtern die Kirche das Recht hat. Conc. Trid. XIV; Cat. Rom. II, 5, 1 ff.

Für diejenigen, welche nach der Taufe wieder in Sünden fallen, hat Christus das Sakrament der Buße eingesetzt (Joh. 20, 21 ff.; vgl. mit Matth. 16, 19. 18, 18). Daher bildet die Sündenvergebung die Grundlage der Buße. Indem das Recht, jene zu vollziehen, den Aposteln gegeben wurde, wurde es damit der Kirche übergeben. Sie hat die Vollmacht des „kirchlichen Bußgerichts". Damit dieses Urteil der Wahrheit entspreche, geht ihm die Beichte voraus. „Die Beichte bildet im Bußgericht die Anklage und das Zeugenverhör; zugleich ist sie als von Reue erfülltes Geständnis Schutzrede und das Motiv der Lossprechung. Ohne die Beichte würden folglich dem Bußgericht die wesentlichsten Momente fehlen, welche demselben den Charakter eines wahren und wirklichen Gerichtes verleihen" (Wildt in Wetzer u. Weltes KL.[2] II, Sp. 223). Aufzählen müssen die Beichtenden omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent (Conc. Trid.). Die peccata venialia aufzuzählen, ist nützlich, aber ihr Verschweigen citra culpam. Was die in der Beichte als Bedingung der Lossprechung geforderte Reue anlangt, so wird diese definiert als animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero (Trid. XIV, cap. 4, vgl. Cat. Rom. II, 5, 4). Ein niederes, aber zum Sakrament genügend vorbereitendes Moment ist die attritio (contritio imperfecta), die ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu gemeinlich entsteht. Dennoch sie ist ein Geschenk Gottes und eine Anregung des hl. Geistes. Auf Grund dieser Vorgänge erfolgt die Absolution durch den Priester an Gottes Statt. Die Absolution bezieht sich nur auf die ewigen Strafen; die auf die Sünde gesetzten zeitlichen Strafen werden durch die Bußwerke, Satisfaktionen erledigt. Aber diese Erledigung ist als Bedingung in jene Absolution mit eingeschlossen. Als solche Satisfaktionen gelten hauptsächlich Beten, Fasten, Almosen. Die Kirche hat indeß das Recht, diese zeitlichen Strafen nachzulassen. Denn ihr ist nicht nur die Bindegewalt, sondern auch die Lösegewalt übertragen. Dies thut sie durch den Ablaß. Der Ablaß (indulgentia) bewirkt eine Lösung der Strafe. Aber er ist nicht nur absolutio a poenis, sondern auch solutio, nur daß die Strafe nicht von dem Sünder geleistet wird, sondern statt seiner Genugthuung die Genugthuung aus dem Schatze der überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen eintritt. Doch wird die Erlangung des Ablasses an bestimmte Leistungen oder Ereignisse geknüpft (Wallfahrt, Besuch bestimmter Kirchen, Jubiläen, Heiligenfeste u. ä.). Er gilt Lebenden, kann aber per modum suffragii auch den im Fegefeuer befindlichen Seelen zu Gute kommen.

Die Bekenntnisschriften wiederholen die Lehre der Scholastiker mit Verschweigen unausgeglichener Differenzen und scharfer Richtung gegen die evangelische Lehre.

In diesem Sakrament werden ein innerer Vorgang und zwei äußerliche Akte zusammengeschlossen. Dadurch entsteht eine „falsche und schädliche Vermischung der Bekehrung mit Handlungen der Kirchenzucht oder der Heilsordnung mit der Kirchenordnung" (Nitzsch). Dieser Widerspruch äußert sich auch darin, daß die drei Akte als Materie (oder nach der vorsichtigen Ausdrucksweise des Tridentinums als quasi Materie) gelten sollen. Unter Materie ist aber nicht eine Handlung, sondern ein äußeres Zeichen zu verstehen,*) jedenfalls liegt darin etwas Äußerliches, mit den Sinnen Wahrnehmbares. Demnach können Beichte und Genugthuung allenfalls als Materie angesehen werden, nicht aber die Reue, die ein innerer Vorgang ist. Schon auf dem Konzil zu Trient weiterhin wurde von einzelnen Theologen das mit Recht als ein Mangel der vorgeschlagenen Definition bezeichnet, daß die Materie von dem Empfänger selbst geleistet wird, nicht von dem Ministranten. Schwerwiegender ist, daß in der Reue der Glaube keinen Platz hat. Wohl wird derselbe als Voraussetzung bezeichnet, aber dann nicht als der der Barmherzigkeit Gottes sich getröstende und seine Gnade ergreifende lebendige Glaube gefaßt, sondern als ein Zustimmen zu der Lehre der Kirche und Anerkennen ihrer Auktorität. Mit Berufung auf die hl. Schrift (Matth. 11, 28; Mrk. 1, 15; Röm. 6 u. a.) stellten die Reformatoren fest, „daß diese zwei Stücke zu einer rechten Buß oder Bekehrung gehören: erstlich herzliche Reue, darnach Glaube, der das Gewissen wieder aufrichte" (Apol. Art. XII). „Luk. 7 kommt das arm sündig Weib zu Christo und weinet bitterlich. Das Weinen zeigt die Reue an. Hernach höret sie das Evangelium: Deine Sünden sind dir vergeben, dein Glaub hat dir geholfen, gehe hin in Frieden. Das ist nun das ander fürnehmste Stück der Buß, nämlich der Glaub, der sie wieder tröstet" (ebendas.). In einem evangelischen Kirchenliede heißt es:

Wie ist mir doch so herzlich bange,
Wie kränkt mich meine große Sünd.
Hilf, daß ich wieder Gnad erlange,
Ich armes und verlornes Kind.
Sprich nur ein Wort, so werd ich leben,
Sag: daß der arme Sünder hör:
Geh hin, die Sünd ist dir vergeben,
Nur sündige hinfort nicht mehr.
Erbarme Dich, erbarme Dich,
Gott, mein Erbarmer, über mich.

Die genugsame Reue des römischen Sakraments ist überhaupt unmöglich. Denn eine vollkommene Liebe zu Gott, welche den Inhalt der contritio ausmacht, außer dem Stande der Gnade, vor dem Akte der Gerechtmachung ist in keiner Weise zu gewinnen. Andererseits ruht die unvollkommene Reue (attritio) auf einer so oberflächlichen und äußerlichen Auffassung der Sünde, daß das Urteil Luthers zu Recht besteht: „Unmüglich ists gewest, daß sie (die Papisten) sollten recht von der Buße lehren, weil sie die rechten Sünden

*) Cat. Rom. II. 1, 7: signa, quae sub sensum cadunt — signa oculis et sensibus subjecta —. Ebenso das Trident.

nicht erkenneten" (Luther, Schmalk. Art. III, 3). Von dem Schuldgefühl, welches das innerste Wesen der Reue ausmacht, ist darin nichts zu entdecken. Und doch soll sie als ein Gnadengeschenk des hl. Geistes angesehen werden.*) Als einmal Bossuet Ludwig XIV. darauf hinwies, daß zur Sündenvergebung die Liebe Gottes gehöre, antwortete der damals sechzigjährige König, „der doch mehr als hundertmal Beichte abgelegt und Absolution empfangen hatte": davon habe er nie etwas gehört.**)

Die Beichte ist mündliche Aufzählung der Todsünden. Die läßlichen Sünden aufzuzählen ist nicht notwendig, aber nützlich; sie werden sonst noch durch das Sakrament des Altars getilgt. Da nur die Sünden durch die Absolution beseitigt werden, welche der Pönitent zur Kenntnis des Priesters am Beichtstuhl bringt, so muß es von um so größerem Wert sein, eine Rubrik der sogenannten Todsünden zu besitzen. Thatsächlich besitzt indes die römische Kirche eine solche Rubrik nicht. Es steht nicht fest, wie das Gebiet der Todsünden genauer abzugrenzen sei.***) So wird also der Pönitent in einer Ungewißheit gehalten, die um so verhängnisvoller ist, da es sich um das ewige Heil handelt. Es wird eine Forderung auf eine Leistung gestellt, ohne daß deren Inhalt sich feststellen läßt. Zu dieser Unsicherheit tritt als zweite, daß, indem es dem Pönitenten überlassen bleibt, seine Sünden aufzuzählen, seinem subjektiven Ermessen ein breiter Raum gestattet wird; denn das Urteil über das, was Sünde ist, setzt in nicht wenigen Fällen eine Stufe der Selbsterkenntnis voraus, die zu den Ausnahmen gehört. Die eigene Gewissenserforschung, die treue, ernste Selbstprüfung ist nicht etwas dem Durchschnittschristen Eigenes; es kann ihm als eine leichte, nicht nennenswerte Sünde erscheinen, was in Wahrheit die tiefste Verschuldung ist. Vor allem wo die Sünde überhaupt niedrig abgeschätzt und die Reue oberflächlich gefaßt wird, wie in der römischen Kirche, besteht diese Gefahr. So wuchert die Sünde in dem Herzen weiter. Darin gerade liegt das Seelengefährliche der Ohrenbeichte, daß sie von dem allgemeinen Sündenbewußtsein ablenkt und an die Stelle der Sündhaftigkeit die Einzelsünden setzt. Allerdings werden die zufällig vergessenen Sünden mitvergeben, aber der Pönitent hat doch kein Bewußtsein davon; die Sünde kommt ihm nicht als Sünde zur Erkenntnis. Auch erhebt sich hier die Frage: wenn die nicht genannten Sünden durch die Absolution getilgt werden, wozu überhaupt die mündliche Aufzählung? Sie kann nicht ein integrierendes Stück des Bußsakraments sein, wenn ihr nicht Ausschließlichkeit zukommt. Damit werden wir an die Wurzel der Ohrenbeichte geführt. Sie ist aus dem Bestreben hervorgewachsen, die richterliche Gewalt des Priesters sich voll auswirken zu lassen. Als Richter verhört der

---

*) Vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887, S. 17 ff. Ebend., Der Ablaßstreit, Gotha 1886.

**) Döllinger, Akad. Vorträge, Nördl. 1888 I, S. 395.

***) Im Katechismus der Erzdiözese Freiburg lautet die Antwort auf Frage 380 („Wann begeht man eine Todsünde?"): „Man begeht eine Todsünde, wenn man das göttliche Gesetz bei einer wichtigen Sache freiwillig übertritt." Dazu Fr. 387: „Die Todsünde ist 1) eine schwere Beleidigung Gottes, unsers höchsten Herrn; 2) ein schändlicher Undank gegen Gott, unsern besten Vater; 3) eine fluchwürdige Treulosigkeit gegen Jesus, unsern liebevollsten Erlöser." Eine läßliche Sünde dagegen tritt ein nach Fr. 382, „wenn man das göttliche Gesetz entweder nur in einer geringen Sache oder nicht ganz freiwillig übertritt". Daß damit nichts gesagt ist, leuchtet ein.

Beichtiger den Pönitenten, als Richter spricht er das Urteil.*) Daher ist die Ohrenbeichte thatsächlich ein geistlich-richterlicher Akt, in welchem nicht die Reue, sondern das priesterliche Gericht, das in der Absolution seinen Höhepunkt erreicht, die Hauptsache ist.

Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte kennt nur eine öffentliche Buße mit öffentlichem Sündenbekenntnis. Das Neue Testament deutet die Privatbeichte nicht einmal an. Denn wenn Jakob. 5, 16 empfohlen wird, die Vergehungen einander zu bekennen, so ist dabei nicht an die priesterliche Beichte gedacht, sondern ein vertrauensvolles Sichaussprechen vor dem christlichen Bruder gemeint.

Für die römische Kirche ist der Beichtstuhl eine Macht. Indem dem Priester durch sein Forschen das innere und äußere Leben des Beichtenden sich aufschließt, gewinnt er als Zeuge und Mitwisser verborgener Gedanken und verborgenen Thuns eine Gewalt über das Beichtkind, welche sich kaum mit einer andern messen läßt. Zwar bindet ihn das Beichtgeheimnis — oder soll ihn wenigstens binden, denn besonders die jesuitischen Beichtiger wußten sich gelegentlich davon zu dispensieren — aber das ganze Verhältnis legt einen Zwang der Unterordnung auf und gestattet eine weitgehende Einwirkung. Im Beichtstuhle liegt der Ausgangspunkt von tiefeingreifenden kirchlichen und Staatsaktionen. Vom 16. Jahrhundert an bis zu dem Kampfe gegen Altkatholizismus sind von dort aus die Wege zu erfolgreichem Wirken in majorem Dei gloriam gebahnt. Doch das mag noch geringer zu veranschlagen sein als, was im Pönitenten durch das Beichtfragen oft erst Sündhaftes hervorgerufen wird. Im kindlichen Gemüt geht hier nicht selten erst eine sündhafte Begier auf, hervorgelockt durch das Fragen eines lüsternen oder eines ungeschickten Beichtigers. Gerade im Beichtstuhl hat die verderbliche Moral der Jesuiten ihre verwüstenden Wirkungen geübt.**) Das Odium, in welchem der Beichtstuhl bei protestantischen Völkern, ja auch zum Teil innerhalb der katholischen Christenheit steht, ist begreiflich. Instinktiv vermutet man dort die schonungslose Auswirkung und die glänzendsten Triumphe der Gewissensknechtung, welche die römische Priesterkirche übt. Es mag sein, daß, wie ein jesuitischer Beichtiger aus seiner Erfahrung versichert,***) die Absolution Männer „mit einem Troste erfüllt hat, der gleichsam ihre Brust zu zersprengen drohte". Es gibt Gemüter, deren Schwachheit und Hilflosigkeit in der richterlichen Lossprechung des Priesters die ersehnte Festigkeit gewinnen, denen die Autorität des Priesters imponierend entgegentritt; aber wenn derselbe Berichterstatter seine protestantischen Leser verwarnt: „Der Protestantismus raubt euch diesen Trost, denn er raubt euch die Beichte und überläßt euch für immer der peinigenden Unruhe eures Gewissens",†) so kommt darin, vorausgesetzt

*) Conc. Trid. XIV, cap. V de confessione: Jesus Christus .... sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint. Dieses judicium können die Priester aber nur ausüben, wenn die Pönitenten in specie ac sigillatim ihre Sünden bekennen.

**) Ich nenne nur F. X. Himmelstein (Domprediger in Würzburg), Der Jubel-Ablaß, Würzb. 1857. Anhang: „Beichtspiegel oder Gewissensforschung". Diese schmutzige Literatur ist freilich fast unübersehbar.

***) Weninger a. a. O. S. 30.

†) A. a. O. S. 28.

ß diese Worte ehrlich gemeint sind, der diametrale Gegensatz in der Auf-
ffung dessen, was ein geängstet Gewissen trösten kann, scharf zum Vorschein.
ie haben sich denn die Apostel und die Christen der ersten Jahrhunderte
ihrer Sündennot zu helfen gewußt, da sie die priesterliche Beichte nicht
tten? Das Gotteswort, welches dem Gläubigen, der die Barmherzig-
t Gottes anruft, die Sündenschuld tilgt, ist gewaltiger als das richter-
ie Urteil des Priesters. Die Kirche hat nicht die richterliche Gewalt
Sündenvergebung, sondern die Verkündigung der Sündenvergebung im
men und Auftrage Gottes und Christi. Und diese Absolution ist „hoch
teuer" zu achten. Denn es ist nicht „des gegenwärtigen Menschen
mme oder Wort, sondern Gottes Wort, der da die Sünde vergiebt"
gust., Art. XXV). Daß in der römischen Praxis die Absolution eine so
ße, fast magische Wirkung ausübt und den Höhepunkt des Sakraments
eichnet, hat, wie Steitz richtig beobachtet,*) seinen Grund darin, daß sie
den wechselnden Momenten der Handlungen das einzige Feste ist.

Durch die Absolution wird die Schuld und die ewige Strafe der Sünde
ilgt. Doch nicht umsonst. Die Kirche legt als Straf- und Erziehungs-
tel zeitliche Strafen, Satisfaktionen auf, deren Vollziehung in die Ab-
ution als Bedingung eingeschlossen ist. Als solche Satisfaktionen gelten
züglich Gebet, Fasten und Almosen. Während also dem Pönitenten der
ulderlaß zugesprochen ist, wird er doch noch in einem Strafverhältnis zu
tt gedacht, da jene Leistungen als Strafen sich ausgeben. Wie kann aber
von Strafe die Rede sein, wo keine Schuld und kein Schuldgefühl mehr
Allerdings wird den Satisfaktionen auch ein erziehlicher Wert zuge-
ieben, aber ihr vindikativer Charakter steht voran und macht ihren Haupt-
alt aus. Daher die Verbindung des Ablasses mit den Satisfaktionen.

Indem die römische Kirche das Gebet in die Rubrik der Strafleistungen
t, bezeugt sie sich selbst damit, daß ihr die rechte Würdigung des Gebetes
eht. Das Gebet ist freier Erguß des Herzens, ein Bedürfnis des Christen-
ns, ihm so notwendig wie dem Leibe das tägliche Brot, nicht ein Werk
r gar eine Strafe. „Betet ohne Unterlaß", mahnt der Apostel, damit
eutend, daß das ganze Christenleben ein stummes oder lautes Gebet sein
. Wie kann das Zwiegespräch des Herzens mit Gott, diese seligsten Augen-
ke unseres Christseins, in eine Strafleistung verkehrt werden? Auch Al-
sen sind dem Christen keine Strafe, sondern natürliche Früchte des Glau-
slebens. Wo ihre Freiwilligkeit aufhört, hört ihr sittlicher Wert auf. Es
: überhaupt von den guten Werken, daß sie aus dem Glauben hervor-
chsen zum Lobe Gottes und als Schmuck des Christenlebens und überall

---

*) Art. „Schlüsselgewalt" in PRE.[3], Bd. XIII, S. 586: „Ist die Kirche die Macht, die kraft ihrer Schlüsselgewalt die vollkommene Reue fordert und ihr doch die unvollkommene substituiert; die von der ewigen Strafe löst und durch das Auflegen der Satisfaktionen die Gewissen bindet; die diese Satisfaktionen gebietet und sie im Ablaß wieder nachläßt, so ergibt sich, daß die Absolutheit und Unfehlbarkeit ihrer bindenden und lösenden Gewalt zuletzt das einzige Feste und Unbewegliche ist, was aus diesem wirren Gedränge gesetzter und aufgehobener Bestimmungen resultiert, der einzige unveränderliche Kern des ganzen Dogma von der Schlüsselgewalt und von dem Bußsakrament, und daraus erklärt sich zur Genüge das blinde, unbedingte Vertrauen, welches gläubige Katholiken auf die priesterliche Absolution und die Unfehlbarkeit des darin verkündigten Urteils setzen."

da sind, wo rechter Glaube ist; nicht aber können sie durch einen Befehl hervorgerufen, also auch nicht als eine Strafleistung auferlegt werden. Was selbstverständlich ist, kann nicht als Außergewöhnliches gefordert werden.

Die römische Kirche erhebt den Anspruch, die zeitlichen Strafen erlassen zu können; sie hat das Recht des Ablasses. Das dadurch entstehende Manco wird aus dem Schatze überschüssiger Verdienste Christi und der Heiligen ausgeglichen. Zwar nicht umsonst wird der Ablaß gewährt; er knüpft sich an irgend eine Leistung, aber es wird doch festgehalten, daß in ihm die im Bußsakrament auferlegten zeitlichen Strafen getilgt werden. Die Beweglichkeit des Bußsakraments offenbart sich auch hier. Die Kirche ist bereit, ihre eigenen Auflagen wieder aufzulösen. Dadurch schafft sie neue Verbindlichkeiten des Gläubigen gegen sie. Sie straft und verzeiht; sie belastet und erleichtert. Wird einmal anerkannt, daß die Kirche die Befugnis hat, zeitliche Strafen aufzuerlegen, so liegt darin auch das weitere Recht, diese Strafen zu erlassen. In dieser Beziehung ist der Ablaß etwas, was sich durchaus innerhalb der Jurisdiktion der Kirche abspielt. Auch das muß zugestanden werden, daß nach dem Sinne des Tridentinum der Ablaß mit der Sündenvergebung nichts zu thun hat, sondern sein Objekt sind allein die Satisfaktionen. Trotzdem ist der Ablaß praktisch von verwüstender Wirkung. Denn da die unvollkommene Reue, welche das Bußsakrament fordert, ein äußerlich Ding ist, ohne tiefes Sündenbewußtsein, so sind thatsächlich die Satisfaktionen in der Buße das einzige, wodurch der Pönitent ernsthaft an seine Verschuldung wenigstens erinnert wird; es liegt darin, wie verkehrt auch die Strafen gesetzt sein mögen, ein pädagogisches Moment. Dieser einzige wertvolle Rest wird aber durch den Ablaß aufgelöst. Denn die Bedingungen, an welche die Erlangung des gewöhnlichen Ablasses sich knüpft, sind im allgemeinen leicht zu erfüllen.

Belehrend darüber ist die von der hl. Kongregation der Ablässe approbierte Schrift des päpstlichen Kammerherrn und Erzpriesters Aloysius Prinzivalli, Sammlung von Gebeten und frommen Werken, für welche die Päpste heilige Ablässe verliehen haben. 13. Aufl. Deutsch von Haringer, Regensb. 1859. In der Einleitung heißt es: „So mögen denn meine theuern Leser von diesen Gebeten und frommen Werke sich diejenigen auswählen, welche der Herr ihnen eingeben wird oder durch welche sie sich zur größern Andacht angezogen fühlen oder welche für ihren Stand geeigneter sind." Den Anfang bildet ein Ablaß Clemens XIII. von 100 Tagen, welcher denjenigen zufließt, die den englischen Lobgesang, das Trisagium (bestehend aus 18 Worten!) sprechen. Dieser Ablaß kann in der Woche einmal, an allen Sonntagen, sowie in der Oktave des Festes der hl. Dreieinigkeit dreimal gewonnen werden. Clemens XIV. verlieh denjenigen, welche dieses Trisagium einen Monat hindurch täglich beten, vollkommenen Ablaß. — Pius IX. gewährte für ein kurzes Gebet zur Mater Dolorosa einen Ablaß von 100 Tagen (S. 336). — Derselbe Papst verlieh einen Ablaß von 7 Jahren und 7 Quadragenen für eine siebensonntägige Andacht zu Ehren des hl. Camillus von Lellis (S. 470). Die verzeichneten Ablässe sind meistens an Gebete zu Heiligen oder an Andachtsübungen zu Ehren derselben gebunden; dazu kommen Gebete vor dem Altarsakrament, Betrachtung der Schmerzen Christi und der Maria, Gebete und fromme Werke zu Ehren der hl. Dreieinigkeit, zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu, Gebete um einen guten Tod u. s. w. Charakteristisch ein Ablaß Pauls V.: 1) den Schullehrern, welche an Festtagen ihre Schüler in die Christenlehre führen und sie in derselben unterrichten, für jedesmal einen Ablaß von 7 Jahren, und wenn sie an Werktagen in ihren Schulen die christliche Lehre vortragen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 2) Allen Vätern und Müttern, welche ihre Kinder und Dienstleute in der christlichen Lehre unterweisen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 3) Denjenigen, welche eine halbe Stunde verwenden, um sich auf den Unterricht in der christlichen Lehre vorzubereiten, oder um dieselbe zu erlernen, für jedesmal einen Ablaß von 100 Tagen. 4) Allen Gläubigen von jedem Alter, welche gewohnt sind, sich in den Schulen oder Kirchen zu versammeln, um die christliche Lehre zu erlernen, an allen Festtagen der heiligsten

Jungfrau einen Ablaß von 3 Jahren, und zwar an jedem dieser Festtage, wenn sie beichten; einen Ablaß von 7 Jahren aber, wenn sie schon geeignet sind, zu kommunizieren und die heilige Kommunion andächtig zu empfangen (S. 522 ff.). So dient hier der Ablaß als Mittel, zur Konkurrenzarbeit gegen die Protestanten auf dem Gebiete christlicher Unterweisung aufzumuntern.

Neben dem gewöhnlichen Ablaß, dessen Zeitbestimmungen an die alten Bußzeiten anknüpfen, besteht der vollkommene Ablaß (indulgentia plenaria), welcher sämtliche zeitliche Strafen aufhebt. Eine dritte Abart endlich ist der sogen. Jubelablaß. Z. vgl. Bratke, Luthers 95 Thesen u. ihre dogmenhist. Voraussetzung, Gött. 1884, S. 201 ff. Dieckhoff, Der Ablaßstreit, Gotha 1886 (das Beste über d. Gegenstand). Der Grundgedanke ist überall derselbe, so daß auf die Verschiedenheit der Form hier nicht eingegangen zu werden braucht.

Der Ablaß ist durch die evangelische Auffassung grundsätzlich dadurch ausgeschlossen, daß er ein Verdienst der Werke und die richterliche Gewalt des Priestertums voraussetzt. Jenes bildet seinen Inhalt, diese seine Grundlage. Die dogmatische Fundamentierung durch die Idee eines Schatzes überschüssiger Verdienste endlich ist darum unannehmbar, weil die evangelische Ethik kein Plus sittlicher Verpflichtung kennt. Mit dem Recht des Ablasses für Lebende fällt auch das Recht des Ablasses für Tote. Zwar äußert sich die römische Kirche über die Tragweite des Ablasses in das Fegefeuer hinein vorsichtig, indem sie nicht eine absolute, sondern eine wahrscheinliche Wirkung (per modum suffragii) ausspricht; indes macht das Volk diese Unterscheidung nicht, und für dasselbe hat die Indulgenz ihre Hauptbedeutung gerade darin, daß sie den im Fegefeuer leidenden Seelen Erleichterung verschafft.

Zu vgl. Steitz, Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtl. Entwickelung dargestellt und kritisch beleuchtet, Frankf. a. M. 1854; Dieckhoff a. a. O. Auch des Joh. Dallaeus, De sacramentali sive auriculari Latinorum confessione disputatio, Genevae 1661 hat noch ihren Wert. Walther, Die Früchte der römischen Beichte (in den S. 352 genannten Vorträgen über die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren u. s. w., S. 85 ff.).

## VI. Die Ehe.

Das Sakrament der Ehe verleiht diesem auf natürlichen Gesetzen ruhenden Bunde eine höhere Weihe und stellt eine unauflösliche Verbindung zwischen Mann und Weib her. Zu einer rechten Ehe gehört Einheitlichkeit des religiösen Bekenntnisses. Daher segnet die Kirche Mischehen nur auf Grund des Versprechens katholischer Kindererziehung ein. Ebendieselbe hat in dem kanonischen Eherecht eingehende einschlägige Bestimmungen getroffen. Conc. Trid. XXIV; Cat. Rom. II, 8, 1 ff.

Der sakramentale Charakter der Ehe, angedeutet in der feierlichen Einsetzung durch Gott (1 Mos. 1, 28), wird deutlich von dem Apostel Eph. 5, 23 ff. ausgesprochen. Über Form und Materie des Sakraments schweigen die Symbole; die Meinungen der Theologen sind geteilt. — Diese Würde der Ehe hindert nicht den höhern Wert der Virginität. Conc. Trid. a. a. O. can. X: Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio, anathema sit. Trennung der Ehe, aber nur einer noch nicht vollzogenen Ehe (matrimonium ratum, im Unterschiede von matr. consumatum), tritt zwischen Lebenden nur ein, wenn der eine Teil ein Ordensgelübde übernimmt oder päpstliche Dispensation erfolgt. Sonst gestattet die Kirche nur Trennung von Tisch und Bett.

Die Ehe ruht, wie auch die römische Kirche zugibt, auf natürlicher Ordnung, und diese ist, weil durch Gott hervorgerufen, zugleich eine göttliche und darin liegt der ethische Charakter der ehelichen Gemeinschaft beschlossen. Nicht erst das Christentum hat diese sittliche Gemeinschaft hervorgerufen und

nicht ist sie auf das Christentum beschränkt, wenn auch das Christentum ihr die höchste sittlich-religiöse Weihe gegeben hat. Da aber die Sakramente Heilsgüter der Kirche sind, so kann eine Handlung, welche auch außerhalb des Christentums einen rechtlichen und sittlichen Bestand hat, nur mit dem Unterschiede, daß dieser sittliche Bestand hinter der Höhe christlicher Vollkommenheit zurückbleibt, nicht unter den Begriff eines Sakraments gefaßt werden. Die Ehe ist keine spezifisch christliche Gnadengabe, so wenig die auf göttlicher Ordnung ruhende Berufsarbeit etwas eigenartig Christliches ist, obwohl sie erst im Christentum die rechte Beleuchtung erhält. Daher fehlen auch alle Spuren einer Einsetzung dieses Sakraments durch Christus. Die Bezeichnung μυστήριον Eph. 5, 32 (Vulgata: sacramentum) wird durch den Zusammenhang deutlich genug als das Einssein von Mann und Weib in seiner vergleichenden Beziehung auf Christus und die Gemeinde bestimmt. Auch an dem römischen Sakramentsbegriff gemessen, vermag die Eheschließung ihren sakramentalen Charakter nicht zu bewähren. Denn welches sind Form und Materie dieses Sakraments? Die Symbole schweigen wohl absichtlich darüber, und die Dogmatiker sind nicht einig. Demnach läßt sich darüber nichts Gewisses aussagen, es bleiben also zwei konstituierende Merkmale des Sakraments im Dunkeln. Schwerwiegender ist, daß dieses Sakrament von den Rupturienten, also von Laien vollzogen wird, was der Idee des Sakraments geradezu widerspricht. Denn wie auch immer Form und Materie gedacht werden mögen, diejenigen, welche in den Genuß des Sakraments treten, rufen es in jedem Falle hervor. Daher hat auch die Eheschließung kanonische Giltigkeit welche in passiver Assistenz des Priesters sich vollzieht. Endlich schließt [illegible] einen Widerspruch in sich, für die Ehe sakramentale Würde zu fordern [illegible] zu gleicher Zeit in der Freiheit von derselben ein Kennzeichen höherer [illegible]licher Vollkommenheit zu sehen. Entweder ist der eheliche Stand ein heil[illegible] Stand — und als solchen kennzeichnet ihn der sakramentale Charakter [illegible] dann aber kann der Cölibat nicht eine höhere Vollkommenheit ausma[illegible] oder er ist etwas Niederes — und so beurteilt ihn die römische Ethik [illegible] dann darf nicht durch die sakramentale Weihe der Schein des Gegenteils [illegible] vorgerufen werden.

Die Unauflösbarkeit der Ehe wird aus Matth. 19, 6 gefolgert; doch is[illegible] ebenderselben Stelle (19, 5) der Ehebruch als auflösendes Moment vorges[illegible] wie auch Matth. 5, 32. Diese Einschränkung kann nicht dadurch umga[illegible] werden, daß sie als dem jüdischen Volke geltend angesehen wird; sie [illegible] ebenso allgemeine Giltigkeit wie die Einschärfung der Unauflöslichkeit [illegible] Ehe. In dem Ehebruch, insofern darunter verstanden wird die „abso[illegible] Untreue, die Abkehr der ganzen Persönlichkeit von dem Ehegatten und [illegible] Hingebung an einen Andern", wird die Ehe in ihrer Existenz vernichtet u[illegible] hört von selbst auf. Die rechtliche Auflösung einer solchen ethisch ber[illegible] aufgelösten Gemeinschaft macht einem unerträglichen Zustande ein Ende, [illegible] welchem sich fortwährend neue Sünde entwickelt. Die Trennung von Ti[illegible] und Bett ist vielleicht eher eine Steigerung der Versuchung zum Bösen a[illegible] eine Minderung des Übels. Andererseits liegt darin das Eingeständnis d[illegible] Unhaltbarkeit ehelichen Zusammenlebens, wenn gewisse Bedingungen desselb[illegible] erschüttert sind. Auch hat die römische Kirche oft Wege gefunden, in Fälle[illegible]

wo es ihr dienlich erschien, die Auflösung der Ehe dadurch herbeizuführen, daß sie nachträglich nicht alle Voraussetzungen ihres komplizierten Eherechtes erfüllt entdeckte. Fürstlichen Personen gegenüber ist häufig dieses Mittel beliebt worden.

Noch mehr verletzt die römische Kirche ihr eigenes Gesetz, wenn sie die Auflösung der Ehe da zu Recht anerkennt, wenn von einem der Ehegatten :in Ordensgelübde übernommen wird. Ein etwaiger Widerspruch des andern Teils hat keine Folge, indem durch das solenne Keuschheitsgelübde „gleichsam ine Vermählung mit Gott" hergestellt wird, der gegenüber die irdische Ehe ihre Bedeutung verliert. Wenn aber die Ehe ein göttliches Institut ist und ihre Giltigkeit auf göttlichem Befehle ruht, kann sie nicht durch eine höher liegende Erwägung aufgelöst werden, solange sie das ist, was sie sein soll. Thatsächlich kommt hier die verächtliche Abschätzung der Ehe in der römischen Kirche zum Ausdruck; nicht einmal der Wille des einen Gatten vermag das Band festzuhalten, wenn das Cölibat in die Nähe tritt. Erst die Konsumation schafft ein Hindernis, woran sich wiederum zeigt, daß hier das rechte Verständnis der Ehe, die eine leiblich-geistige Gemeinschaft ist, nicht vorhanden ist. Der Gedanke des Cölibats beherrscht alles. Am schärfsten aber offenbart sich das Widerspruchsvolle der römischen Sitte und Anschauung darin, daß dem Papste die Vollmacht zuerkannt wird, auch aus andern Gründen die nicht konsumierte Ehe aufzulösen, unter diesen Gründen wird merkwürdiger Weise auch der Ehebruch genannt.*) Also in Wirklichkeit übt man, was man in der Theorie bestreitet. Daneben stehen übrigens noch recht leichtfertige Motive: Haß unter den Familien und den Ehegatten selbst, hinzukommende Impotenz, faktische Eingehung einer zweiten Ehe, allzugroße Standesverschiedenheit u. s. w.**) Das erinnert an die leichtfertige staatliche Ehescheidungsgesetzgebung. Auch das ist beachtenswert, daß der Papst das, was Christus nach der Meinung der römischen Kirche verboten hat, zu vollziehen vermag, nämlich die Auflösung rechtmäßiger Ehen. So kommt diese Kirche den Schwächen der Menschen entgegen. Im Prinzip die äußerste Strenge, in der Praxis die weiteste Nachgibigkeit.

Man wird anerkennen müssen, daß von dem Ernst, mit welchem Christus die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe aussprach, in der römischen Anschauung sich ein gutes Stück erhalten und die evangelische Kirche lange und oft einer laxen staatlichen Ehegesetzgebung sich allzuwillig erwiesen hat, aber das Urteil, daß der römische Katholizismus ein deutliches Herrenwort verletzt, bleibt trotzdem bestehen.

Zu einer rechten christlichen Ehe gehört Einheit des religiösen Bekenntnisses, und zwar trifft die Konsequenz dieses Satzes nicht nur die Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, sondern auch zwischen evangelischen und katholischen Christen. Darin sind beide Kirchen einig und nach Kräften bemüht — die evangelische Kirche freilich erst in neuerer Zeit — die Mischehen zu hindern oder wenigstens einzuschränken. Darin aber unterscheidet sich die römische Praxis von der evangelischen, daß dort alle Mittel aufgewendet werden, aus

*) Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., Regensb. 1881, S. 753.

**) Phillips a. a. O.

der Mischehe möglichste Vorteile zu ziehen, nicht nur den Kindern, sondern auch dem nicht-katholischen Ehegatten das römische Bekenntnis aufzudrängen.*) Indem es dem katholischen Teile geradezu zur heiligsten Pflicht gemacht wird, Propaganda zu treiben, wird Beunruhigung und Unfriede in die Ehe getragen. Ein solches Verfahren trägt den Makel verwerflicher Proselytenmacherei und fällt unter das Urteil des Herrn Matth. 23,15.

## VII. Die Priesterweihe.

Den heiligen Priesterstand schafft sich die Kirche durch das Sakrament der Ordination, dessen Vollzug allein dem Bischofe zusteht. Conc. Trid. XXIII; Cat. Rom. II, 7, 1 ff.

Es wird eingeschärft: dubitare nemo debet, ordinem esse vere unum ex septem sanctae ecclesiae sacramentis (Conc. Trid.). Das „adelige und herrliche" Priesteramt darf sich niemand anmaßen, sondern wer, wie Aaron, von Gott dazu berufen wird. Von Gott wird aber berufen, wer von den rechtmäßigen Bischöfen eingesetzt wird (ebend. II, 7, 3). Berufung auf 1 Tim. 4,14; 2 Tim. 1,6.

Mit dem römischen Priesterbegriff (S. 377) fällt auch dieses Sakrament hin. Das allgemeine Priestertum des neuen Bundes wird durch die Taufe gewährt. Außerdem ist für die Priesterweihe die Einsetzung durch Christus nicht nachzuweisen. Wenn in apostolischer Zeit die Handauflegung bei der Ausrüstung zum geistlichen Amte als Sitte erscheint, so ist damit nicht die Mitteilung einer übernatürlichen Amtsgnade gemeint, sondern die in einem symbolischen Akte erflehte Gabe der Kraft des hl. Geistes für den in das Amt Einzuführenden.**) In diesem Sinne übt die evangelische Kirche die Ordination.

## VIII. Die letzte Ölung.

In schwerer Erkrankung und Todesnot spendet die Kirche als Wegzehr das Sakrament der letzten Ölung. Conc. Trid. XIV; Cat. Rom. II, 6 1 ff.

Eingesetzt ist dieses Sakrament von Christus, angedeutet Mark. 6,13, vorgeschrieben Jak. 5,15. Sein Zweck: Tilgung der läßlichen Sünden, Tröstung und Stärkung des Sterbenden und — ubi saluti expedierit — Wiederherstellung desselben. Es darf nur Schwerkranken gereicht werden; dahin weist sein Name: sacramentum exeuntium. Tritt Genesung ein, so darf es in gleichem Falle wiederholt werden.

Jak. 5,15 handelt es sich um einen Akt, der auf Genesung des Kranken abzielt und dessen Wirkung auf das Gebet gesetzt wird, während die Salbung weiter nichts als ein leibliches Heilverfahren bedeutet, das auch sonst im Altertum (φάρμακα ἔγχριστα vgl. Jes. 1,6; Jerem. 8,22; Luk. 10,34) beliebt war. Ein anderes Ergebnis wird auch nicht aus Mrc. 6,13 gewonnen. Hier handelt es sich ebenfalls um Heilung von Kranken durch Anwendung von Öl. Der Zusammenhang mit der ersten Hälfte von v. 13 stellt fest, daß nicht ein sakramentaler Akt, sondern Werke helfender Liebe gemeint sind. In beiden Fällen fehlt ferner ein Hinweis auf einen Befehl Christi. Ebenso versagt das Zeugnis der ältesten Kirche. Wenn Cyprian Epist. 70 angezogen wird, so ist dort deutlich die mit der Taufe verbundene Salbung bezeichnet: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate id est unctione esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit. Porro

*) Statistische Mitteilungen bei Tschackert, Polemik § 85.

**) Kühl, Die Gemeindeordnung in d. Pastoralbriefen, Berlin 1885, S. 42 ff.

utem eucharistia et, unde baptizati unguntur, oleum in altari sanctificatur. Mit nicht größerm Rechte wird auf die Inschrift eines altchristlichen Amulets Bezug genommen, die von einer Salbung redet.*) Hier steht ohne Zweifel die Salbung in Beziehung zu einem superstitiösen Akte. Auch wo man sonst in altchristlicher Zeit die letzte Ölung erwähnt zu finden glaubt, ist die mit der Taufe verbundene Salbung gemeint. Die römischen Theologen suchen sich dieser Thatsache zu entziehen unter Hinweis auf die Arkandisziplin und darauf, „daß die sakramentale Ölung in den Privathäusern erteilt wurde, während die Väter in ihren Schriften hauptsächlich mit den Gebräuchen der öffentlichen Liturgie sich beschäftigten". (Krüll in Kraus' RE. II S. 527). Damit wird die Schwierigkeit verdeckt, aber nicht gelöst. Andererseits nennt Irenäus (Adv. haer. I, 21, 5) es als Sitte einer gnostischen Sekte, Sterbende mit einer Mischung von Öl und Wasser unter Gebet zu salben, um sie vor der feindseligen Geisterwelt zu schützen. Höchst wahrscheinlich ist dieses Sakrament aus der abergläubischen Sitte, dem Öle der an den Gräbern der Märtyrer brennenden Lampen einen besondern Wert zuzuschreiben und es demgemäß zu benutzen, herausgewachsen (vgl. Chrysost. Hom. 32 in Matth. c. 6). Erst im Verlaufe des Mittelalters gewann die Ölung die Bedeutung eines Sakraments. Aus seiner Entstehung erklären sich vielleicht die Widersprüche, die in ihm liegen (vergl. Steitz, Art. Ölung in PRE.[2] X S. 727 ff.). Es lassen sich in diese Handlung mancherlei schöne und tiefe Gedanken legen,**) aber damit kann sie wohl sympathisch gemacht werden, nicht aber wird ihr dadurch der Wert eines Sakraments erworben.

Zu vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie IX S. 464 ff.; Joh. Dallaeus, De duobus Latinor. ex unctione sacram., confirm. et extrema unctione, Genev. 1659. Vortreffliches darüber bei Chemnitz, Exam. Conc. Trid. II.

## 4. Die Glaubensregel.

### I. Die Schrift.

Die Glaubensregel ruht auf der hl. Schrift und der Tradition. In der hl. Schrift haben sämtliche Bücher (mit Einschluß der Apokryphen) kanonischen Wert. Diesen Wert verbürgt aber allein die Kirche, daher steht ihr allein auch das Recht zu, den Sinn der hl. Schrift festzustellen und eine bestimmte Übersetzung für authentisch zu erklären. Als solche authentische Übersetzung ist von ihr die Vulgata proklamiert worden. Die Lesung der hl. Schrift durch die Laien ist zum Seelenheil nicht nötig und mit Gefahren verbunden, daher besser zu hindern. Die protestantischen Bibelgesellschaften sind verwerflich. Trid., Sess. IV.

*) Abgedruckt in m. Katak., S. 221. Auf die letzte Ölung bezogen von Lenormant (in den Mélanges d'Archéol. III, S. 150 ff. von Cahier und Martin) und Kraus (RE. I, S. 51).

**) Z. B.: „In diesem Sakrament übt die Kirche wirklich die von Christus ihr übertragene Gewalt über den Tod aus, nicht indem sie das Sterben verhindert, sondern indem sie den Herrn zum Diener erniedrigt, dem Tode den Sieg und Stachel nimmt, da sie ihn zum Mittel der Läuterung und Verklärung des Leibes macht und durch ihn zum wahren Leben führt, während der Sünder durch den Tod zum andern Tode geht" (Wetzer u. Weltes K.L.[1] VII, S. 717). Um diesen Sieg zu gewinnen, bedarf es aber nicht erst dieser Handlung. Und wenn sie durch ein vorschnelles Ende vereitelt wird?

Das Tridentinum nimmt unzweideutig das Recht der Auslegung f
die Kirche ausschließlich in Anspruch. Niemand soll, auf seine Weisheit f
verlassend, die Schrift nach seinem Belieben zwingen und in Abweichung v
der Auffassung der Kirche, cujus est judicare de vero sensu et interpretatio
scripturarum sacrarum, sie auslegen. Wer dagegen handelt, verfällt der d
rüber festgesetzten Strafe. Das Vatikanum nennt diesen Beschluß „heilsar
und erneuert ihn gegen falsche Auslegungen in dem Sinne: ut in rebus fi
et morum ad aedificationem fidei Christianae pertinentium is pro vero sen
sacrae scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Eccles
Von der Meinung ausgehend, daß gegenüber der Manigfaltigkeit der u
laufenden lateinischen Übersetzungen es zum Nutzen gereiche, festzustellen, wel
als authentisch anzusehen sei, beschloß die Synode, als solche die Vulgata
erklären.

Es ist konsequent, daß die Kirche, wie seit Pius VII. (1816) wiederholt geschehen
die protestantischen Bibelgesellschaften für verwerflich erklärte. „Die Unterdrückung der deuterol
Bücher in den Bibeln dieser Gesellschaften, die gefälschten Übersetzungen und die durch d
selben veranlaßte unehrerbietige Behandlung der hl. Schrift rechtfertigen zur Genüge die V
werfung derselben durch den apostolischen Stuhl" (Hettinger II, S. 252).

Die behauptete Gleichheit von Schrift und Tradition erleidet schon d
durch eine Einbuße zum Nachteile der Schrift, daß diese als unzulängl
und dunkel bezeichnet, also auf eine Ergänzung hingewiesen wird. Diese E
gänzung bietet die Tradition bezw. das dieselbe besitzende unfehlbare Lehra
der Kirche. Gewiß bereitet der Wortlaut der Schrift nicht selten Schwieri
keiten, aber darauf kommt es an, daß sie in dem, was unser Heil betrif
klar und unzweideutig redet. Jene Schwierigkeiten vermag auch die Kir
nicht zu lösen, denn eine Lösung mit Gewaltsprüchen ist keine Lösung ein
exegetischen Problems. Es ist Sache der wissenschaftlichen theologischen Fo
schung, hier Klarheit zu gewinnen zu suchen. Ob das früher oder später g
schieht oder nie geschieht, ist für die religiöse Betrachtung, die hier allein
Frage steht, völlig gleichgiltig. Von demselben Gesichtspunkte aus ist es a
gleichgiltig, ob Jesus und die Apostel mehr verkündet und angeordnet habe
als das Neue Testament uns übermittelt. Denn wir haben in jedem Fa
in dieser „unzulänglichen" Schrift das ewige Leben (Joh. 5, 39). Das m
uns genügen. Wie mit dieser angeblichen Unzulänglichkeit der Schrift zu
Heil die mit Emphase betonte göttliche Inspiration bestehen kann, darüb
wird keine Auskunft gegeben. Noch schwerwiegender ist, daß die Auslegu
der Schrift der Prüfung des Einzelnen entnommen und an das Urteil d
Kirche gebunden wird. Denn es handelt sich dabei nicht etwa um die billige
weise nicht zu bestreitende Befugnis der Kirche, keine andere öffentliche Ve
kündigung zu dulden als die von ihr gebilligte, sondern um die wissenscha
liche theologische Arbeit überhaupt, um das lebendige Eindringen in d
Geist des Schrifttums und das Suchen seines vollen Verständnisses. Es gi
nur Eine Auslegung, das ist die von der Kirche seit Jahrhunderten geüb
Diese Auslegung beansprucht auch heute noch ihr ganzes Recht, obwohl d
alten exegetischen Mittel und die alte Methode der Forschung als unricht
erwiesen worden sind. In dieser Abschließung verliert die Schrift vollständ
ihren eigenen Wert; sie ist ein Instrument in der Hand der Kirche. Do
es wird eingewendet, daß ohne die Kirche es keine unfehlbare Bürgschaft f

die Echtheit noch für die Unverfälschtheit noch für den göttlichen Ursprung der Bibel gebe. „Warum sollte man nicht auch nach Form und Inhalt Bücher zusammenstellen können, welche den heiligen Schriften ähnlich gehalten sein könnten und die Gelehrten zu täuschen vermöchten? Das ist nur deshalb nicht denkbar weil die Kirche als die Hüterin der Bibel nie ein anderes Evangelium oder heiliges Buch zuließ, obwohl es an Versuchen, solche Schriften einzuschmuggeln, gerade in den ältesten Zeiten nicht gefehlt hat.“*) Wäre dies richtig, dann müßte man erwarten, daß der neutestamentliche Kanon — denn den alttestamentlichen Kanon hat die Kirche einfach als fertigen übernommen — feststand und abgeschlossen wurde, nachdem das letzte Buch desselben geschrieben war. Thatsächlich aber hat Jahrhunderte hindurch das Urteil über einzelne Schriften geschwankt, ein Beweis, daß das Urteil der Kirche sich erst allmählich fixierte. Die Meinungen hervorragender Kirchenlehrer der ältesten Zeit über einzelne neutestamentliche Schriften gehen nicht selten weit auseinander, und jene müßten doch vor allem mit der kirchlichen Tradition vertraut gewesen sein. Gewiß hat die Kirche den Kanon abgeschlossen, aber die eine Thatsache, daß sie erst so spät dazu kam (nämlich nicht vor dem 4. Jahrhundert), ist ein deutlicher Beweis, daß nicht die Kirche den nunmehr als kanonisch anerkannten Schriften die „Echtheit“ bezeugt hat, sondern daß diese Schriften selbst durch ihre Beschaffenheit und ihre Geschichte sich diese Anerkennung erwarben. Überhaupt handelt es sich in dem schwankenden Urteile der ersten Jahrhunderte über einzelne Bücher nicht sowohl um Echtheitsfragen, als um die Überlieferung der einzelnen Landeskirchen.**)

Noch seltsamer freilich klingt der Satz, daß der Text der hl. Schrift ohne die „treue und wachsame Obhut der katholischen Kirche“, ohne ihre „Censur und Korrektur“ der Verfälschung nicht entgangen sein würde. In dem Beschlusse der Synode von Trient, den herkömmlichen Vulgata-Text durch einen bessern zu ersetzen, liegt doch das deutliche Eingeständnis der Kirche, daß dieser Text nicht unverfälscht geblieben sei, und Klemens VIII. hat keinen Anstand genommen, die fehlerhafte Ausgabe Sixtus' V. durch eine tauglichere zu ersetzen, aber auch diese Ausgabe ist weit davon entfernt, eine kritische zu sein. In beiden Ausgaben folgte man „weniger streng wissenschaftlichen Grundsätzen als dem Gefühle und praktischen Gesichtspunkten“. Vollends der griechische Text des Neuen Testaments ist erst durch die Arbeiten protestantischer Gelehrten dieses Jahrhunderts zu möglichster Ursprünglichkeit gebracht worden, und es ist nicht bekannt, daß die römische Kirche diese Bemühungen geteilt habe. Mit der Veröffentlichung des Kodex Vaticanus, womit sie der Textkritik einen großen Dienst hätte leisten können, hat sie im Gegenteil lange zurückgehalten und protestantischen Forschern Schwierigkeiten bereitet.***) Das geringe Interesse der römischen Kirche an dem Urtexte der Bibel kommt in bezeichnender Weise auch darin zum Vorschein, daß sie als offiziellen Text eine fehlerhafte lateinische Übersetzung gebraucht.†)

*) „Die katholische Bewegung in unsern Tagen“, herausgeg. von Roby, Würzb. 1884, XVII S. 548. (Der hier angezogene Artikel „Die Bibel in der kath. Kirche“, S. 547—560, ist sehr bezeichnend.)

**) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons Bd. 1, Erlangen 1888, 1889.

***) PRE.[2] II, S. 414.

†) Kaulen (kath.), Geschichte d. Vulgata, Mainz 1868 S. 483 ff., gibt Abweichungen der

Der Einwand endlich, daß allein die Kirche die göttliche Inspiration der Schrift sicher gewährleiste, übersieht, daß damit diesen heiligen Urkunden unseres Glaubens und Lebens gerade das abgesprochen wird, was uns ihren eigentlichen Wert ausmacht, nämlich die lebendige Kraft des heiligen Geistes, welche unmittelbar und durch sich selbst in der Verkündigung die Herzen ergreift und sich damit sattsam legitimiert. Neben dieser unmittelbaren Bezeugung steht erst als zweites das Selbstzeugnis der Schrift (Jak. 1, 21 f[illegible]; 2 Tim. 3, 16 ff.; Hebr. 1, 1 f.; Joh. 5, 39 u. f.) und das Zeugnis der Kirche. Eine göttliche Offenbarung ist nicht angewiesen auf menschliche Legitimation. Es kann allerdings menschliche Vermittelung, in diesem Falle die Kirche, durch Verkündigung dieselbe in weiterm Umfange zugänglich machen, eindringlich darauf hinweisen und zum richtigen Verständnis anleiten. So hat die Kirche auch durch Predigt, Unterricht und andere Mittel den Inhalt der hl. Schrift den Ohren und Herzen der Menschen nahe gebracht, und in der Aufnahme dieser Verkündigung stand ihre Auktorität geschichtlich vora[illegible]n. Indes hat die Kirche in diesem Thun keinen andern Anspruch, als mit ihr[illegible]er Auktorität auf eine höhere Auktorität hinzuweisen. Sie hat die Verkündigung der hl. Schrift als Aufgabe, nicht aber die Beurkundung derselben. Sie vermittelt das Wort Gottes, legitimiert es aber nicht. Vielmehr legitimiert sich das Wort Gottes selbst durch das testimonium spiritus sancti.

Aus dem Anspruche der Kirche, die alleinige Auslegerin der hl. Schrift zu sein, erklärt sich ihre Abneigung gegen das Bibellesen der Laien.*) Obwohl die Lektüre anerkannter Übersetzungen nicht geradezu untersagt ist, so ist dieselbe doch in einer Weise eingeschränkt und an Bedingungen gebunden, daß die hl. Schrift in der römischen Christenheit nicht Volksbuch, ja nicht einmal in weitern Kreisen bekannt ist. Es bezeugt eine bei einem Konvertiten allerdings befremdliche, aber vom römischen Standpunkte aus ganz korrekte Auffassung der Wertschätzung der hl. Schrift, wenn ein jesuitischer Apologet sie hauptsächlich darin setzt, daß das Evangelium in der feierlichen Messe von dem Diakonen mit Weihrauch incensiert wird, das Volk sich beim Vorlesen desselben erhebt und am Schlusse der Priester das Meßbuch küßt,**) als ob es auf solche Reverenzbezeugungen ankäme. Die Schrift will nicht mit Zeremonien geehrt, sondern zu Eigen gemacht sein. Denn je mehr si[illegible]

Vulgata vom hebräischen und griechischen Text zu (vgl. auch dess. Verf. „Handbuch [illegible] Vulgata", Mainz 1870 S. 259), stellt sie aber dennoch über die Originaltexte, indem [illegible] sich tröstet, daß, indem der Text einmal festgestellt sei, der Katholik „nicht zu fürch[illegible] braucht, daß ein neuer Fortschritt der wissenschaftlichen Forschung ihn in seiner Pie[illegible] irre machen könnte". „Auch das Unwesentliche muß eigenmächtiger Änderung entzog[illegible] sein, wo das Wesentliche von unendlich hoher Bedeutung ist." Also auch hier aus Sch[illegible] vor der Tradition die Scheu vor der Wahrheit.

*) Das Geschichtliche darüber in PRE.² 2. Bd. S. 375 Art. „Bibellesen d. Laien u. s. [illegible]" von Herzog. Im Syllabus § IV werden Sozialismus, Kommunismus, Societates cla[illegible]destinae, Societates biblicae, Societates clerico-liberales — in dieser Zusammenstellu[illegible] — als pestes bezeichnet.

**) L. v. Hammerstein a. a. O. S. 134. Außerdem: Die Kirche verbietet den Mißbrau[illegible] der hl. Schrift zu profanen Zwecken — im Brevier finden sich Abschnitte derselben, eben[illegible] in der Meßliturgie. Bei dieser Gelegenheit wagt der frühere Lutheraner sogar den Sa[illegible]: „Hinsichtlich des Inhaltes der Schrift wollte ich mit Ihnen wetten und die Probe mache[illegible], daß unter sonst gleichen Verhältnissen das katholische Volk weit mehr mit demselben vertraut ist als das protestantische." Als Vorlage hat hier übrigens Martin, Bischöfl[illegible] Wort S. 129 gedient, wie auch sonst.

igentum des Einzelnen wird, in demselben Maße wächst ihre Autorität in m Menschenherzen. Aber diese Autorität ist keine gesetzliche, sondern die bendige und kraft göttlicher Wahrheit überwindende.

Die römische Kirche faßt das N. T. wesentlich als Gesetzbuch, dessen terpretation ihr zusteht und aus welchem sie nach ihrem Ermessen ihre teile und Anordnungen zieht und begründet. Dabei wird nicht beachtet, ß dasselbe ursprünglich auf christliche Gemeinden abzielte, also dem Verdnis derselben angepaßt sein muß, und daß es nicht ein Rechtsbuch, sonn die lebendig fortwirkende, unmittelbar sich erweisende Offenbarung des tlichen Willens, mit einem Worte das Evangelium ist, auf welches jeder aufte ein Recht hat. Wenn der freie und ungehemmte Gebrauch der Schrift auch zu religiösen Verirrungen und Sektenbildungen Gelegenheit oten hat, so kann diese Thatsache ernstlich nicht in Betracht kommen gegenr dem unermeßlichen Segen, welchen das Bibelwort in volkstümlicher rache Gelehrten und Ungelehrten gebracht hat. Dieser Segen macht die ft des evangelischen christlichen Lebens aus. Unsere Kirche hat in ihrer egten Geschichte nie Ursache gehabt, zu beklagen, daß der Strom des ndigen Schriftworts frei durch die Gemeinden gegangen ist. Die römische che aber ist durch ihre angeblich richtige Auffassung und Auslegung der rift doch nicht vor schwerwiegenden schriftwidrigen Irrtümern bewahrt ben. Wenn die hl. Schrift, dem freien Gebrauch überlassen, als ein ttel der Auflösung der christlichen Einheit und Einigkeit verdächtigt wird,*) ist das allerdings „nichts als die allergrößte Schmach, die von Christen n das Wort Gottes ausgesprochen werden kann".

## II. Die Tradition.

Als selbständige Quelle des Glaubens besteht neben der Schrift die Tran, die mündliche apostolische Überlieferung, die sich nicht nur auf das Gebiet Glaubens, sondern auch der Sitte erstreckt. Ihr kommt dieselbe göttliche torität zu wie der hl. Schrift. Bewahrerin der Tradition ist das kirchliche amt. Trid. IV. Cat. Rom. Praef. XII. Prof. fid. Trid.

Die Symbole enthalten nur kurze Andeutungen über das Wesen der Tradition, aber ie machen ausgiebigen Gebrauch von dieser Quelle. Ausführlicher die Theologen. Die Traition ist darnach vor der Schrift da und verleiht dieser erst „ihre Beglaubigung, ihre Erlärung und ihren Schutz gegen jede Entstellung von seiten der Häresie". Auch greift ihr lmfang weiter als die hl. Schrift. Sie bezieht sich auf den Glauben, die Sitte, die Verassung und den Kultus. Sie ist also nicht etwa eine untergeordnete Quelle neben der hl. Schrift, sondern „die aus dem Munde Christi strömende Hauptquelle". Über die Wahrheit iner Tradition zu entscheiden, ist Sache des kirchlichen Lehramts. Jos. Deharbe S. J.,

*) J. B. Hammerstein a. a. O. S. 140. „Die kath. Bewegung" a. a. O. S. 555: „Die Bibel aus der katholischen Kirche herausgenommen, wird thatsächlich zu einer Fundgrube des Irrtums"; Martin, Bischöfl. Wort S 125: „Und in der That ist dieses der Punkt, woran alle Einigungsversuche der Protestanten untereinander scheitern müssen. So lange der Grundsatz der freien Schriftforschung in dem ursprünglichen protestantischen Sinne aufrecht erhalten wird, so lange wird die Herstellung einer wahren Glaubenseinigkeit unter den Protestanten ein leerer Traum bleiben"; Perrone, Über Protestantismus u. Kirche S. 139: Das kirchliche Lehramt ist u. a. darum eingesetzt, „weil die Gläubigen durch das bloße Lesen der Bibel nie in der Einheit des Glaubens zusammengestimmt hätten, gleich wie es jetzt unter den Protestanten geschieht, welche behaupten, sich selbst die Bibel deuten zu können und dadurch in eine solche Verwirrung und Unwissenheit geraten sind, daß Einer den Andern nicht mehr versteht und so den Glauben und selbst den Begriff des Glaubens verloren hat."

Kathol. Katechismus für die Elementarschulen (Freib. 1886): Fr. 17: „Warum müssen wir die Erblehre ebenso glauben wie das, was in der hl. Schrift steht? — Weil die kath. Erblehre ebensowohl von Gott geoffenbart ist, als das, was in der hl. Schrift steht.“ Fr. 18: „Was muß demnach der kath. Christ überhaupt glauben? — Er muß alles glauben, was Gott geoffenbart hat und die kath. Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der hl. Schrift stehen oder nicht.“

Im altkirchlichen Sprachgebrauch ist unter „Tradition“ die Überlieferung der gesamten apostolischen Hinterlassenschaft verstanden. Der Unterschied zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition bestand nicht. „Denn wie das Apostelwort, welches die Kirche gegründet hatte, alsbald in Schrift gefaßt wurde, so setzte sich hinwiederum, was aus dieser in die Gemeinden einfloß, in mündliche Überlieferung um, und durchdrang sich also in ihr mündliches und schriftliches Apostelwort“ (Thomasius, Dogmengesch., 2. Aufl. I S. 117). Erst nachher schied sich das schriftliche Apostelwort, die hl. Schrift, bestimmt von dem mündlichen Apostelwort, und dieses letztere galt als Tradition. Inhaberin dieser Tradition ist nach römischer Auffassung allein die römische Kirche.

Thatsächlich hat in apostolischer und nachapostolischer Zeit eine mündliche apostolische Überlieferung bestanden und ist neben dem geschriebenen Worte im Kampfe gegen die Häretiker zur Verwendung gekommen. Aber nicht alles, was in dieser Überlieferung als apostolisch sich ausgab, hatte ein Recht auf diesen Anspruch. „Die Gewißheit der Apostolizität der Tradition in der ältesten Zeit der Kirche haftet an dem unmittelbaren persönlichen Zusammenhange mit dem persönlichen Wirken der Apostel, und es liegt somit in der Natur der Sache begründet, daß mit der Entfernung von der Zeit der Apostel und ihrer unmittelbaren Hörer und Schüler die selbständige Gewißheit der Apostolizität, die der Tradition im Anfange eignete, schwinden mußte, weil mit jener Zeit der Grund derselben unwiderbringlich aufhörte, und daß dagegen die Unsicherheit, die der nichtgeschriebenen Überlieferung von Person zu Person ihrer Natur nach eigen ist, immer mehr sich geltend machen mußte.“ *) Dahin weist die wachsende Verschiedenheit der Überlieferung. In dem Streite über die Ketzertaufe beriefen sich die römische und die nordafrikanische Kirche in gleicher Weise auf apostolische Tradition; das ist auch sonst der Fall gewesen. Mit derselben Zuversicht nimmt neben Rom heute noch die griechische Kirche für ihre eigenartigen Riten die apostolische Herkunft in Anspruch. Wo liegt die Wahrheit? Wenn der Primat des Apostels Petrus eine Fiktion ist (vgl. S. 357 ff.), so fällt damit die Behauptung der römischen Kirche, im alleinigen Besitz der apostolischen Traditionen zu sein. Dann müssen diese Traditionen in der Gesamtkirche der ersten Jahrhunderte gesucht werden. Aber hier treten sie uns nicht durchgängig einheitlich entgegen, und wo sie uns einheitlich entgegentreten, verraten sie sich oft genug als nichtapostolisch. Demnach lassen sich Umfang und Inhalt der apostolischen Tradition schon in ältester Zeit nicht mehr feststellen; man kommt in letztem Grunde über Vermutungen nicht hinaus. Dieser Zweifel wird bestärkt, wenn man die Dinge ins Auge faßt, welche die römische Dogmatik auf die Tradition zurückführt: Meßopfer, Ordination, Ehesakrament, unbefleckte Empfängnis Mariä u. a.

---

*) Dieckhoff, Schrift und Tradition, Rostock 1870, S. 42.

Denn wir sind in der Lage, an der Hand der Dogmengeschichte hierüber andere Auskunft zu geben. Dasselbe Urteil trifft eine Reihe von Dogmen und Einrichtungen der griechischen Kirche.

Es ist einfach unmöglich, daß mündliche Überlieferungen sich Jahrhunderte hindurch unverändert erhalten. Das gilt wie von jeder Überlieferung so auch von der apostolischen. Ja es läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß spätestens im 4. Jahrhundert die Kirche keine Traditionen mehr hatte, die nicht aufgezeichnet und in die Lehre und die Sitte der Kirche aufgenommen waren. Nirgends ist die Rede von einem verborgenen Schatze dieser Art. Die dogmatischen Kontroversen der nachkonstantinischen Zeit bleiben in ihrem Ursprunge und ihrem Verlaufe unerklärlich, wenn ein Depositum echt apostolischer Christologie und Soteriologie neben der hl. Schrift dem kirchlichen Lehramte zur Verfügung gestanden hätte. Die gesamte altchristliche Dogmengeschichte würde bei jener Voraussetzung zum Rätsel werden. Wir würden zu der Annahme gedrängt, daß ein Teil der leidenschaftlichen Kämpfe, welche die Jahrhunderte der alten Kirche durchziehen, ein Spiel gewesen seien; jedenfalls würden wir nicht verstehen, warum die Kirche nicht gleich anfangs die ganze Fülle ihrer apostolischen Überlieferung offenbar gemacht. Im Gegenteil, das einzige feste Gefüge, welches die älteste Zeit hatte, das Glaubensbekenntnis ruht inhaltlich auf der Schrift. Das Dogma ist gewiß nicht Produkt des Zufalls oder einer Partei, sondern der Niederschlag der von der hl. Schrift und dem kirchlichen Bewußtsein bestimmten Erkenntnis, aber diese Erkenntnis ist eine allmählich gewordene, wie die Geschichte des Dogmas zeigt. Das könnte sie aber nicht, wenn sie einfach aus der Tradition zu schöpfen gewesen wäre.

Der Schriftbeweis der römischen Kirche bezieht sich auf Joh. 16, 13; Matth. 28, 20. Darin liegt allerdings, daß Christus mit seinem Geiste die Kirche tragen und in alle Wahrheit führen werde, nicht aber, daß als Organe seiner Wirkung und Führung das bischöfliche Lehramt, insbesondere das unfehlbare Papsttum in Aussicht genommen sei. Die Wirkung des hl. Geistes vermittelt sich durch das Wort (Joh. 16, 13; 14, 25 f.; 8, 31; 17, 17). Das ist heilsgeschichtliche Ordnung.

Die apostolische Tradition ist in beiden Kirchen in der Hauptsache nicht mehr und nicht weniger als eine Titulatur für Lehrsätze und Einrichtungen, die aus der Schrift gar nicht oder wenigstens nicht mit genügender Deutlichkeit herzuleiten waren. Sie ist ein von der Kirche als apostolisch prädizierter und damit legitimierter Teil ihres Besitzes, für den sie einen andern Rechtstitel nicht fand. Ihre Auffassung der Schrift fordert mit Notwendigkeit das Traditionsprinzip. Denn nur in und mit der Tradition vermag sie über die Schrift hinaus ihren Gesamtbesitz zu behaupten, ja auch gegen die Schrift, denn nach Maßgabe der Tradition, d. h. ihrer selbst, ist sie in der Lage, unbequeme Instanzen in ein anderes Licht zu rücken. Daher bedeutet das Recht des evangelischen Schriftprinzips das Unrecht des Traditionsprinzips. Beide schließen sich aus. Das evangelische Schriftprinzip bindet den Glauben der Kirche an das klare und sichere Wort Gottes, das katholische Traditionsprinzip an ein bewegliches, unbestimmtes und unbestimmbares Etwas. Möhler weicht diesen Schwierigkeiten aus, indem er eine Definition der Tradition

gibt, die nichts weniger als katholisch ist, nämlich: Tradition ist „der eigentümliche, in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort."*) Eine solche Tradition erkennen auch wir Evangelische an und haben sie auch, nur nennen wir sie nicht Tradition, sondern christliches oder kirchliches Bewußtsein.

Zu vgl. Dieckhoff, Schrift u. Tradition. Eine Widerlegung d. röm. Lehre vom unfehlbaren Lehramte u. die röm. Einwürfe gegen das evang. Schriftprinzip. Rostock u. Malchin 1870; Jacobi, Die kirchl. Lehre von d. Tradition u. hl. Schrift in ihrer geschichtl. Entwickelung I. Berlin 1847; J. Müller, Schrift u. Tradition (dogmat. Abhandl. S. 43 ff.); Holtzmann, Kanon u. Tradition, Ludwigsb. 1859; Al. v. Öttingen, Antiultramontana, S. 66 ff. u. f.

## 5. Das religiöse Leben.

### I. Die Rechtfertigung.

Das christliche Leben hat seinen Grund und Ausgang in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Indem die göttliche Gnade mit dem durch den Sündenfall nur geschwächten menschlichen Willen zusammenwirkt, wird der Mensch zu der Stufe erhoben, auf welcher die Gerechtigkeit auf übernatürliche Weise ihm „eingegossen" und er dadurch aus einem Kinde des Zornes Gottes zu einem Kinde des Wohlgefallens Gottes gemacht wird. Die Rechtfertigung ist nicht Gerechterklärung, sondern Gerechtmachung. Sie ist Sündenvergebung und Heiligung. Das in ihr gesetzte neue Leben offenbart und entfaltet sich in guten Werken, die ein wirkliches Verdienst in sich tragen.

Die römische Lehre hat ihren Ausgang und ihr Fundament in dem Dogma von der Kirche, die evangelische ruht auf dem Artikel von der Rechtfertigung. Von diesem Artikel und seiner Voraussetzung erklärt Luther, daß man davon nicht weichen könne, „es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will." „Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist es alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht" (Schmalk. Art. II, 1). Die Konkordienformel bestätigt eine Aussage Melanchthons, wenn sie bekennt: „Dieser Artikel von der Rechtfertigung des Glaubens ist der vornehmste der ganzen christlichen Lehre, ohne welchen kein arm Gewissen einigen beständigen Trost haben oder den Reichtum der Gnade Christi recht erkennen mag" (II, 3). Auf diesem Stück beruht die Heilsgewißheit des evangelischen Christen. Andererseits hat das Tridentinum den Glauben an die vergebende Barmherzigkeit Gottes ohne Verdienst anathematisiert.**)

*) Möhler, Symbolik, S. 358.
**) Conc. Trid. Sess. VI can. XII: Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, anathema sit. Vgl. auch can. XI, wo die Meinung verworfen wird gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei.

Die Heilsgewißheit gehört zu den wesentlichen Momenten der Religion; ohne sie ist kein Gebet zu denken. Daher fordert Christus unbedingten Glauben, und die Apostel stellen eben diesen Glauben in ihrer Lehre und Predigt voran.*) Die Glaubens- und Heilsgewißheit war der Punkt, wo das religiöse Empfinden und Denken Luthers die entscheidende Wendung nahm. Von dort empfing er die feste und fröhliche Zuversicht seines Christenlebens.**) Diese Gewißheit ist bedingt durch den Glauben an die gnadenreiche Rechtfertigung des Sünders vor Gott ohne Verdienst. Ohne diesen Glauben keine Heilsgewißheit. Denn so lange die Forderung an den Sünder besteht, durch eigenes Thun an seiner Rechtfertigung mitzuwirken, besteht die Ungewißheit, ob dieses Thun ausreichend sei, um dieses Ziel zu gewinnen. Je gewissenhafter die eigene Arbeit genommen wird, desto größer muß notwendigerweise diese quälende Ungewißheit werden. Luthers Leben im Mönchtum bietet ein Beispiel dazu. Indem aber die römische Lehre zur Rechtfertigung die Werke fordert, genauer ein Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des menschlichen Thuns, ruft sie diese Ungewißheit hervor. Sie vermag nicht die dem Frommen unentbehrliche Glaubens- und Heilsgewißheit zu geben. Es ist ganz richtig, wenn sie die entgegengesetzte protestantische Lehre verwirft und ausdrücklich erklärt, daß niemand in diesem Leben des festen Gnadenbesitzes sich rühmen dürfe.***) Die Heilsgewißheit wird dort im Moment der Absolution erworben, kann aber durch eine Todsünde sofort wieder verloren werden. Auf diese Weise wird der Gläubige an den Beichtstuhl gebunden. Der Beichtstuhl ist das notwendige Korrelat zur Werkgerechtigkeit. „Diese Unruhe über den Empfang der Gnade treibt den Einzelnen immer von neuem zu den Heilmitteln der Kirche und erhält das Bedürfnis nach fortdauernder bevormundender Leitung und Zügelung durch die priesterlichen Personen.“†)

Dagegen schließt die evangelische Lehre, des Einverständnisses mit der hl. Schrift gewiß,††) jedes menschliche Verdienst von der Rechsfertigung aus. Sie ist nur Gnade Gottes, die dem Sünder um des Verdienstes Jesu Christi willen zu teil wird. Dadurch wird der Mensch ein Gerechtfertigter, d. h. Gott erklärt ihn für gerecht und nimmt ihn zur Kindschaft an. So wird alles auf Gottes Gnade, die im lebendigen Glauben ergriffene, geworfen, und auf diesen Boden gründet sich die feste Heilsgewißheit, die bei aller Sünde und Schwachheit sich der Barmherzigkeit Gottes getröstet und in eben dem lebendigen Glauben ihr Dasein behauptet. „Denn das Gewissen kann nicht zu Ruhe und Frieden kommen durch Werk, sondern allein durch Glauben, so es bei sich gewißlich schleußt, daß es um Christi willen einen gnädigen Gott hab“ (August. Art. XX). Allein durch Unglauben, d. h. durch das Aufgeben des Einsseins mit Gott wird diese Gnade verloren. Gott alles, der Mensch nichts, das ist der Inhalt der evangelischen Rechtfertigungslehre, aber damit

*) Alex. v. Öttingen, Antiultramontana S. 43 ff.
**) Martensen, Kath. u. Prot. S. 107 ff.
***) Conc. Trid. cap. XII. XIII: can. XVI.
†) Baier, Symbolik, S. 603.
††) Es ist hier nicht der Ort, die neutestamentliche und reformatorische Lehre von der Rechtfertigung zu entwickeln, ich verweise auf die Darstellungen der neutest. Theologie von Weiß (4. Aufl. 1884), Hofmann (1886) u. a. und auf den gewichtigen Abschnitt „Von der Rechtfertigung“ bei C. J. Nitzsch a. a. O., S. 213 ff.

zugleich auch die dem Tod und der Hölle trotzende, fröhlich und getrost de[illegible] irdischen Berufs wartende Zuversicht, von der der Psalmist ahnend bekennt: „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde" und die in den Liedern unsrer Kirche in mannigfachen Tönen wiederklingt, wie:

„Der Grund, da ich mich gründe
Ist Christus und sein Blut.
Das machet, daß ich finde
Das ewig wahre Gut.
An mir und meinem Leben
Ist nichts auf dieser Erd.
Was Christus mir gegeben,
Das ist der Liebe wert."
(Paul Gerhardt.)

Sowohl die römische wie die evangelische Lehre fordern als Voraussetzung der Rechtfertigung den Glauben. Doch versteht jene unter Glauben die Zustimmung zu ihrer Dogmatik, diese das kindliche Vertrauen auf die göttliche Gnade und die lebendige Hingabe an Gott und Christus. Letztere Auffassung allein wird dem bedeutsamen neutestamentlichen Begriffe von *πίστις, πιστεύειν**) gerecht. Der römische Glaubensbegriff ist nur ein weiteres Mittel, den Menschen an die Auktorität der Kirche zu binden. Er ist ein toter Auktoritätsglaube, der wohl Sicherheit, aber nicht Gewißheit verleiht. Der evangelische Christ dagegen wird in seinem Glauben seines Christenstandes froh, indem er dadurch die Gnadengaben der göttlichen Verheißungen gewinnt.

Zu diesem Glauben stehen die Werke in notwendigem innerlichen Verhältnisse; sie liegen in der Natur des Glaubens. Der rechtfertigende Glaube „hat allzeit Liebe und Hoffnung bei sich" (Form. Conc.). „Außer dem Glauben und außerhalb Christo ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werke zu thun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten zu lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden" (Conf. Aug. Art. XX). So wird auch hier jeder Gedanke einer Verdienstlichkeit ausgeschlossen; denn wie das neue Leben potentiell von Gott gesetzt ist, so auch dessen Entfaltung in der Liebe. Anders die römische Auffassung. Die aus der als Gerechtmachung vorgestellten, mit Heiligung konfundierten Rechtfertigung hervorgehenden guten Werke werden als gemeinsame Frucht göttlicher Gnade und menschlichen Handelns vorgestellt und sind darum an sich verdienstlich. So bewahren die guten Werke den Charakter, den sie vor der Gerechtmachung besaßen, und bleiben damit die Hemmnisse der Heilsgewißheit, die ihrerseits das Lebenselement der Religion ist.

## II. Kirchliches und weltliches Handeln.

Die das Leben des Christen zierenden und ihm erst Wert verleihenden guten Werke sind die Erfüllung der kirchlichen Gebote. Sie sind nicht in ihrem ganzen Umfange ein absolut verpflichtendes Gebot, aber doch zum Teil, und es wird Wert auf die Erfüllung ihrer Gesamtzahl gelegt. Darin bewährt sich das Leben eines gläubigen, gehorsamen Katholiken. Das weltliche Thun hat an sich keinen

*) Cremer, Bibl. theol. Wörterb. 5. Aufl. S. 699 ff. — Jul. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, Gotha 1859.

religiösen Wert; es gewinnt einen solchen erst dann, wenn es in irgend eine Beziehung zu dem kirchlichen Handeln tritt. Denn das Weltliche ist das Ungöttliche.

Die guten Werke im Sinne des römischen Katholizismus gehören dem religiösen und kirchlichen Gebiete an; sie können aus dem Grunde nicht weltlich sein, weil die Welt ungöttlich ist. Das gilt indes nicht nur von den guten Werken, sondern von dem sittlichen Handeln überhaupt. An sich etwas Untergeordnetes, gewinnt es erst Wert durch Beziehung auf die Kirche. Gegen diesen Hauptsatz der römischen Ethik hat Luther eine Lehre vom weltlichen Handeln und bürgerlichen Beruf entwickelt und mit Unermüdlichkeit geltend gemacht, welche eine neue Epoche in der Geschichte der Ethik bezeichnet. Gegenüber der Geringschätzung des irdischen Berufs seitens der herrschenden Kirche wies er jenen als ebenso göttlich wie der kirchliche Beruf und das kirchliche Handeln. „Wir sollen erkennen, daß unser äußerlich Leben, Stand und Wesen in Gottes Wort gefasset und durch Gottes Wort geheiliget ein rechter Gottesdienst sei, da Gott ein Wohlgefallen an habe, daß es nicht vonnöten ist, wer Gott will dienen, daß er des äußerlichen Lebens halber etwas Sonderliches fahe, wie die Mönche gethan haben. Er bleibe bei seinem Beruf, thue, was sein Oberkeit, sein Amt und Stand erfordert und haben will. Das heißt Gott recht gedienet."*) Dadurch gewinnt die bürgerliche Arbeit ihr heiliges Recht, und der, welcher sie thut, die Gewissensfreudigkeit seines Berufs. Die römische Ethik entwertet das weltliche Thun, indem sie das kirchliche Handeln als das allein vollkommene hinstellt und nach dem Grade der Zurückgezogenheit von der Welt und dem Wirken in Haus, Staat und Gesellschaft die sittlich-religiöse Vollkommenheit abschätzt. Da freilich nicht Alle Mönche sein können, weil dann die Welt aufhören würde, so wird das Leben und Handeln in der Welt geduldet; es ist ein notwendiges Übel, und über ihm schwebt das Gut der Entsagung. Eine solche Anschauung muß konsequent zur Verkümmerung des bürgerlichen Thuns in seinen verschiedenartigen Verzweigungen führen. Denn sie vernichtet die Freudigkeit der Arbeit und öffnet, indem sie dieser die sittlichen Motive entzieht, unlautern und selbstischen Beweggründen die Thür. Wenn die katholische Christenheit diese Konsequenz nicht in ihrer ganzen Härte erfährt, so ist das der Einwirkung des Protestantismus zu danken, der nicht selten auch da seine Wirkung zeigt, wo man meinte, ihm den Zugang verschlossen zu haben.

### III. Die christliche Vollkommenheit und das Mönchtum.

Es besteht die Möglichkeit, die Gebote Gottes in ihrem ganzen Umfange zu erfüllen. Jenseits dieser Linie liegt die höhere Vollkommenheit, deren Inhalt die sog. evangelischen Ratschläge bestimmen. Jedenfalls gehören dazu Armut, Keuschheit und Gehorsam, also die Grundbestimmungen des Mönchtums. Niemand ist zu diesen „Ratschlägen" verpflichtet, doch wer sie befolgt, erklimmt damit die oberste Stufe des christlichen Lebens. Auf den evangelischen Ratschlägen beruht das Mönchtum, welches in Zurückgezogenheit von der ungöttlichen Welt als ein heiliger Stand die höchste Vollkommenheit in sich verwirklicht. Aber nicht nur diese Vollkommenheit schmückt den Mönchsstand, sondern dazu die mühevolle Arbeit an

*) Luth. W., E. A. 4, 300.

der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden, ein heilsamer Einfluß auf das Volksleben und unaussprechliche Verdienste um die allgemeine Kultur.

Die römische Lehre setzt den Unterschied von „Geboten“ (mandata), welche unbedingt verpflichten, und „Ratschlägen“ (consilia), die in das Belieben des Subjektes gestellt sind. Die volle Summe der göttlichen Gebote zu erfüllen, ist möglich, und es hat Personen gegeben, welche diese Stufe erreicht haben. Die evangelische Anschauung kennt eine solche Vollkommenheit nicht. Es gibt für sie im Christenleben nur eine werdende, heranwachsende Vollkommenheit; die Vollkommenheit selbst ist Ideal, aber nicht wirklicher Besitz. Das irdische Leben vollzieht sich auch auf seiner Höhenlinie der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft in Schwachheit und Verfehlungen, welche fortwährend der vergebenden Barmherzigkeit Gottes bedürfen.

Noch schärfer widerstreitet das evangelische Prinzip der in jener Zweiteilung gesetzten Unterscheidung einer niedern und höhern Sittlichkeit. Die eine stellt nach römischer Auffassung die Durchschnittsmoral dar, die andere erhebt auf eine höhere Stufe und beschafft dementsprechend größeres Verdienst vor Gott. Den Inhalt der höheren Sittlichkeit bilden die „Ratschläge“, deren zwölf gezählt werden; die hervorragendsten darunter sind die drei Mönchsgelübde Armut, Keuschheit, Gehorsam. Der „Ratschlag“ der Armut wird vorzüglich auf Matth. 19, 16 ff. gegründet. Allerdings leitet hier Christus den Aufruf zur Nachfolge mit der Aufforderung der Besitzentäußerung ein, aber er gibt keinen Ratschlag, sondern spricht imperativisch, so daß also in Wahrheit die Besitzlosigkeit als allgemein verpflichtend anzusehen wäre, d. h. unter den Titel mandata fiele. Indes der eigentliche Fehler der Auslegung liegt darin, daß ein individueller Vorgang mit Ignorierung des besondern Motivs ohne weiteres verallgemeinert und in seinem eigentlichen Thatbestande verschleiert wird. Denn so wenig für Christus das, was zum Munde eingehet, entscheidend ist, sondern vielmehr das, was aus dem Herzen ausgehet, so wenig kommt hier und sonst das äußere Freisein von Besitz für ihn in Betracht, sondern das innerliche Freisein davon. Nicht daß man besitzt oder nicht besitzt, darauf kommt es an, sondern wie man besitzt oder nicht besitzt. Ein Besitzender kann innerlich von irdischem Besitz ebenso frei sein wie ein Besitzloser, und umgekehrt kann ein Besitzloser innerlich an Besitz oder wenigstens an das Streben darnach ebenso gebunden sein als ein Besitzender. Es ist auch nur Täuschung, wenn zwar dem einzelnen Mönch der Besitz untersagt, dem Kloster aber eingeschränkt oder uneingeschränkt gestattet ist. Denn dem Einzelnen liegt in jedem Falle die Verpflichtung ob, das Klostergut zu wahren bzw. zu mehren. Damit wird er aber innerlich an diesen Besitz gebunden. Es ist eine eigentümliche Thatsache, daß die römische Anschauung, indem sie Christus zu einem Asketen und Verächter des irdischen Besitzes macht, mit einer gewissen Auffassung des Urchristentums innerhalb der negativen Theologie zusammentrifft.

Die Keuschheit, d. h. Ehelosigkeit wird im Katholizismus dem Priesterstande gegenüber als Gebot gehandhabt, sonst gilt sie — im Widerspruch damit — als Ratschlag. Auch hier ist einzuwenden, daß durch einen äußerlichen Akt zu erreichen versucht wird, was allein in der Gesinnung seine Entscheidung hat. Dem ehelosen Hieronymus, der mit den härtesten Worten zur

Flucht aus der Welt in das Heiligtum der Virginität rief, sind verführerische Bilder der Sinnlichkeit in die Einöde gefolgt; er hat darin Versuchungen des Teufels erkannt, aber es waren seine eigenen Gedanken, die ihn verfolgten. Die Ehelosigkeit hat nur da ein sittliches Recht, wo sie sich mit der Gesinnung deckt. Wandelt sich diese Gesinnung, so fällt die Verpflichtung dazu hin. Darum verwirft die evangelische Kirche ewig bindende Gelübde dieser Art. Die Härte und die unsittliche Weise solcher Gelübden springt noch mehr in die Augen, wenn man beachtet, daß das jugendliche, noch unreife Alter sie übernehmen kann und übernimmt. Das Recht freiwilliger Ehelosigkeit besteht (Matth. 19, 12), aber doch nur als fortdauernde freiwillige Entschließung. So hat der Apostel wohl in Rücksicht auf eine drangsalvolle Zukunft davon abgeraten, sich in die Sorgen der Ehe und des Familienlebens zu verstricken, aber er will das nur als Sache persönlicher Freiheit aufgefaßt wissen (1 Kor. 7, 36 ff.) und bekennt ausdrücklich, darüber kein Gebot des Herrn zu haben (v. 25). Sein Missionsberuf hielt ihn in Ehelosigkeit, aber das christliche Recht, ein Weib zu nehmen, wie auch Petrus und die andern Apostel, hat er sich gewahrt (1 Kor. 9, 5). Für die enge geheimnisvolle Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Gemeinde weiß er kein besseres Abbild als das Einssein von Mann und Weib (Eph. 5, 32). Auch Christus kann nicht für den Cölibat aufgerufen werden; denn er bezeichnet die Ehe als Gottes Ordnung (Matth. 19, 4 ff.) und segnete die Kinder. Auf den Widerspruch endlich, in welchem sich die römische Kirche bewegt, indem sie die Ehe für ein Sakrament erklärt und dennoch die Ehelosigkeit höher stellt, ist schon hingewiesen worden.

Der Ratschlag des **Gehorsams** ist in dem Sinne gemeint, daß das Subjekt seinem Obern gegenüber auf jede eigene Willensregung verzichtet, sein Ich aufgibt und sich zum Instrument in der Hand eines Andern macht. Dieser Gehorsam ist Selbstvernichtung des Individuums, der Persönlichkeit und etwas ganz anderes als was die Schrift unter Selbstverleugnung versteht. Die Schrift kennt den Gehorsam nur als Forderung und zwar nur einen Gehorsam unter Gottes Gebot; sie sucht nicht Vernichtung, sondern Versittlichung des Willens. Denn nur auf diese Weise kann es zu einer freien sittlichen Persönlichkeit, zu einem vollkommenen Manne in Christo kommen. Der Gehorsam, wie er etwa im Jesuitenorden gefordert und geübt wird, ist eine Erniedrigung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, der damit auf die Stufe des Tieres, ja noch tiefer herabsinkt (homo velut cadaver). Dieser Gehorsam trägt schwere sittliche Gefahren in sich, indem er den, der ihn übt, der eigenen Verantwortlichkeit entwöhnt und dadurch in seinem Gewissen abstumpft. Der Satz: „Man muß Gott mehr gehorchen denn den Menschen" ist hier umgekehrt.

Diese Vollkommenheit, weit davon entfernt, christlich zu sein, hat ihre Wurzeln vielmehr in der antiken heidnischen Moral.*) Eine niedere und eine höhere Vollkommenheit, Entsinnlichung gleich Versittlichung — diese Stücke der antiken Philosophie sind in den Besitz der altchristlichen Ethik überge-

*) **Luthardt**, Die antik-heidnischen Wurzeln des römisch-kath. Vollkommenheitsideals („Zur Ethik", Lpz. 1888 S. 52 ff.).

gangen. Dem gegenüber steht die Ethik des Evangeliums mit der Forderung, wie Luther sie einmal formuliert hat: „Glaube an den Herrn Jesum Christum und thue die Werke deines Berufs.“ Der Christ ist ein freier Herr aller Dinge. Er darf und soll sie gebrauchen in rechter Gesinnung. Nicht in Weltverneinung und Weltflucht besteht das sittliche Ideal, sondern in treuer Berufserfüllung in der Welt und in Verklärung der weltlichen Dinge durch den Geist des Christentums. Darin liegt auch das Urteil über das Mönchtum beschlossen. Denn das Mönchtum ist der eigentliche, berufsmäßige Besitzer jener höhern Vollkommenheit. In dieser Beziehung kommt es also für uns nicht weiter in Betracht. Doch wird es neuerdings nach mancher Seite hin als eine wohlthätige Institution empfohlen. „Die Mönche nützen der Gesellschaft nicht nur durch ihr apostolisches Amt, durch Predigen, Missionen, Verwaltung der Sakramente u. s. w., sondern auch durch ihren Fleiß und die Pflege der Wissenschaften, durch ihre Schriften, durch Erziehung der Jugend und durch ihre Schulen. Ferner nützen sie der Gesellschaft durch viele Anstalten der christlichen Wohlthätigkeit, als Waisenhäuser, Spitäler und Irrenhäuser.“*)

Die kulturgeschichtliche Bedeutung des abendländischen Mönchtums steht außer Frage. Montalembert hat sie in glänzenden Farben geschildert.**) Indes die historischen Bedingungen, welche das ältere Mönchtum zu dieser Bedeutung führten, bestehen nicht mehr. Die Wissenschaft ist seit dem Jahrhundert des Humanismus über den Umkreis des Mönchtums und der Kirche weit hinausgeschritten, und thatsächlich ist der wissenschaftliche Betrieb innerhalb der Orden gegenwärtig ein äußerst geringfügiger, ganz abgesehen davon, daß dieser Betrieb in bestimmte Schranken gezwängt ist. Was von der Wissenschaft gilt, gilt noch mehr von der allgemeinen Kultur. Die Pionierarbeit, welche römische Missionare an den Grenzen der Civilisation verrichten, wird mindestens in demselben Umfange und mit demselben Erfolge von den protestantischen Missionaren geleistet und hat mit dem Mönchtum als solchem nichts zu thun. Man wird vergeblich fragen, worin die besondere Befähigung des Mönchs zu solchem Thun besteht. Ebenso: warum die Mönche sich besonders zu Erziehern eignen sollen. Wenn die römische Kirche nicht genug geistliche Kräfte hat, um ohne das Mönchtum auszukommen, so mag sie in dem Mönchtum immerhin eine ihr unentbehrliche Institution sehen; wir bestreiten nur, daß die moderne christliche Welt in ihrer wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit auf die Mithilfe der Orden angewiesen sei. Selbstverleugnende Liebe, aufopfernde Thätigkeit für das leibliche und geistliche Wohl der Mitmenschen ist gewiß noch bei Hunderten von männlichen und weiblichen Ordensgliedern zu finden, und es ist zuzugeben, daß die das Thun bewegende Überzeugung der Verdienstlichkeit des Lebens und Wirkens im Mönchtum eine außerordentliche Spannkraft des Handelns und der Geduld zu schaffen vermag. Damit wird indes das Mönchtum selbst nicht gerechtfertigt. Sein Vollkommenheitsideal wie sein Verdienstlichkeitscharakter ist unevangelisch. Die Apologie urteilt mit Recht, daß „die Klostergelübde nicht der Schatz seien,

*) Perrone, Kontrovers-Katechismus S. 173.
**) Montalembert, Les moines d'Occident depuis S. Bénoit, Paris 1860 (unvollendet).

dadurch wir erlöset und erlangen ein ewiges Leben" (Art. XXVII). Die echt christlichen Aufgaben des Mönchtums, Krankenpflege, Jugendunterricht, Mission u. a. sind allgemeine Berufsaufgaben des Christenstandes.

Unter den Orden ist der Jesuitenorden vielleicht das schärfste Widerspiel des evangelischen Lebensideals und darum der erbittertste Feind des Protestantismus. Über seine Praktiken, seine Moral, seine Tendenzen existiert eine fast unübersehbare Literatur. Wie viel auch in ihr Falsches mit Wahrem sich mischt, die Thatsache ist nicht zu erschüttern, daß dieser Orden für den modernen Staat und die moderne Gesellschaft eine Gefahr bedeutet, insofern er mit allen Mitteln, erlaubten und unerlaubten, die Herstellung eines weltbeherrschenden Papsttums erstrebt, in dessen Machtfülle nicht nur die religiöse Freiheit, sondern auch die Souveränetät der Staaten untergehen würde. Ernste, gläubige Katholiken haben diese Überzeugung ebenso scharf ausgesprochen, wie Protestanten. Was wir Ultramontanismus nennen, ist in der Hauptsache das Ergebnis jesuitischer Arbeit. Von den Verwüstungen, welche die jesuitische Moral im Beichtstuhl und sonst angerichtet hat, sei hier nicht weiter geredet.*)

## IV. Verehrung der Heiligen und Reliquien.

Die Übung der kirchlichen Gebote und Ratschläge und überhaupt der hingebende, im praktischen Handeln sich bethätigende Gehorsam kennzeichnen das religiöse Leben des Katholiken. Es bewegt sich in deutlich vorgeschriebenen, scharf abgegrenzten Bahnen. Durch Vermittelung der Kirche besteht zwischen der jenseitigen Welt und dem Diesseits ein enger Konnex. Neben der hl. Eucharistie, welche vor Allem das Einssein der triumphierenden Kirche mit der streitenden Kirche darstellt, bilden die Heiligen die lebendigen, willfährigen Vermittler zwischen der Gottheit und den Bedürfnissen der Menschheit. Ganze Länder, aber auch Einzelne dürfen sich des Schutzes dieses oder jenes Heiligen getrösten. Daher legt die Kirche Wert auf ihre geziemende Verehrung, und die gläubige Gemeinde läßt es daran nicht mangeln. Die Gnadenorte, die Bilder und die Reliquien sind Zeugen davon. Vor allem heftet sich die Liebe und Verehrung an die Jungfrau Maria, die Gottesgebärerin, die unbefleckt Empfangene, die dem Throne Gottes am nächsten steht.

Heiligenbilder und Heiligenverehrung sind die am schärfsten in die Augen fallenden Kennzeichen katholischer Gemeinden und Länder. Die Heiligen stehen im Mittelpunkte des religiösen Lebens. Mag die vorsichtig gewählte Formel des Tridentinum**) eine bestimmte Deutung versagen, die Gemeinde betrachtet

*) In trefflicher Weise hat neuerdings Luthardt in seinem Schriftchen „Zur Ethik" S. 68 ff. an einem Buche, nämlich dem weitverbreiteten Moralkompendium des Jesuiten Gury einige Punkte der jesuitischen Moral aufgedeckt. Doch finden sich noch schlimmere Dinge in der Jesuitenethik als die genannten. Vgl. Harleß, Jesuitenspiegel, Erl. 1839 und Döllinger u. Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten in d. römisch-kath. Kirche seit d. 16. Jahrh. mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristik des Jesuitenordens I. II, Nördl. 1889; Eisele, Jesuitismus u. Katholizismus. Eine Studie. Den Freunden des Evangelischen Bundes gewidmet, Halle 1889.

**) Conc. Trid. Sess. XXV de invoc. etc. sanctorum: ... sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum ...; qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos ... invocandos esse u. s. w. impie sentire. Es handelt sich darum, ob der Heiligenkult gefordert oder empfohlen wird. Im Katechismus der Erzdiözese Freiburg heißt es unter Frage 282: Die katho-

den Heiligendienst nächst der Messe als das Hauptstück ihres kirchlichen und religiösen Lebens. Die Verehrung der Heiligen wird von ihr als Pflicht und Bedürfnis empfunden. Sie übersieht auch die theologische Reserve, welche die Verehrung der Person zuweist, nicht dem toten Bilde; für sie fließen Bild und Person so zusammen, daß die Person in dem Bilde aufgeht. Daher der Unterschied der Bilder. Es gibt Bilder höhern Wertes, die man mit größerer Garantie des Erfolges verehrt, und Bilder geringern Wertes. Wer vor der schwarzen Madonna in Loreto betet, hat etwas voraus vor dem, welcher in der Dorfkirche vor einem gewöhnlichen Holzschnitzbilde kniet. Es herrscht in der That der Glaube, daß dem Bilde eine „eigen heimliche Kraft“ innewohne. Damit steht in Übereinstimmung, daß man die Heiligenstatuen sich gegenseitig besuchen läßt. Wenn römischerseits diesem Einwand entgegengestellt wird,*) daß es „derartige Bilder gebe, welche durch den Eindruck, den sie machen besonders geeignet sind, Andacht zu erwecken, und aus diesem Grunde auch mehr Gläubige anziehen“, so möchte man fragen, ob ein schwarzes Madonnengesicht mit mandelförmigen Augen, von welchem außerdem in reichem Flitter nur wenig zu sehen ist, mehr „Eindruck“ macht als Raphaels Sixtina. Es handelt sich hier eben nicht um Eindrücke, sondern um Glauben. Wie so das Bild von Bedeutung ist, so auch der Ort der Verehrung. Es gibt sogenannte Gnadenorte, an denen der Zugang zu den Heiligen leichter ist als anderswo. Es ist „allgemein anerkannte und unzweifelhafte Wahrheit“, daß „Gott nach seinen verborgenen Ratschlüssen oft Zeichen des Unterschieds zwischen heiligen Orten mache, wovon wir die Gründe nicht verstehen, während wir die segensreichen Folgen davon täglich erfahren.“**)

Diese Unterscheidung stellt außer Frage, daß die thatsächliche Übung der Heiligenverehrung unter das Niveau des Christlichen fällt. Der leidenschaftliche Kampf der ältern Apologeten gegen Bilderanbetung ist durch einen Pakt ersetzt worden, bei welchem wohl die Kirche einen Vorbehalt macht, nicht aber ihre Gläubigen. Man läßt es gehen, wie es seit Jahrhunderten gegangen ist. Auch die Patronatsgeschäfte der Heiligen haben ihr genaues Vorbild im heidnischen Altertum. Wenn Gewerke und Korporationen und Brüderschaften sich unter den Schutz eines bestimmten Heiligen stellen, so entspricht das der Sitte der antiken Kollegia, welche sich nach einem Gott oder Halbgott benannten (cultores Jovis, Herculis u. a.) und in ein spezielles religiöses Verhältnis zu diesem traten.***) Auch die im Katholizismus übliche Lokalisierung

---

lische Kirche lehrt, „daß es recht und heilsam sei, die Heiligen zu verehren und anzurufen“. Aber am Schlusse des betreffenden Abschnittes heißt es: „Verehre andächtig die lieben Heiligen, vorzüglich die seeligste Jungfrau, den heil. Joseph und deinen Namenspatron. Lies fleißig ihre Lebensgeschichte und folge ihrem Beispiele getreu nach.“ Im kirchlichen Leben tritt die Heiligenverehrung in der That als Forderung auf.

*) Perrone, Kontrovers-Katech. S. 260.

**) J. Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte unserer lieben Frau in verschiedenen Ländern Europas, deutsch, Köln 1869 S. XII f. Ebendaselbst S. 342 wird in Beziehung auf die Wallfahrt zu Gnadenorten geurteilt: „Keine äußere Andachtsübung ist vielleicht mehr geeignet als diese, den Geist der Frömmigkeit in unsern Herzen zur Flamme anzufachen“.

***) Mommsen, De collegiis et sodal. Rom., Kiliae 1843: Foucart, Des associations religieuses chez les Grecs. Paris 1873. Ich hoffe bei anderer Gelegenheit zu zeigen, daß die römische Heiligenverehrung aus dem antiken Polytheismus und dem Manenkult erwachsen ist.

der Heiligen dergestalt, daß einzelne Städte und Länder ihren besondern Patron haben, sowie die Zuweisung bestimmter Gebiete und Hilfeleistungen an einzelne Heilige ist nur Fortführung einer antiken Gepflogenheit. An einzelnen Fällen tritt dieser Zusammenhang heute noch auffallend hervor. Nicht selten schimmert durch den dünnen Firniß das unverfälschte Heidentum hindurch.*) Diese Beobachtungen können freilich den nicht überraschen, der etwas von der Missionspraxis der nachkonstantinischen und frühmittelalterlichen Kirche weiß. Jede Idealisierung dieses „naiven“ Kultus zerrinnt, wenn man etwa in den romanischen Ländern diese Zustände genauer beobachtet. Das härteste Verwerfungsurteil ist hier berechtigt, und man kann wenn auch nicht billigen, so doch begreifen den Groll der Bilderstürmer, welche die „toten Götzen“ in Trümmer schlugen.

Perrone (Prael. V, S. 443) bemerkt, daß die archäologischen Zeugnisse für die Bilderverehrung nach Ausweis der neuern Forschung eine solche Beweiskraft besitzen, daß die, welche jene negieren, nicht mehr der Widerlegung, sondern nur noch der Verachtung würdig seien (ut contemni potius quam refelli mereantur, qui adhuc in negatione ejus (scl. usus imaginum) persistunt). Das ist zur Zeit die allgemeine römische Ansicht (vgl. z. B. Kraus, Roma sott. 2. Aufl. S. 216). Die Thatsache, daß die alte Kirche die Kunst nicht abwies, sondern im Privathaus wie in den Grabstätten und in den kirchlichen Gebäuden ihr einen Platz gönnte, bestreitet niemand. Aber Kunstinteresse und Kunstpflege sind etwas anderes als Bilderverehrung. Die Kunst der ersten Jahrhunderte ist fast ausschließlich in der Form cömeterialer Denkmäler auf uns gekommen. Will man im Ernst behaupten, daß die Katakombendarstellungen auch eine kultische Bedeutung gehabt hätten und daß die Gläubigen nicht anders „als mit Gefühlen der Ehrfurcht, der Bewunderung, der Liebe zu diesen Gemälden aufblickten“? (Kraus in der Real-Encykl. I, S. 161). Man weiß doch, daß diese Bilder auch Abbildungen der Toten in sich schließen, ja auch antik heidnische Gegenstände vorführen oder Tier- und Sachsymbole. Es ist eine kaum begreifliche Beurteilung dieses ehrwürdigen, in erhabener Monotie sich darstellenden cömeterialen Cyklus, wenn man ihn in innern Zusammenhang setzt mit den Heiligenbildern, vor denen katholische Christen ihre Andacht verrichten. Die Beweisführung: „Da der Gebrauch der Bilder seit den ersten drei Jahrhunderten (soll heißen: schon in den ersten u. s. w.) über jenen Zweifel erwiesen, da die Ausschmückung der gottesdienstlichen und Cömeterial-Anlagen der alten Christen mit Bildwerken eine Thatsache ist, so ergibt sich von selbst, daß die an diesen Orten angebrachten Kunstdarstellungen in engster Beziehung zu dem Kultus standen“ — ist wunderlicher Art und charakterisiert sich selbst ohne Zuthun der Kritik. Wenn die Christen der ältesten Zeit ihren heiligen Bildern eine religiöse Verehrung gewährt hätten, müßten doch irgendwelche literarische Zeugnisse davon Mitteilung machen. Statt dessen vernehmen wir nur die lauten Proteste der Theologen gegen den Bilderdienst des Heidentums. Perrone (a. a. O. S. 446) beruft sich auf Min. Fel. Oct. c. 9, 4: et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia eorum caerimonias fabulatur und 12, 4: ecce vobis minae . . . et jam non adorandae, sed subeundae cruces. Aber 29, 6 steht: cruces etiam nec colimus nec optamus, wo sich Perrone schlecht durchzuhelfen sucht: Oktavius leugne nur coli a Christianis cruces, qua ratione coli ab ethnicis idola solebant.

Die Verehrung der Heiligen hat als vornehmsten Zweck die Erlangung ihrer Fürbitte. Sie stehen als Mittler zwischen Gott und den Menschen. In dieser Mittlerschaft fanden unsere Reformatoren eine Beeinträchtigung, ja Aufhebung der einigen Mittlerschaft Jesu Christi**) und wußten Schrift-

*) Zu vgl. die zahlreichen, mit der nähern Bestimmung: „Ein Blatt aus dem religiös-kirchlichen Leben in Italien“ versehenen Aufsätze in der „Allg. Ev.-luth. K.Ztg.“ der letzten Jahre und Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus d. rel. u. sittl. Leben in Süditalien I, Gotha 1889 (neben richtigen Beobachtungen und Schlüssen auch viele unrichtige).

**) An einem unübersehbaren Material ließe sich leicht zeigen, wie richtig diese Erkenntnis war und ist. Vor mir liegen zwei kolorierte Holzschnitte, deren einer Maria, der andere den hl. Joseph zeigt. Darunter sind die Worte geschrieben: „Wer glücklich sterben will, Der rueff Mariam an. Dan er zu seinem Zill Durch sie leicht kommen kan.“ — „Zu

stellen dafür anzuführen (Jerem. 3, 23; 1 Joh. 2, 1; Röm. 8, 34; 1 Tim. 2, 5; Hebr. 4, 15. 7, 24 ff.). Auch wurde darauf hingewiesen, daß, da überhaupt kein Verdienst eines Menschen vor Gott bestehe, auch dem Heiligen das Verdienst mangele, welches ihm etwa eine bevorzugte Stellung im Jenseits verschaffe. Weiter ist in Betracht zu ziehen, daß nach römischer Lehre Menschen erst dann die Kraft der Fürbitte erlangen, wenn sie durch päpstliche Kanonisation der Schaar der „Heiligen" zugeordnet sind. Also menschliches Urteil entscheidet über eine für das religiöse Leben so bedeutungsvolle Befähigung. Dieses menschliche Urteil ist nicht selten durch Strömungen der Zeit und Umgebung bestimmt worden. Die Rivalität der Orden, die Beliebtheit einzelner Kongregationen bei dem jeweiligen Papste, die persönliche Liebhaberei dieses letztern, Einflüsse einzelner Persönlichkeiten und Staaten haben sich in der Kanonisation geltend gemacht.*) So sind Unwürdige kanonisiert worden, und Würdige haben diese Auszeichnung nicht erlangt, weil die Umstände ungünstig waren oder das nötige Geld nicht aufgebracht werden konnte.

Im Mittelpunkte der Heiligenverehrung steht die Jungfrau Maria. Sie hat eine hervorragende Bedeutung in der Heilsordnung. Feste, Gebete, Hymnen einen sich mit der Kunst, um sie zu verherrlichen. Nachdem in der Kirche längere Zeit eine zwiespaltige Meinung darüber bestanden, hat Pius IX. durch eine Definition ex cathedra am 8. Dezember 1854 ihre unbefleckte Empfängnis ausgesprochen (die Bulle Ineffabilis Deus) und damit ihrer Krone den kostbarsten Edelstein eingefügt. Seitdem hat der Marienkultus einen neuen Schwung erhalten,**) und man darf sich nicht wundern, daß einmal ein Prediger in Anwesenheit des Bischofs den Satz aussprechen konnte: „Maria ist mächtiger als Gott".***) Man darf zuversichtlich behaupten, daß unter hundert Predigten achtzig bis neunzig ihren Hauptinhalt um Maria gruppieren.

---

aller Angst und Noth Ja selbsten in dem Todt Kan Joseph nur allein Dein bester Schützer sein."

*) Hase, Protest. Polemik S. 296 ff.

**) Franz Hattler S. J. („Das Gnadenbild der Mater ter admirabilis von Ingolstadt", 2. Aufl., Freib. 1880 S. 7 ff.) schreibt: „Je mehr die Hölle an den Grundvesten des heiligen Glaubens rüttelt, je ungescheuter sie ihre Lügen ausstreut, desto deutlicher, sichtbarer erzeigt sich uns die „Hilfe der Christen" (d. i. Maria). Zuerst trat sie in den Vordergrund, als vor 25 Jahren das Dogma ihrer unbefleckten Empfängnis unter dem Beistande des hl Geistes in feierlichster Weise verkündet und vom ganzen katholischen Volk mit Jubel begrüßt wurde. Sodann würdigte sich die Himmelskönigin, durch glaubwürdige Erscheinungen, wie zu La Salette, zu Lourdes, die Gläubigen zu belehren, zu mahnen, und durch zahllose wunderbare Segnungen, die von diesen Gnadenorten ausgingen, zu trösten. Endlich haben bereits mehrfach Bildnisse, alte und neue, dem gläubigen Volke verschiedene hervorragende Geheimnisse der Gottesmutter in außerordentlicher Weise zur Anschauung gebracht."

***) In Avellino i. J. 1880. Ich selbst war Ohrenzeuge. Der Prediger begründete seinen Satz etwa so: Maria hat durch ihre Tugenden eine solche Stellung im Jenseits sich verdient, daß Gott ihr alle Wünsche erfüllt. — Als ich hernach einem strenggläubigen Freunde in Rom davon erzählte, rief dieser aus: quello è un eretico! Der Bischof schien indes diese Meinung nicht zu haben. In Riva am Gardasee hörte ich noch im letzten Herbst von der Kanzel des dortigen Domes sagen, daß vor Maria sich beugen müssen alle Kniee deren, so im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind. — Dazu die Worte Pius IX. in einem Rundschreiben (1849): „Unser Heil beruht auf der Jungfrau, da Gott die Fülle des Guten in sie hineingelegt hat, so daß, wenn es für uns eine Hoffnung gibt und eine geistliche Genesung, wir diese einzig und allein von ihr empfangen können."

Das Dogma der unbefleckten Empfängnis greift tief ein in die Geschlossenheit der neutestamentlichen Lehre in diesem Punkte. Der Apostel Paulus weiß nur, daß alle gesündigt haben (Röm. 5, 12) und daß Gott Alles unter die Sünde beschlossen hat (Gal. 3, 22 vgl. auch Röm. 3, 9. 3, 23). Jener Satz würde den unerhörten andern hervorrufen, daß Christus nicht für Alle gestorben sei; die Universalität seines Heilswerkes würde damit durchbrochen werden. Von diesen Bedenken aus hat auch der hl. Bernhard mit tiefem Ernst seine warnende Stimme gegen diese Meinung erhoben; mit ihm Andere. Der Dominikanerorden war der traditionelle Gegner des Dogmas. In der alten Kirche hat man vergeblich nach Zeugnissen gesucht; auch im höchsten Lobpreis der Maria ist kein Anklang an die unbefleckte Empfängnis zu finden. Erst die frühmittelalterliche Kirche hat den ersten Schritt auf dieser Bahn gethan.

Der römische Schriftbeweis stützt sich auf 1 Mos. 3, 15 in der Vulgata = Übersetzung: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus. Hier soll Maria als diejenige genannt sein, welche die Schlange, d. h. die Sünde zertritt. In dieser seltsamen Exegese steckt der Fehler, daß nach dem Grundtexte statt ipsa zu lesen ist ipsum, nämlich semen. Nicht mulier, sondern semen ist das Subjekt. Auf die Anrufung von Ps. 46, 5; Jesaia 7, 14; Ezech. 44, 2 braucht nicht eingegangen zu werden. — Unter den Kirchenlehrern der ältern Zeit zeigt Augustinus zwar eine gewisse Abneigung, Maria in die aktuelle Sünde zu verflechten, schließt sie aber nicht von der Erbsünde aus (die Stellen bei Münscher-Cölln, Dogmengesch. I § 92 Anm. 2 S. 379 und PRE.² IX, S. 322, vgl. Calixtus: Historia immaculatae conceptionis b. Virginis, Helmst. 1696). Dagegen spricht Paschasius Radbert († nach 851) die unbefleckte Empfängnis offen aus, während Anselm v. Canterbury sie abwies. Über die weitere dogmengeschichtliche Entwickelung z. vgl. Münscher-Cölln II, 1 § 132 und PRE.² a. a. O. Es genügt die Thatsache, daß die altchristliche Zeit den Gedanken nicht gehabt hat. Auch der Versuch, die altchristlichen Bildwerke in diesem Sinne zu verwerten, den neuestens Liell in einem oberflächlichen Buche gemacht hat („Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben", Freib. i/B. 1887), führt nicht weiter (vgl. meine „Archäol. Studien über altchristl. Monumente" VI: Die Marienbilder der altchristl. Kunst. — Literarisches Zentralblatt 1888 Sp. 1053 f. — V. Schultze, Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftl. Forschung, Leipzig 1889).

Die evangelische Kirche verwirft jede religiöse Verehrung der Heiligen, als solche, welche Amt und Ehre Christi beeinträchtigt und die alte Abgötterei des Heidentums fortsetzt.*) Dagegen lehrt sie, denjenigen, in welchen die Kraft und der Geist Gottes sich bewährt haben, als Vorbildern nachzueifern. „Von Heiligendienst", sagt die Augustana (Art. XXI), „wird von den Unsern also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf". Doch sind unter diesen Heiligen nicht die vom Papste kanonisierten verstanden, sondern Alle, die Gott zu besondern Werkzeugen seiner Gnade gemacht hat (vgl. Hebr. 13, 7; Jak. 5, 10 ff.). Daher duldet die lutherische Kirche auch Heiligenbilder im Gotteshause und hat einen Teil der Marienfeste beibehalten.

Die Erlangung der Fürbitte der Heiligen knüpft sich nicht nur an die Bilder, sondern auch an die Reliquien derselben. Durch jene wie diese sind zahlreiche Wunder gewirkt und werden noch gewirkt. Die Hauptmasse der Reliquien ist aus den Katakomben beschafft worden; man hat ihre zahllosen

*) Vgl. die trefflichen Ausführungen Melanchthons darüber in der Apologie, p. 223 f. (De invocatione Sanctorum).

Gräber geleert, ohne zu fragen, ob die begehrten Gebeine „Heiligen“ und Märtyrern oder irgendwelchen andern Christen angehörten.*) Außerdem hat das ganze Mittelalter hindurch ein lebhafter Reliquienimport aus dem Morgenlande bestanden, wobei nicht minder jegliche Kontrolle wegfiel. Der Besitz der römischen Kirche an Reliquien mag sich auf Millionen belaufen; jeder geweihte Altar muß eine Reliquie haben; viele Kirchen besitzen Dutzende von Reliquien. In zahlreichen Fällen sind Doubletten vorhanden. Das Kreuz Christi, die Nägel davon, Teile der Dornenkrone, um nur diese Stücke zu nennen, müßten von einem Riesenumfange gewesen sein, wenn die vorhandenen Partikeln echt wären. Wo liegt die Garantie? Es mag sein, daß die eine Reliquie besser bezeugt ist als die andere, indeß Tausende haben gar keine oder nur eine ganz unsichere Bezeugung. Es ist auch erwiesen, daß sich Tierknochen darunter finden. Perrone**) hält dieser Möglichkeit gegenüber einen eigentümlichen Ausweg offen: „Gesetzt auch, es wären manche dieser Reliquien unecht, so wäre dies in Anbetracht der damit verknüpften Absicht kein großes Unglück. Die Gläubigen gedenken dabei der Heiligen, von welchen die Reliquien abstammen sollen. Sind die Reliquien auch falsch, so ist doch die Verehrung eine echte, und wird auch als solche im Himmel Aufnahme finden“. Aber die Reliquien werden nicht nur verehrt, sondern — und darin liegt ihr Hauptwert für den Gläubigen — durch sie wird die Hilfe des Heiligen gesucht und gewonnen. Ist diese auch durch falsche Reliquien zu erhalten?

Die Kirche denkt nicht daran, zu sichten, so weit es überhaupt noch möglich ist. Sie läßt diese Schätze unangetastet und fördert damit den Aberglauben. Denn das Urteil, daß hier ein krasser Aberglaube vorliegt, ein Rückfall in das Heidentum, der an Rohheit weit hinter die Bilderverehrung zurückfällt, darf zuversichtlich ausgesprochen werden. Hierüber ist eine nähere Auseinandersetzung mit der römischen Lehre und Praxis nicht von nöten. Allein die Kunst vermag es, einem evangelischen Christen den Heiligenglauben und die Heiligenleben in ein verklärendes Licht zu rücken. Aber wenn diese frommen Gestalten, wie etwa Fra Angelico in seinem großen Kreuzigungsbilde im Kloster S. Marco sie malte, unserer Empfindung vertrauter und verwandter sind als die Götter und Heroen der Antike, so reflektieren wir dabei doch ebensowenig auf ihre religiöse Bedeutung als in der Betrachtung des Zeus von Otricoli. Von den angeblichen alttestamentlichen Beweisstellen (2 Kön. 2, 13, 14. 13, 21) nicht zu reden, ist es eine mißbräuchliche Verwertung der hl. Schrift, wenn Apostelgesch. 19, 12 dafür angezogen wird. Denn einerseits ist hier von einer Verehrung des Schweißtuchs Pauli nicht die Rede, andererseits liegt ein apostolisches Charisma vor.

Die Hauptmasse der in der römischen Kirche gebrauchten Reliquien ist aus den Katakomben Roms beschafft. In dem Grade nämlich als seit dem 4. Jahrhundert die unterirdische Begräbnisweise dort allmählich aufgegeben wurde, trat der ursprüngliche Zweck der Katakomben ins Dunkele, und am Eingange des Mittelalters bestand der Glaube, daß die in denselben ruhenden Leiber in der Mehrzahl Märtyrerleiber seien. Daher die von den Päpsten (Paul I., Paschalis I., Leo IV.) angeordneten Translationen, durch welche vielleicht damals schon Tausende von Leichen in die Stadt geschafft wurden, die dadurch in die Lage kam, einen

*) Meine Katakomben, S. 46; Paulinus, Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Lpz. 1871.

**) Perrone, Kontrovers-Katech. S. 266.

schwunghaften Reliquienexport zu betreiben. Nach der Wiederentdeckung der römischen Katakomben im 16. Jahrhundert haben die Erhebungen wieder ihren Anfang genommen und besonders im 17. Jahrhundert einen großen Umfang erreicht. Die indicia martyrii, mit denen man gelegentlich sein Gewissen beruhigte (Kreuz, Monogramm Christi, Herzblatt, intrumenta martyrii, Palme, Blutampulle, die Buchstaben B. M. = beato martyri), waren wissenschaftlich sämtlich wertlos. Es sind aber mit und ohne diese Deckung und mit und ohne päpstliche Autorisation damals viele Tausende von Leichen den Gräbern entrissen und in alle Welt verschickt worden. Es liegen darüber Mitteilungen seitens der Beteiligten selbst vor (vgl. Paulinus, Die Märtyrer der Katakomben und die römische Praxis, Lpz. 1871; meine Katakomben S. 46 Anm. 19). Auch die umfangreichen neapolitanischen Katakomben sind auf diese Weise und von diesem Gesichtspunkte aus geleert worden (meine Katak. S. 46 Anm. 20). Bekanntlich gehört Rom zu den ärmsten Märtyrergemeinden und nur durch Betrug oder aus Unwissenheit hat es diese ungeheuren Zahlen von Märtyrerleibern aufbringen können. Es hat die alte Gemeinde aus ihrer Ruhestätte gerissen, ihre Leiber in unzählige Stücke zerschlagen und so seinen Kirchen und Altären das unumgängliche Requisit gegeben. Dieses Kapitel der römischen Reliquiengeschichte gehört zu den unwürdigsten in der Vergangenheit Roms.

Zu den indicia martyrum zählen auch die sogenannten Blutampullen, durch welche gleichfalls zahlreiche Märtyrer „beglaubigt" worden sind, obwohl die Mehrzahl dieser so markierten Gräber der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit angehört. Die römischen Archäologen selbst müssen zugeben, daß nur in einem einzigen Falle wirklich Blut als Inhalt jener Glasgefäße nachgewiesen sei (Kraus, Real-Encykl. Bd. II, S. 621), aber auch dieser eine Fall verdient keine Glaubwürdigkeit (Viktor Schultze, Die sog. Blutgläser der römischen Katakomben in d. Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1880, X; Katakomben S. 225 ff. u. Paulinus a. a. O.). Dennoch hat Perrone (a. a. O. S. 424) den Mut, zu schreiben, daß die Christen, um das Märtyrergrab als solches zu kennzeichnen, dort angebracht hätten palmae effigiem, interdum vero piscis aut columbae, una cum vasis vitreis seu ampullis plenis sanguine. Die Palme, der Fisch und die Taube sind auch von den römischen Archäologen aufgegeben worden.

Gegenüber den „Heiltümern" der römischen Kirche richtet Luther im Großen Katechismus zum 3. Gebot das Heiligtum des Wortes Gottes auf. „Denn das Wort Gottes ist das Heiligtum über alle Heiligtum, ja das einige, das wir Christen wissen und haben. Denn ob wir gleich aller Heiligen Gebeine oder heilige und geweihte Kleider auf einem Haufen hätten, so wär uns doch nicht damit geholfen; denn es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann. Aber Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig macht, dadurch sie selbst, die Heiligen, alle sind geheiligt worden."

Wenn man wohl darauf hingewiesen hat, daß auch die Evangelischen einen Reliquienkult treiben, indem sie die Erinnerungen an Luther in Wittenberg, auf der Wartburg und sonst als kostbare Schätze hüten, so nennt sich das im rechten Sprachgebrauch Pietät und hat mit religiöser Verehrung nichts zu thun.

Messe und Heiligenverehrung machen die eigentliche Physiognomie des gottesdienstlichen und religiösen Lebens des abendländischen Katholiken aus. Indem sich ihm der Himmel mit Heiligen bevölkerte, trat das Bild Christi naturgemäß zurück. Christus wird entweder nur noch in sentimentaler Betrachtung seiner Passion — der „Herz-Jesukultus"*) — erfaßt oder als der strenge Richter vorgestellt, wie ihn etwa das Dies irae vorstellt.

Dagegen rücken die Heiligen in freundliche Nähe und bieten sich hilfbereit an. So baut sich dem Katholiken die jenseitige Welt zweistufig auf: in der obern, nur von ferne gesehen und mit Scheu betrachtet, die hl. Dreifaltigkeit, in der niedern die bunte Schar leicht zugänglicher Heiligen, welche die Aufgabe haben, die Bitten der Menschen aufzunehmen und in die obere

*) Tschackert, Polemik § 62.

Welt zu tragen.*) Man wird dadurch an die Himmelswelt der Neuplatoniker erinnert. Eine Kirche, die ihre Gläubigen verpflichtet, die Beichte mit dem Bekenntnis zu beginnen: „Ich armer sündiger Mensch klage mich an vor Gott, dem Allmächtigen, Maria, seiner hochwürdigen Mutter (?), allen lieben Heiligen und Ihnen, Priester an Gottes Statt, daß ich u. s. w." — trägt ein Bild des Christentums in sich, das kaum noch den Umrißlinien der Wahrheit entspricht.

Vgl. Reusch, Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, Bonn 1879.

## 6. Schlußwort.

Der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus ist nicht nur ein kirchlicher und theologischer, sondern vor allem ein religiöser. Es besteht dort eine andere Auffassung des Christentums als hier. Der gemeinsame Besitz, der vorhanden ist, liegt in dem Ganzen der religiösen Anschauungen beider Konfessionen so fest eingefügt, daß er wenig bedeutet und jedenfalls nicht als Basis für eine Union dienen kann. Eine solche Union könnte nur mit Abzügen vollzogen werden, welche beide oder die eine der Konfessionen ihres wesentlichen Inhaltes beraubten. Sie würde den Katholizismus oder den Protestantismus oder beide, wie sie einmal als historische Größen vor uns stehen, vernichten.

Der Anspruch, eine christliche Kirche zu sein, kann auch der neuesten Erscheinungsform des abendländischen Katholizismus nicht entzogen werden, allerdings mit der Einschränkung, daß starke außerchristliche und antichristliche Momente darin beschlossen liegen, die heute bestimmend im Vordergrunde stehen. Doch wird der Protestantismus sich bewußt bleiben müssen, daß diese Kirche ihm in erbittertster Feindschaft gegenübersteht. In ihr ist, von andern harten Worten abgesehen,**) das Urteil öffentlich ausgesprochen worden, daß der Protestantismus auf religiösem Gebiete gleich schlimm sei als die Pest auf physischem Gebiete, und daß der bloße Klang des Namens nur mit Schauder vernommen werden dürfe.***) Die volle Machtentfaltung

*) Apol. Confess. Art. XXI (De invocatione Sanctorum): „. . . sie erdichten ihnen selbst einen Wahn, als sei Christus ein strenger Richter und die Heiligen gnädige gütige Mittler fliehen also zu den Heiligen, scheuen sich für Christo wie für einen Tyrannen, vertrau mehr auf die Güte der Heiligen, denn auf die Güte Christi, laufen von Christo und such der heiligen Hilfe." Diese Worte Melanchthons gelten auch heute noch in ihrem voll Umfange. Perrone z. B. meint im Grunde nichts anderes, wenn er äußert (Kontrov Katech. S. 252): „Gewiß ist Gott ein überaus gütiger Vater, aber wir sind schlechte Söhne, welchen man mit vollem Recht ihre Bitte abschlagen kann, da wir auch Gott das so oft verweigert haben, was er von uns fordert. Deshalb bitten wir die Heiligen, welche Freunde Gottes sind, für uns Fürbitte einzulegen." In einem an ein Marienbild in S. Maria Maggiore in Rom geknüpften Ablaßgebet (vom 23. Sept. 1846), das auf der Rückseite des Bildes zu lesen ist, heißt es in demselben Sinne: „Durch das geheiligte Herz Jesu, deines Sohnes, des Fürsten des Friedens, bitten wir dich, bewirke, daß sein Zorn sich besänftige und daß er in Frieden über uns herrsche."

**) Tschackert, Polemik § 98, wo einige Urteile über den Protestantismus zusammengestellt sind, darunter auch Äußerungen Leos XIII.

***) Perrone, Kontrovers-Katechismus S. 79. Ebendaselbst S. 80: Der Protestantismus ... „die bequemste Religion der Welt ohne Glaubensbekenntnis, ohne Gebote, ohne Sakramente, u. s. w. . . . und daher ganz geeignet, unsern Leidenschaften und der Verderbnis unseres Herzens zu gefallen."

und kluge Strategie des Ultramontanismus hat als vornehmstes Ziel die Vernichtung des Protestantismus, denn diese Vernichtung würde seinen Sieg über die moderne Civilisation entscheiden. Die Hoffnung, dieses Ziel in Bälde zu erreichen, ist gegenwärtig eine lebhafte. Die Befürchtung eines politischen Parteiführers, daß die Erbin des Protestantismus nicht die römische Kirche, sondern die Sozialdemokratie sein werde, vermag die Siegeshoffnungen nicht zu ernüchtern. Niemand weiß, was die Zukunft bringen wird. Nur das wissen wir, daß endlich die Wahrheit des Evangeliums auf dem Plane bleibt.

---

Nachträge zur Literatur. Solban, Dreißig Jahre des Proselytismus in Sachsen u. Braunschweig, Leipz. 1845. — Eisenhardt, Papst u. Kaiser. Eine Untersuchung über Staatskirche, Parität u. die kirchenpolit. Aufgaben der Zukunft, Halle 1890. — Rud. Hofmann, Rechtfertigung der Schule der Reformation gegen ungerechtfertigte Angriffe, Leipz. 1889 (Dekanatsprogramm). — Burmann, Die Lehre von den Sakramenten der christl. Kirche. Ein Kapitel evang. Polemik gegen die röm. u. griech. Kirche. Königsb. in d. N. 1889 (Gymnasialprogramm).

---

# D. Die systematische Theologie.

---

## 5. Die christliche Ethik

dargestellt von

**Dr. Chr. Ernst Luthardt,**
Professor der Theologie in Leipzig.

# Inhalt.

# Die christliche Ethik.

## I. Bedeutung, Begriff und encyklopädische Stellung der Ethik.

a. Die erhöhte **Bedeutung** der sittlichen Aufgabe des Christentums in der Gegenwart verleiht auch der christlichen Ethik als der Wissenschaft von der Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe eine erhöhte Bedeutung. — Wie bereits der Herr von seinen Jüngern den Beweis der That verlangt (vgl. Matth. 5, 13. 14. 16; Joh. 13, 35 — Bengel: gnorisma christianorum amor — 17, 21. 23) und ebenso die Apostel (1 Pet. 2, 12. 15. 3, 1. 16), und wie sich auch die Apologeten der ersten Jahrhunderte den Heiden gegenüber wiederholt auf diesen Beweis des Geistes und der Kraft berufen haben: in ähnlicher Weise hat auch in der Gegenwart bei der Fülle der sittlich-praktischen Aufgaben, welche dieser gestellt sind, das Christentum sich als den Weg des Heils (vgl. z. B. Apg. 16, 17) thatsächlich zu erweisen. Das gibt der Ethik als der Wissenschaft von dieser sittlichen Erweisung jetzt eine erhöhte Bedeutung.

b. **Begriff.** Die Ethik ist in allgemeinster Definition die Wissenschaft vom Sittlichen. — Ἔθος bezeichnet die Gewohnheit, die Sitte, als feststehende Form, nationale (Akt. 16, 21. 6, 14; Luk. 1, 9), individuelle (Luk. 22, 39); im Unterschied davon ἦθος, obgleich zunächst jonische Form von ἔθος, die Sitte in ihrer sittlichen Bedeutung: φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί (Menander; 1 Kor. 15, 33), als Ausdruck der Persönlichkeit. Über den Zusammenhang von ἦθος und ἔθος vgl. Aristoteles Eth. Nicom. II, 1: ἡ δὲ ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίνεται· ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Magn. Mor. I, 6: τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι. — Mos geht vom Begriff des Willens (obediens fuit mori patris, Plaut.) zu dem der Gewohnheit über; davon hat Cicero das Adjektiv moralis (philosophia) gebildet: De fato Anfang: quia pertinet ad mores, quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus; sed deceat augentem linguam latinam nominare moralem. — Sitte, d. h. Gewohnheit, Handlungsweise, wie sie dem Volke gemäß ist („ländlich, sittlich"), in Luthers Bibelübersetzung sowohl von göttlich, wie von menschlich sanktionierten Lebensordnungen ge-

braucht. „Sitte bezeichnet allgemein das menschliche Verhalten, sofern es thäti ist und teilnimmt an einem auch für eine Gemeinschaft thätig gewordene Verhalten“ (Chr. Schmid, § 1). Der neuere Sprachgebrauch unterscheidet Sitt und Sittlichkeit als den Ausdruck der persönlichen Gesinnung im Verhalten Die Disziplin wird verschieden genannt: Sittenlehre seit Mosheim, bei Wuttk v. Oettingen, Schmid, Schleiermacher; Moral bei Kant und in seiner Schul wie bei den römischen Theologen gewöhnlich; Ethik bei Hegel, Rothe, Harleß Martensen u. a.

c. Das Sittliche wird teils im formalen, teils im reale Sinn verstanden, entsprechend dem Unterschied zwischen formaler un realer Freiheit. Rothe (Theol. Ethik) unterscheidet moralisch und sittlich so daß das Moralische das allgemeine Gebiet der freien Selbstbestimmung (als formal) bezeichnet, welches sich dann in die zwei Seiten der Beziehung au die irdisch materielle Welt und auf Gott scheidet, dort sittlich, hier religiös ist Aber das ist ein willkürlicher Sprachgebrauch, um so mehr als auch dieses religiös Gebiet sittlich und jenes Gebiet des Sittlichen erst durch die religiöse Beziehun wahrhaft sittlich wird. Die Wahrheit liegt in der Unterscheidung des formal un des real Sittlichen. Im **formalen Sinn** gehört das Sittliche der Sphäre des Per sönlichen, speziell der freien (d. h. wahlfreien) Selbstbestimmung, somit Verant wortlichkeit an, also 1. des Wollens und Sollens, im Gegensatz zum Müssen sowohl im Gegensatz zur logischen Notwendigkeit des Geistes, wie zur physi schen Notwendigkeit der Natur. Vgl. die Erörterungen des Aristoteles Eth Nicom. III, 1 ff. über das Freiwillige und Unfreiwillige, z. B. III, 1, 3 *δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γενόμενα· βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχ* (das Prinzip) *ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα, ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράσσων* *ὁ πάσχων*. III, 1, 13: freiwillig dagegen ist dasjenige Handeln *οὗ ἡ ἀρχ* *ἐν αὐτῷ, εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*. III, 2, 3: *ἔοικε δὴ ἄν θρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων*. Das *νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον* bildet als die Voraussetzung des Sittlichen im formalen Sinn. So dann die griechisch sowie die lateinische Kirche, z. B. Thom. Aqu. Summa II, 1 qu. 6, de volun tario et involuntario: ibi incipit genus moris, ubi primum dominium volun tatis incipit. Aber in der römischen Kirche mit Unrecht auf das Gebiet der voll bewußten Handlungen beschränkt, da auch in unbewußten und unwillkürliche Handlungen das persönliche Grundwollen sich manifestieren kann. — Zum Begri des Sittlichen gehört 2. das Moment des Zweckes: zweckentsprechendes Wolle und Handeln, also wie die *ἀρχή*, so das *τέλος* — vgl. den aristotel. Gedanke der immanenten Teleologie, bei welcher es nur darauf ankommt, den i Wesen des Menschen gesetzten höchsten Zweck zu erkennen; so daß also i diesem Sinn das Sittliche zu bestimmen ist als die Verwirklichung des de Menschen als sittlicher Persönlichkeit immanenten Zweckes, d. i. des Sollens — 3. Den Gegensatz zu diesem Sollen bildet das Müssen *τὰ βίᾳ (ἢ δ ἄγνοιαν) γενόμενα*, nach Aristoteles; nämlich a. das violentum, welches dur Gewalt von außen die Freiheit des Handelns und somit die Verantwortlich keit aufhebt, b. das necessarium: die zwingende Notwendigkeit entweder de Verstandes (Logik, Mathematik) oder der blind wirkenden Naturgesetzlichkei bei welcher freie Selbstbestimmung, also Verantwortlichkeit, nicht statthat. — 4. Den hierin begründeten Unterschied zwischen Sittengesetz und Natur

gesetz sucht Schleiermacher (Abhandlung über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz, 1825) aufzuheben, da auch das (immanente) Sittengesetz ein Naturgesetz sei, nur eben auf der Stufe der Vernunft, welche sich — dies nach Schleiermacher der sittliche Prozeß — der Natur einzubilden sucht. Aber die Verwirklichung des Sittlichen ist nicht ein naturgesetzlicher Prozeß, sondern Lösung einer persönlichen Aufgabe auf dem Wege der Freiheit (vgl. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre. Marburg 1851, S. 143 f.) und die Freiheit selbst nicht bloß (spinozistisch) „Aussichselbstentwicklung" (Schleierm. Dialektik, S. 132. 421). Jene Identifizierung verkennt sowohl die Bedeutung der sittlichen Persönlichkeit, wie die der Sünde. — Die Zurückführung des sittlichen Handelns auf Naturgesetzlichkeit sucht die materialistische Denkweise durch die sog. Moralstatistik zu rechtfertigen: durch den Nachweis der Regelmäßigkeit gewisser freier Handlungen, wie Eheschließung, Verbrechen, Selbstmord u. s. w. Aber jene — relative — Regelmäßigkeit ist nicht Notwendigkeit und hebt nicht die Bewußtseinsthatsache der Selbstverantwortlichkeit auf. Vgl. Alex. v. Oettingen, Moralstatistik. 3. Aufl. Erl. 1882. Drobisch, Die Moralstatistik. Lpz. 1867. Knapp, Die neueren Ansichten über Moralstatistik. Jena 1871. Ebrard, Apologetik I, 420 ff. Luthardt, Apol. Vortr. II. 6. Aufl. S. 45 f. 265 ff. III (Moral des Christenth.). 4. Aufl. S. 11 f.

d. Das Sittliche im realen Sinn ist das der höchsten — immanenten — Zweckbestimmung des menschlichen Lebens entsprechende frei persönliche Wollen und Verhalten. Nicht bloß Aneignung der Natur an die Vernunft (Schleierm.) oder an die Persönlichkeit (Rothe), was eine bloß formale Bestimmung ist, sondern die reale Angemessenheit des Seins und Verhaltens der Persönlichkeit zu der mit dem Wesen derselben gegebenen Zweckbeziehung, welche auch ihr Gesetz bildet. Es kommt nun nur darauf an, diese richtig zu fassen. Die antike Welt sah die höchste Zweckbeziehung im Staate: der Mensch ist ein ζῶον πολιτικόν (Aristot.); die ausgehende alte Welt (in der Stoa) erweitert den Staatsbürger zum Weltbürger, nach der der Welt einwohnenden Vernunft (ἔμφυτος λόγος) oder Naturgesetz (φύσις). Die Gegenwart bezeichnet die Menschheit (Humanismus) oder die Weltbeherrschung durch die Kultur (Kulturismus) als den höchsten maßgebenden Zweck. Da aber das Grundverhältnis des Menschen sein Verhältnis zu Gott ist, so ist die höchste Zweckbeziehung des Menschen, also auch seine Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, die durchgängige Beziehung des Lebens in der Welt auf Gott.

e. Das frei persönliche Verhalten des Menschen ist demnach nur dann ein wahrhaft sittliches, wenn es im Verhältnis zu Gott wurzelt und demselben entspricht, wie dieses zunächst durch die Schöpfung, sodann durch die Erlösung gesetzt ist und hierin seine Wahrheit findet. — Die philosophische Sittenlehre des Altertums löste mit Bewußtsein — besonders bei Aristoteles — die Moral von der Religion; erst die spätere Stoa suchte die Moral wieder religiös zu erwärmen, aber erfolglos. Für die christliche Denkweise ist dieser Zusammenhang wesentlich. Gott ist Norm, Vorbild und Beweggrund für seine Kinder Matth. 5, 45—48; Luk. 6, 35 f.; 1 Joh. 4, 8 ff. Der Glaube ist die wirksame Macht (Gal. 5, 6), die Liebe die Seele und Summe (Gal. 5, 14; Röm. 13, 10 u. s. w.) des sittlichen

Lebens des Christen; also die Sittlichkeit wurzelt in der Religion und Religiosität. — Kant zwar forderte eine autonome Sittlichkeit, und die religionslose Moral ist ein Stichwort der modernen Denkweise; aber die Natur der Sache und das Wesen des Menschen widerspricht dem. Denn der Glaube an die Pflicht schließt den Glauben an die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe, d. h. den Glauben an die sittliche Weltordnung in sich; dieser aber ist religiöser Art; und das Gewissen, d. h. das sittliche Bewußtsein, ist untrennbar vom Gottesbewußtsein. Die Sittlichkeit im höheren Sinn fordert die Religion und die Religion fordert die Sittlichkeit.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott aber, wie es schöpfungsmäßig gesetzt ist, findet seine Wahrheit erst in dem Verhältnis des Menschen zu Gott in Christo. Dem entspricht auch das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik.

f. Die **philosophische Ethik** ist die Wissenschaft vom sittlichen Leben des Menschen, wie es durch das schöpfungsmäßige Verhältnis zu Gott bedingt ist; die **christliche** oder präziser die **theologische Ethik** die Wissenschaft vom sittlichen Leben des Christen, wie es durch das neue erlösungsmäßige Verhältnis in Jesu Christo bedingt ist. — Der Unterschied ist also nicht bloß quantitativ, als ob die christliche Moral neue und schwerere Gesetze, Tugenden und Pflichten zu den natürlichen hinzufügte (so der Romanismus und der Rationalismus), noch bloß formell, als ob für die natürliche Moral die Vernunft, für die christliche die Schrift (so der Supranaturalismus) oder die Kirche (so der Romanismus) die Quelle wäre, oder die Verschiedenheit nur in der Verschiedenheit der Behandlung läge — dort systematisch, hier empirisch — oder dgl.; sondern er ist prinzipiell und spezifisch, wie zwischen Mensch und Christ. Aber eben darin liegt auch die gegenseitige Beziehung beider Arten der Ethik.

g. Die theologische Ethik ist **dogmatisch bedingt**, so zwar, daß die Dogmatik die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft für Zeit und Ewigkeit von seiten Gottes, die Ethik auf Grund derselben die Verwirklichung der Gottesgemeinschaft im irdischen Leben des Christen von seiten des Menschen darstellt. Wenn beide daher auch auf verschiedenen Punkten sich berühren (z. B. Lehre von der Sünde, Bekehrung u. s. w.), so sind es doch verschiedene Gesichtspunkte, unter welche in beiden Disziplinen dieselben Themata zu stehen kommen. — Dogmatik und Ethik sind also nicht zwei parallele Wissenschaften — wie es gewöhnlich angesehen wird —, so wenig die Liebe Gottes und die Liebe des Menschen parallel sind, sondern diese ist durch jene bedingt, getragen und umschlossen. Das Verhältnis ist ausgesprochen im apostolischen Wort: Lasset uns ihn lieben (oder: wir lieben ihn), denn er hat uns zuerst geliebt (1 Joh. 4, 19). Vgl. v. Hofmanns Bestimmung der Ethik, als der Darlegung des „christlichen Verhaltens", gegenüber der Dogmatik als der Darlegung des „christlichen Verhältnisses" (Theol. Ethik, 1878). Auch J. P. Lange: „Glaubenslehre = Beziehung des christlichen Lebens auf seine Prinzipien in Gott; Sittenlehre = Beziehung desselben auf seine Zwecke in der Welt" (Th. Encykl., S. 177; Eth. S. 61).

h. Dieser Zusammenhang mit der Dogmatik bestimmt

auch den **kirchlichen Charakter** der Ethik. — Daß römische und evangelische Moral verschieden sind, liegt auf der Hand; weniger tritt ein Unterschied zwischen lutherischer und reformierter sittlicher Denkweise entgegen; aber er findet auch hier statt. Das römische Prinzip ist das der einseitigen Diesseitigkeit, welche im Rechtsorganismus der empirischen Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes sieht; das reformierte des Prädestinatianismus das der einseitigen Jenseitigkeit. Wie dort das sittliche Leben an die empirische Kirche und ihr Gesetz geknüpft ist, so hier an das in der Schrift geoffenbarte Gesetz des Willens der göttlichen Majestät. Beidemal bekommt die Ethik einen — wenn auch verschieden — gesetzlichen Charakter; während bei der lutherischen Denkweise die auf den Gnadenmitteln ruhende Gewißheit der Gottesgemeinschaft ebenso an Gott innerlich bindet, wie der Welt gegenüber frei und freudig macht.

Vgl. zu a. Schöberlein, Über die Bedeutung des Studiums der theol. Ethik in der Gegenwart, Stud. u. Krit. 1851, 2. Dorner PRE. IV, 371 ff.; zu c,3.: Winter, Vom Zweck des Daseins, Leipzig 1876.

Zu e (Zusammenh. der Moral mit der Religion): Köstlin, Relig. u. Sittlichk. Stud. u. Krit. 1870, I. Pfleiderer, Moral u. Relig. nach ihrem gegenseit. Verhältn. gesch. u. philos. erörtert, Leipzig 1872. Thönes, Religion u. Sittlichkeit. Theol. Arbeiten des rhein.-westphäl. Pred.-Ver. 1874, 2. Spir, Moralität u. Religion, Leipz. 1874. Weiß, Die christl. Idee des Guten, Gotha 1877, S. 20 ff. Gust. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten, Halle 1878, S. 35 ff. — Speziell über und gegen Kant: Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus, Leipz. 1881 (S. 42 ff.: Die Autonomie der praktischen Vernunft; S. 63 ff.: Die Autarkie der prakt. Vernunft; S. 86 ff.: Das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit). Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums, 4. A. Leipz. 1882, S. 12—21. Rothe, Th. Eth. I, 390 f. Wuttke I, 252 ff. Martensen I, 26 ff. v. Oettingen II, 90 ff. - Über die antike Moral u. speziell Aristoteles: Luthardt, Die antike Moral in ihrer geschichtl. Entwicklung, Leipz. 1887, S. 59; Die relig. Stoa, ebendas. S. 117. 152. 155 u. s. w.

Zu h vgl. H. Merz, Das System der christl. Sittenlehre in s. Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus, Tübingen 1841. H. Reuter, Über die Eigentümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältnis zum Romanismus, Greifswald 1859. Auch Zeitschr. f. Protestantismus u. Kirche, Erlangen 1863, H. 4 (Hofmann); Oettingen II, 187 ff.; Martensen I, 40 f.; Wuttke I, 154 f. — Über den Unterschied der luth. u. ref. Sittenlehre vgl. einerseits Luthardt, Die Ethik Luthers. 2. Aufl. Lpz. 1875; andrerseits Lobstein, Die Ethik Calvins, Straßb. 1877; H. Bavinck, De Ethiek van Zwingli, Kampen (Holld.), 1880.

Zu den vorstehenden einleitenden Fragen vgl. überhaupt Dorner in PRE.² IV, 349 ff. Wuttke-Schulze, Handb. d. chr. Sittenl. I, S. 1—13. Lange, Grundriß der christl. Ethik, S. 1 ff., 51 ff.

## Die Geschichte der Ethik.

## 2. Geschichte der Ethik in der alten Kirche.

### I. Über den Unterschied der christlichen Moral von der vorchristlichen.

1. Der Unterschied der christlichen Moral von der antiken ist nicht bloß ein gradueller, sondern ein spezifischer. Indem das Christentum als eine neue Lebensthatsache, welche das gesamte Verhältnis von Gott und Mensch in seiner innersten Wirklichkeit erneuert, in die Welt eintrat, hat es damit auch das sittliche Bewußtsein über Wesen und Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott und zur Welt von Grund aus erneuert. Die alte Welt setzt die letzten Ursprünge und Ziele des Sitt-

lichen in den Menschen selbst und seine Welt. Auf die Welt der Götter sin
in der Volksanschauung die sittlichen Ideen des innern Gewissensgesetze
nur übertragen, die Sittlichkeit demnach an die Götter nur insofern geknüpf
als diese die Hüter und Garanten, nicht aber die eigentliche Quelle des Sitt
lichen sind. Die Frömmigkeit (εὐσέβεια) beweist sich in der Anerkennung de
Schranke gegenüber den Göttern (σωφροσύνη), im Gegensatz zur Verkennun
der Schranke (ὕβρις), und diese Maßhaltung bethätigt sich innerhalb de
bürgerlichen Ordnung als Anerkennung des Rechts des andern (δικαιοσύνη,
So ist die Sittlichkeit bei den politischen Völkern der Antike wesentlich polit
scher Natur, staatsbürgerliche Sittlichkeit, justitia civilis, Legalität und Sitt
und da die staatsbürgerliche Stellung verschieden ist, eine verschiedene. Dem
nach ist auch das Mittel der Moral das Gesetz, und ihr Weg die Gewöhnun
(ἔθος die Mutter des ἦθος, vgl. Aristot. Eth. Nicomach.). Neben diese
populären Moral bildet sich seit Sokrates die philosophische Moral au
welche später, besonders im Zeitalter des Hellenismus, in populärphilosoph
scher Gestalt in das Bewußtsein der Gebildeten übergeht und von da au
auch die theologische Denkweise der Kirche beeinflußt. Sie setzt das Prinzi
der Moral in die Vernunft, sieht als den Weg der Sittlichkeit das Wisse
oder Erkennen an, ist also Intellektualismus; ihr Ideal ist der Weise. Dam
verläßt sie die Schranke des Staatsbürgertums und erweitert dieses zum Welt
bürgertum (Stoa: societas generis humani), welches mit der Natur überhau
das gleiche Gesetz teilt (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) — ein pantheistisch ge
stimmter Universalismus, dessen Frömmigkeit und Sittlichkeit wesentlich Re
signation und Affektlosigkeit und dessen Ideal Vergeistigung, d. h. Entsinn
lichung, somit das negative Verhältnis zur Welt wird, in dualistischer Aske
oder in einer sich selbst steigernden Ekstase. Vgl. Luthardt, Die antike Eth
in ihrer geschichtl. Entwicklung u. s. w. Leipz. 1887.

2. Die christliche Moral ist nicht bloß der einseitige Gegensatz de
Geistes zur Natur der Antike (so Zeller, Gesch. der Philosophie der Grieche
I, 110 u. a.) — denn die naturfeindliche Askese, welche sich auf christliche
Boden gebildet hat, hat außerchristliche, heidnische Wurzeln —, sondern d
höhere Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was die antike suchte. Sie setzt ei
in der inneren Gesinnungswelt der sittlichen Persönlichkeit und ihrer Beziehun
zu Gott (vgl. die Bergpredigt), womit der unvergleichliche Wert der Persön
lichkeit gegenüber allem Sachlichen, und die Selbständigkeit des Sittliche
gegenüber der Welt der Sitte (Mt. 15, 11), des Rechts (Luk. 12, 14) u. s. w
anerkannt ist. Dem neuen Ideal aber entspricht auch die durch die Offen
barung der Gnade Gottes in Christo, im Gegensatz zur voll erkannten sitt
lichen Verderbnis, ermöglichte neue Wirklichkeit, in der Gewährung eine
neuen guten Gewissens und eines neuen Wollens der Liebe, wie zu Gott un
zu den Brüdern, so zu den Menschen überhaupt. Das Verhältnis diese
neuen Gesinnung zur Welt aber ist ein positives und aktives: Salz, Lich
Sauerteig u. s. w. (Mt. 5, 13. 14. 13, 33) — sanatio naturae.

3. Wie der antiken Moral gegenüber, so zeigt sich die christliche auc
gegenüber der buddhistischen Moral überlegen, so sehr diese auch mehrfach
auch auf Kosten der christlichen, gefeiert oder mit derselben falsch identifizier
worden ist. Denn die Erlösung, welche der weltflüchtige Buddhismus bringe

will, ist nicht als eine Erlösung von der Sünde, sondern von dem Leiden, welches das Leben selbst ist, gemeint, und zwar als eine Selbsterlösung, die sich durch das Wissen vollziehen soll; die Moral des Mitleids aber, die aus diesem Wissen erwächst, ist eine Moral der pessimistischen Stimmung, welche die sittliche Bedeutung des Lebens und seiner Arbeit verkennt und so denn auch keine Kraft der Einwirkung auf das Leben besitzt. Denn es fehlt dieser passiven Denkweise und Stellung zur Lebensaufgabe das positive Verhältnis zu dem persönlichen Gott, welcher der Herr der Welt und somit auch allein das Heil des Lebens und die Kraft der sittlichen Lebensbethätigung ist. So bleibt auch diese Moral innerhalb der Schranke der antiken und überhaupt der heidnischen Moral, nur ein Verhältnis zur Welt zu kennen, sei es, daß dasselbe positiv oder negativ gefaßt wird, und eben deshalb das rechte sittliche Verhalten zur Welt nicht finden zu können. Vgl. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik I, 21 ff.

4. Aber auch der alttestamentlichen Moral gegenüber ist die christliche die vollendende Wahrheit derselben. Denn wenn diese auch, im Unterschied von der heidnischen, nicht das Verhältnis zur Welt, sondern das Heilsverhältnis zu Gott zur Grundlage hat und auf dem entsprechenden Gottesbewußtsein ruht, so daß hier das Nationale und Naturhafte nur Träger und Form einer Offenbarung ist, die ein universelles Ziel in sich trägt, so ist doch der ethische und universelle Kern des religiösen und sittlichen Bewußtseins des alten Testaments in der Schranke eben des Nationalen und Naturhaften beschlossen, darum partikular und transitorisch, und mußte erst seinen entsprechenden Ausdruck finden, mit dem es zu seiner vollen Wahrheit kommen und Gemeingut der Menschheit werden sollte. Kein Volk hat ein Sittengesetz wie Israel im Dekalog, welches, so äußerlich vielfach seine Gebote lauten, doch, wie Anfang und Schluß zeigen, innerlich gemeint ist und sich im Gebot der Gottesliebe, Deut. 6, 5; Ex. 20, 6, und der Liebe zum Nächsten, Lev. 19, 18, zusammenfaßt. Auch ist keinem andern Volksgesetz in solchem Grade, wie dem alttestamentlichen, ein humaner Charakter eigen, in den Vorschriften über das Verhalten gegen die Armen, Witwen und Waisen, Fremden, Knechte u. s. w. Aber die Liebe zu Jehovah ist doch Liebe nur erst zu dem Gott, welcher als die Liebe der gesamten Menschheit erst offenbar werden soll, und „der Nächste“ nur erst der Volksgenosse, die andern Völker aber stehen dem eigenen noch nicht gleich, und endlich ist das Gebiet der eigentlichen Moral, d. i. der Gesinnung, von dem Gebiet der Sitte, des Rechts und der Kultusformen noch nicht geschieden und als selbständiges erfaßt; so daß also auch der alttestamentlichen Moral diejenigen Schranken eignen, welche dem Vorbereitungscharakter der alttestamentlichen Stufe überhaupt eignen und welche erst mit der Weltreligion und Weltmoral des Christentums fallen sollten. Vgl. Luthardt, a. a. O., S. 26—47.

5. Die Fortsetzung der alttestamentlichen Moral aber in der nachkanonischen Zeit ging, abgesehen von dem epikureischen Sadduzäismus, aus in die beiden Einseitigkeiten und Verirrungen des partikularistischen Nomismus im Pharisäismus und des hellenistischen Universalismus im alexandrinischen Judentum. Denn indem die Wiederherstellung Israels sich auf das Gesetz gründete und Israel sich in sich abschloß, erhielten sowohl das Gesetz,

wie die Nationalität Israels eine falsch heilsvermittelnde und bleibende B
deutung, statt nur als vorübergehende Formen des werdenden wesentlich
Heils angesehen zu werden. So bildete sich jene Gesetzesherrschaft aus, w
wir sie im Pharisäismus vertreten sehen, welcher das Gesetz als hei
notwendig und heilsmittlerisch faßt, und zwar in der Äußerlichkeit sei
Buchstaben, und damit das rechte Verhältnis und Verhalten zu Gott v
kehrt, indem er es zu einem Verhältnis menschlicher Leistung und göttlich
Lohns macht — was das Widerspiel der Wahrheit ist. Und wenn der E
senismus den Weg der Askese einschlug, so ist das dieselbe Werkgerecht
keit, nur eben im negativen Sinn der Leistung in Form der Enthaltu
Vgl. Luthardt, a. a. O., S. 48 ff.

Das alexandrinische Judentum aber setzte zwar an die Ste
des pharisäischen Partikularismus den Universalismus, aber einen falsch
indem es den prophetischen Universalismus des Heils vertauschte mit d
kosmischen Universalismus, zu dem sich die ausgehende antike Philosophie
besonders in der Stoa — entwickelt hatte, und suchte diesen auf dem W
der allegorischen Erklärung als die Wahrheit des Alten Testaments na
zuweisen, blieb aber damit auch für die Moral in den Schranken der antik
Naturhaftigkeit befangen, indem diese Denkweise (Philo's) die Sittlichkeit
Geistigkeit, somit das sittliche Ideal in die religiöse Übung einer asketisch
Naturvereinung setzte und so mit den gleichzeitigen Bestrebungen auf antik
Boden im Sinn einer asketischen Mystik und Lebensweisheit zusammentr
Vgl. Luthardt, a. a. O., S. 56 ff. Dem allen gegenüber bildet die christli
Moral die gegensätzliche Wahrheit wie der antiken, so der jüdischen Abirru
indem sie die erfüllende Wahrheit der alttestamentlichen Vorbereitung ist.

6. Diese höhere Wahrheit der christlichen Moral hat in Jesu Pers
und Werk und ihrer Verwirklichung der Gottesgemeinschaft ihre Vorau
setzung und Vorbild, in der Verkündigung Jesu von der neuen Gesinnu
des Glaubens in der Liebe, in welcher die Unabhängigkeit des Sittlichen v
allem Äußerlichen gegeben ist, und welche als die Macht eines neuen Lebe
in die Mannigfaltigkeit der irdischen Lebensverhältnisse eingeht und sich da
verwirklicht, ihre Darstellung. — Daran schließt sich die apostolische Ve
kündigung an, sowohl in der judenchristlichen Form, welche — im Jakobu
brief — das christliche Leben als die höhere Erfüllung des Gesetzes faßt, a
in der heidenchristlichen Verkündigung der paulinischen und der s
daran anschließenden Schriften, welche die prinzipielle Freiheit des Christe
lebens von aller äußeren Bindung im Glauben, aber die Dienstwilligkeit de
selben in der Liebe gegenüber aller weltlichen und gemeindlichen Ordnu
betont, als schließlich in der johanneischen Verkündigung, welche i
Gegensatz zu einem libertinistischen Antinomismus die Gebundenheit d
Christenlebens an das immanente Gesetz der Gottesgemeinschaft lehrt. Vg
Luthardt a. a. O., S. 63—88.

### II. Das sittliche Leben der ersten Christenheit.

Das sittliche Leben der ersten Christenheit zeigt auf der einen Sei
die erneuernde Macht des christlichen Geistes, sowohl in der Innenwelt d
Gesinnung als in den sozialen Verhältnissen des äußeren Lebens (Ehe u. s. w

so daß die Apologeten mit Recht auf diesen Thatbeweis sich berufen konnten (Justin Apol. I, 14; Athenag. Legat c. 11. 12; Klem. Alex. Λόγ. προτρ. c. 1; Orig. c. Cels. I, 5. 26. 31. 46. 64; II, 8. 79; III, 29. 30; IV, 5; Tertull. Apol. 39. 45. 46). Auf der andern Seite aber brachte die frühzeitig eingetretene Trübung der paulinischen Erkenntnis der Rechtfertigung, d. h. der Vorderstellung des Verhältnisses zu Gott vor dem Verhalten teils durch den Einfluß jüdischer Denkweise innerhalb der Kirche auch auf die heidnische Christenheit, teils durch die Einwirkung des antiken Moralismus und Intellektualismus einen gesetzlichen Zug in die christliche Moral. Befördert wurde dieser Zug durch den Gegensatz zur heidnischen Zuchtlosigkeit und zum gnostischen Antinomismus, was sich teils in der positiven Form der Werkmäßigkeit, teils in der negativen der naturfeindlichen Askese geltend machte, in beiden aber zur Unterscheidung einer doppelten christlichen Moral, einer niederen (der Gebote) und einer höheren (der evangelischen Ratschläge) führte.

### III. Die Moral der vorkonstantinischen Kirche.

*1.* Einen ersten Abriß der christlichen Moral aus der nachapostolischen Zeit haben wir in der Darstellung der „zwei Wege", des Lebens und des Verderbens, welche den Anfang der neuaufgefundenen Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων (herausg. von Bryennios 1884) und den Schluß des Barnabasbriefes bildet und bereits den Einfluß jüdischer Gesetzlichkeit auf Kosten der paulinischen Erkenntnis auch in der heidenchristlichen Kirche zeigt. Im Übrigen enthalten die Schriften der apostolischen Väter in Form der Ermahnung mannigfache ethische Reflexionen über das neue christliche Gesetz der Innerlichkeit und Freiheit, das neue aus dem Geiste Christi stammende Leben des Glaubens und der Liebe, sowie der Hoffnung und Furcht samt den Tugenden der Demut, des Gehorsams, der Friedfertigkeit; am stärksten moralisierend im Hirten des Hermas, welcher seine sittlichen Ermahnungen unter den Gesichtspunkt der Buße und der bevorstehenden Vollendung der Kirche stellt. Die hier sich geltend machende ethische Reaktion der alten strengen Sitte gegen eingerissene Laxheit zeigt bereits die Anfänge der gesetzlichen (Zahn, Hirt des Hermas, S. 467: „mystischer Nomismus"), asketischen und montanistischen Verirrung, aber auch den unterscheidenden Charakter der abendländischen Moral in der Betonung der Kirche, der Gemeinschaft und pädagogischen Aufgabe und der stärkeren Betonung der ethischen Reinheit als der Lehre. Justin erinnert z. B. Apol. I, 15—17 an die sittlichen Forderungen Christi an die Gesinnung, um die Erhabenheit der christlichen Moral zu beweisen. Das Christentum ist wie einerseits die höhere Philosophie, die neue Erkenntnis Gottes, so andererseits das neue Gesetz zur Seligkeit (Dial. c. Tr. c. 12), wenn auch ein Gesetz der Freiheit und der Liebe, welches doch zugleich das uralte, vormosaische (Dial. c. 8) ist, die älteste Wahrheit, so alt als die Welt (Tatian c. 41; Theophil. c. 16 ff.); daher auch die Wahrheit aller Vernunft auch unter den Heiden (Just. Apol. II, 10). Gegenüber diesem Verhalten gegen Gott tritt das Verhältnis in der Rechtfertigung aus dem Glauben zurück, und so droht trotz aller Betonung der Wiedergeburt bei Justin doch die Gefahr, das Evangelium falsch zu moralisieren. Bei Tatian vollends erscheint das Christentum im Gewand einer rigoristischen Weltentsagung (vgl. Orat. ad Graec. c. 11).

Während die Griechen sonst im ganzen (schon Justin) mehr den Zusammenhang der christlichen Denkweise mit der (edleren, philosophischen) vorchristlichen hervorheben, betonen die Abendländer im ganzen mehr das gegensätzliche Verhältnis dazu wie zur gesamten umgebenden Welt überhaupt (vgl. Neander, Vorless. über die Gesch. der christl. Ethik u. s. w. Berlin 1864 S. 138 ff.). Das Charakteristische der früheren Antike in der Moral ist der Intellektualismus, das der ausgehenden Antike durch orientalische Einflüsse: die Mystik. Beide Momente verbinden sich und gehen in die Moral der griechischen Theologie und Kirche über.

2. Der Grieche Klemens Alexandr. ist wesentlich Ethiker. Sein dreiteiliges Werk (*Λόγος προτρεπτικός, Παιδαγωγός, Στρωματεῖς*) bewegt sich um den von ihm selbst ausgesprochenen sittlichen Grundgedanken der „stufenweisen Hinanbildung des Menschen zur Vollkommenheit" (Paed. I, 1), und speziell im mittleren Teil (Paedag.) gibt er einen Entwurf christlicher Sittenlehre in Vorträgen für Katechumenen. Die Geschichte überhaupt ist eine vom Logos geleitete Erziehung auf die vollkommene Offenbarung desselben hin, durch die Stufe wie des alttestamentlichen Gesetzes, so auch der griechischen Philosophie hindurch. Nach der vollkommenen Offenbarung in Christo ist es die Kirche, welche die Einzelnen zum Ziel der Vollkommenheit führen soll. Der Pädagog bezeichnet den Weg der christlichen Lebensordnung und Zucht, die Stromata bezeichnen die Höhe des Weisen und seiner entsprechenden Sittlichkeit. Daher erklärt sich, daß, obgleich Klemens Glaube und Taufe als die triebkräftige Wurzel und das genetische Prinzip des Christenlebens kennt (Paedag. I, 6 p. 113 sqq. ed. Potter), er doch im Pädagogen die Gesetze und Gebote des Logos als den nächsten Weg zum Himmel bezeichnet (I, 3) und sich in den Vorschriften des äußeren Lebensverhaltens und der Sitte — der christlichen *εὐταξία* (III, 12 p. 303) — bewegt, während die Stromata die Gottähnlichkeit (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*) als das Ideal schildern (IV, 6, p. 576 sq.; 22, p. 626; VI, 9, p. 776; 14, p. 798), wie sie durch die Offenbarung des Logos ermöglicht, mit Hilfe der Gnade erreicht wird, und wesentlich in der von der Liebe untrennbaren Anschauung Gottes besteht (*μέγιστον ἄρα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ* VII, 7, p. 859 u. ö.), welche *ἕξις γνωστική* in der *ἀπάθεια* erhaben ist über die Affekte des sinnlichen Lebens (VI, 9, p. 775 sqq. u. ö.). Wie sehr in diesen Gedankenreihen platonische und besonders stoische Gedanken mit einwirken, ist nicht zu verkennen. Aber Klemens bewahrt dabei den Blick für das positive Verhältnis des Christentums gegenüber der Wirklichkeit des Lebens. Dies zeigt sich schon in seinem Gegensatz zur sittlichen Denkweise der Gnosis, welche die letzten Konsequenzen des antiken Intellektualismus zieht, indem sie Sittlichkeit mit Geistigkeit, die Erlösung mit der Entsinnlichung identifiziert, die sittliche Aufgabe also in die völlige Askese oder auch in die Gleichgültigkeit gegen die Sinnlichkeit überhaupt setzt, und so das Ethische naturalisiert. Von da aus polemisiert Klemens dann auch gegen einseitige Askese auch bei Katholikern, urteilt gesund von der Ehe (Str. II, 23), vom Fasten (VI, 12, p. 791), besonders trefflich aber über die Stellung des Christen zum irdischen Besitz in seiner schönen Schrift: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* er stellt überhaupt der *θεωρία* als dem Höchsten die *ἐνέργεια εὐποιΐας* als ihren Schatten (*σκιά* VII, 13 p. 883) zur Seite (Str. IV, 6 p. 581; 16 p. 607; VI, 14 p. 797 u. ö.). So

berühren sich die antiken Bildungsideale mit dem neuen Leben in Gott, wie es mit Jesu Christo in die Welt gekommen ist.

Stärker ist das Bewußtsein vom Unterschied der antiken und der christlichen Moral, aber auch die Betonung des asketischen Moments bei Origenes. So im Urteil über die Ehe (c. Cels. I, 26) und über die höhere Moral der consilia (Comm. in ep. ad. Rom. p. 707 ed. de la Rue). *Περὶ εὐχῆς σύνταγμα* (de oratione, ausgehend in eine Auslegung des V. U.) zeichnet c. 28 die verschiedenen Pflichtkreise 1. gegen die Brüder, im engeren und weiteren Sinn, 2. gegen uns selbst, Leib und Seele, 3. gegen Gott, Christus, den hl. Geist; dann die besonderen Pflichten: der Witwe, des Diakons, Presbyters, Bischofs, des Mannes und der Frau gegen einander. Sein falscher Spiritualismus zeigt sich in seiner Verwerfung des Gebets um Irdisches (c. 8. 13. 17. 21) und der Deutung der vierten Bitte von der Eucharistie (c. 27). *Εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος* (Exhortatio ad martyrium): die Taufe ist Verpflichtung zum Kampf für die Frömmigkeit, das Martyrium die Höhe dieses Kampfs, eine zweite Taufe zur Vergebung der Sünden, auch andern zu gute kommend (c 30). Noch weiter auf dieser Bahn ging des Origenes Schüler und späterer Gegner Methodius, Bischof von Olympus, später von Tyrus † 311, der in seiner noch origenistischen Schrift *Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας* (Convivium decem virginum) platonisch spiritualistisch und dualistisch den Leib als Kerker und Schranke der Seele ansah, daher in der Jungfräulichkeit das höchste Tugendideal und in der möglichsten Vernichtung der Sinnlichkeit das Ziel des sittlichen Strebens erblickte — später aber das allerdings zurücknahm. In anderer Weise knüpft Origenes' Schüler Gregorius Thaumaturgos in seiner Dankrede an Origenes *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος* die christliche Ethik an die antike an, sofern diese erst in jener ihre Wahrheit finde.

Die griechische Kirche verfolgte die Bahn des Spiritualismus und der Askese und die Pflege der mystischen Stimmung.

c. Die Abendländer unterscheiden sich von den Griechen wie durch die stärkere Betonung des Gegensatzes zwischen dem neuen christlichen Denken und Leben und dem heidnischen, so durch den mehr praktischen und nüchternen Geist in ihrer Moral, durch die Hervorhebung des eigentlich ethischen Moments des Willens und des Handelns statt der Hervorhebung der Erkenntnis und der mystischen Komtemplation bei den Griechen, und durch die stärkere Betonung der Erlösungsgnade, die ihre Stätte im Organismus der Kirche hat; im Zusammenhang damit daher auch durch den mehr objektiv kirchlichen Charakter der Moral. Irenäus im Gegensatz zu einem gnostischen Antinomismus, welcher das äußere Handeln für gleichgültig erklärt und allen objektiven Unterschied zwischen gut und bös aufhebt (I, 25, 4. II, 32), betont von seiner heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise aus (vgl. adv. haer. I, 10, 3) gegenüber der Marcionitischen Gnosis den geschichtlichen Zusammenhang des A. und N. T.s auch für die sittliche Denkweise in beiden, so daß das Christentum als das neue, innere Gesetz der Liebe und der Freiheit (III, 10, 2. 13, 3. 33, 14. IV, 12, 4. 13, 2. 3) erscheint. Dies neue sittliche Leben wurzelt im Geist der Wiedergeburt und Erneuerung (III, 17, 1. V, 9, 1), der seine Stätte in der Kirche hat. Der fruchtbarste Schriftsteller in ethischen Monographien ist Tertullian sowohl vor als in seiner montanistischen Periode. Als vor-

montanistisch werden außer Apologeticum gelten dürfen: Ad martyres; De spectaculis (gegen die Teilnahme an öffentlichen heidnischen Schauspielen); De idololatria (gegen jede Teilnahme an heidnischem Wesen, z. B. auch in Verfertigung heidnischer Götterbilder); De patientia; De oratione (Erklärung des V. U.); De poenitentia; Ad uxorem (Ermahnung an seine Frau, nach seinem Tode nicht wieder zu heiraten wegen Bedenklichkeit der zweiten Ehe; mit der berühmten Schilderung des Glücks der christlichen Ehe, dieser „Kirche im Kleinen": II, 8. 9); De cultu feminarum. Als montanistisch: De corona (die Bekränzung und der Soldatenstand überhaupt sind mit dem christlichen Bekenntnis unverträglich); De fuga in persecutione (die Flucht bei Verfolgungen ist unerlaubt, gegen die Katholiker); Scorpiace (d. h. Gegengift gegen den Skorpionenstich: die Verdienstlichkeit des Martyriums, gegen die Gnostiker); De virginibus velandis (die Jungfrauen sollen beim Gottesdienst nie unverschleiert erscheinen); De exhortatione castitatis und De monogamia (unbedingte Verwerfung der 2. Ehe); De pudicitia (verwirft die in der Schrift De poenitentia aufgestellten milderen Grundsätze; die Kirche hat nicht das Recht, Todsünden zu vergeben); De jejunio (Verteidigung der montanistischen Praxis hinsichtlich des Fastens gegen die Psychicher, d. h. Katholiker). Wie das Gesetz Christi das alttestamentliche Gesetz vervollkommnet, sofern es nicht bloß die That, sondern auch den Willen fordert oder verbietet, so bringt die Offenbarung des Paraklet die Stufe der Vollendung in der disciplina. Von diesem neuen Lebensprinzip nun aber fordert Tertullian, daß es das ganze Leben umfasse; aber nicht sowohl im Sinne positiver Durchdringung und Aneignung, als vielmehr schroffen Gegensatzes und rigoristischer Absonderung von der Welt, je länger je mehr auch von der katholischen Kirche. Dieser montanistische Geist drohte das Christentum zur engen Sekte zu machen und seine Weltmission zu vernichten.

In Cyprian reagierte der kirchliche Geist gegen jene pietistische Enge und Schwärmerei. Er übersetzte Tert. ins Katholische, indem er die montanistische Gesetzlichkeit zur Gesetzlichkeit der episkopal verfaßten Kirche machte und den Rigorismus Tert.s ermäßigte. Viel moralischer Stoff ist in Cyprians Briefen; ferner in De habitu virginum (gegen üppigen Schmuck, und von der hohen Würde der Jungfrauschaft, gleich nach der des Martyrium)'; De mortalitate; De eleemosynis (Verdienstlichkeit des Almosengebens: durch gute Werke, besonders durch Almosen, werden die nach der Taufe begangenen Sünden getilgt c. 2 ff.); De oratione (mit der betr. Schrift Tert.s verwandt, ausführlicher und verständlicher); De bono patientiae (Überarbeitung der Schrift Tert.s De pat.); De zelo et livore (der Neid stammt vom Teufel, welcher durch Neid gefallen, und ist eine Quelle vieler Sünden). Wahrscheinlich unecht sind De spectaculis; De bono martyrii; De disciplina et bono pudicitiae. Die Sittlichkeit hat kirchlichen Charakter: sie ist Gehorsam gegen die einheitlich verfaßte Kirche, Schisma und Ketzerei das schwerste Verbrechen. Laktantius († c. 330) behandelt ethische Stoffe in den späteren Büchern seiner Institutiones (IV. de vera sapientia. V. de justitia. VI. de vero cultu. VII. de vita beata), sowie in der Epitome der Institutionen. Erst das Christentum habe die wahre Erkenntnis des höchsten Guts, das beste Ziel, den sittlichen Weg dazu und die sittliche Kraft in der selbstlosen Liebe gezeigt und

gebracht. Die christliche Frömmigkeit ist wesentlich Verzicht auf das Irdische um des Himmlischen willen, die Ehelosigkeit sittlich wertvoller als die Ehe u. s. w. Von den dem Zeno v. Verona zugeschriebenen 93 Traktaten (ungewiß ob der 2. Hälfte des 3. Jahrh. oder dem 4. Jahrh. angehörig) handeln besonders verschiedene Traktate des 1. Buchs ethische Materien ab, auf ein praktisches Christentum dringend, gegenüber einem Christentum der Worte und des Streites; aber so daß auch hier der Gegensatz zwischen dem Fleische und dem Geist aus dem Ethischen in das Physische verkehrt wird.

Der neue sittliche Geist prägt sich in dieser Periode vor allem in der Tugendlehre aus, welche teils die antiken Tugenden herübernimmt, um zu zeigen, wie sie erst auf dem Boden des Christentums ihre rechte Verwirklichung finden; teils in Glaube, Liebe und Hoffnung die neuen christlichen Tugenden aufzeigt, an welche sich dann besonders die der Wahrhaftigkeit, Demut und Keuschheit reihen. Als das Mittel, sich in diesem neuen Leben zu erhalten, wird besonders das Gebet betont. Aber schon beginnt die werkmäßige Veräußerlichung der Sittlichkeit, die Anschauung von der Verdienstlichkeit der Werke, besonders des Fastens, Almosens und Martyriums, und die Unterscheidung einer doppelten christlichen Moral. Die Verhältnisse des natürlichen Lebens, besonders Ehe und Familie, erfahren eine neue sittliche Würdigung; aber nicht ohne daß sich ein falsch asketischer Geist geltend macht. Dem staatlichen und öffentlichen Leben überhaupt gegenüber wird vorzugsweise das Moment der Zurückgezogenheit betont, welcher jedoch eine reiche Bethätigung auch der allgemeinen Liebe zur Seite geht.

### IV. Die Moral der nachkonstantinischen Kirche.

Die Motive der vorhergehenden Zeit wirken in dieser fort. Nur führte die veränderte Stellung der Kirche zum Staat eine größere Herrschaft des weltlichen Geistes in der Kirche herbei, gegen welche der asketische Geist in der Gestalt des Mönchtums reagierte, so daß die mönchische Askese als das christliche Ideal erschien. Während diese im Orient, entsprechend der gesamten Geistesrichtung desselben, sich in Beschaulichkeit und die Kirche selbst sich in mystischem Kultus verlor und so beide ihre sittliche Wirkung beeinträchtigten, ergänzte sich im Abendland, seiner Geistesart entsprechend, die Askese des Mönchtums durch Thätigkeit und setzte sich in der Kirche der römische Geist der Weltbeherrschung fort, welcher in der weltbeherrschenden Kirche die Verwirklichung des Reiches Gottes sah und das Mönchtum hiefür in seinen Dienst zu nehmen wußte.

a. **Die griechische Kirche.** Athanasius, ein Freund und Beförderer des asketischen (*Περὶ παρθενίας ἤτοι περὶ ἀσκήσεως*), besonders des mönchischen Lebens durch seine einflußreiche Schrift: Vita Antonii, bald nach 356 (Antonius' Tod), nach gewöhnlicher Ansicht 365 verfaßt (von Weingarten, „Der Ursprung des Mönchtums“, wohl mit Ungrund dem Athan. abgesprochen), in der Vorrede als ein für Mönche angemessenes Vorbild der Askese (*μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν*), von Greg. v. Naz. (Or. 21, 5) als „eine Gesetzgebung des mönchischen Lebens in Gestalt der Geschichte“ bezeichnet. Der Mönch erscheint als das Ideal des Christen, zugleich die Verwirklichung des antiken, stoischen Ideals (vgl. c. 14), Sittlichkeit als Entsinnlichung, ein im

Grunde auf Dualismus ruhender Spiritualismus (s. c. 45. 47). — Von Ephräm dem Syrer existieren viele Homilien u. s. w. moralischen Inhalts und asketischen Geistes. — Basilius d. Gr. († 379) enthält Ethisches in seinen Homilien und Reden: über die Tugenden und Laster, Almosen, Reichtum und Armut, Habsucht, Fasten u. s. w., wie in seinen Ἀσκητικά, religiös-moralischen Schriften, wozu auch die Ἠθικά gehören: (80) längere und kürzere Regeln für das Bruderschaftsleben. Er ist entschiedener Vertreter des asketischen Geistes und eifriger Beförderer des (veredelten) Mönchtums, „des antizipierten Lebens der Engel" (Constit. monasticae; vgl. Περὶ τελειότητος βίου μοναχῶν ep. 22, opp. Ben. III, 98). Über die kirchliche Disziplin handeln seine drei „kanonischen" (zur Bedeutung von Kanones erhobenen) Briefe an den Bischof Amphilochus v. Ikonium über die Kirchenzucht. Seine Fürsorge für die Armen und Elenden bezeugt seine große Anstalt vor den Thoren von Cäsarea (Armenhaus, Hospital, Hospiz), „eine neue Stadt" (Greg. Naz.); überhaupt ein nachdrücklicher Prediger der Nächstenliebe und insonderheit auch für die Sklaven und gegen ihren gesetzlich berechtigten Verkauf eintretend. — Mit bedeutendem Nachdruck vertritt die beschauliche Askese als Steigerung des platonischen Ideals sein Bruder Gregor v. Nyssa, † 394. So in seiner Schrift Περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης, τῆς ἰδίας ἀδελφῆς (eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit), wo er als das höchste die ἐμφιλόσοφος καὶ ἄϋλος τοῦ βίου διαγωγή bezeichnet, ein von allen Sorgen und Banden des Irdischen gelöstes Leben, die ἀγγελικὴ καὶ ἐπουράνιος ζωή. Ferner Περὶ παρθενίας (über den ehelosen Stand) will eine Schilderung des κατὰ φιλοσοφίαν βίος, d. h. des beschaulichen Lebens geben; das Ideal ist τὸ μόνῃ τῇ ψυχῇ ζῆν καὶ μιμεῖσθαι κατὰ τὸ δυνατὸν τὴν τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων πολιτείαν, „auf den Taubenflügeln der Seele zum Himmel reisen"; also ein Leben nur des Geistes führen, in Selbstreinigung und Selbstbefreiung der Seele, unterstützt vom Wirken der göttlichen Gnade, wozu Ehelosigkeit der beste Weg, nach dem Vorbild des Elias und Johannes des Täufers in der Wüste — ein edler christlicher Enthusiasmus, aber doch eine falsche Geistigkeit, welche Sittlichkeit mit Entsinnlichung identifiziert. Ähnlich auch in seinen übrigen Schriften. Stärker wird die Notwendigkeit der Sündenvergebung betont in den fünf Reden auf das Gebet: Εἰς τὴν προσευχήν, einer Auslegung des V. U. — Gregor v. Naz. behandelt Ethisches in vielen seiner Predigten und Briefe. Die Askese war „seine Braut", das „Mönchtum ihm das Ideal", „die Philosophie" κατ᾽ ἐξοχήν.

Die Wechselfälle und Stürme des politischen Lebens ließen das Mönchtum als den Hafen der Ruhe und als den Vorschmack des Himmels erscheinen. So fanden die Empfehlungen desselben einen empfänglichen Boden. Makarius d. Gr., † c. 390, 50 Homilien, Ermahnungsreden an die Mönche, über Askese und christliche Vollkommenheit: auf dem Wege der Entsinnlichung gelange man zur Gemeinschaft des göttlichen Wesens. Sein Schüler Evagrius aus Pontus, ward von der Liebe zum „philosophischen" Leben zu den nitrischen Mönchen in Ägypten geführt. Nilus, der seine angesehene Stellung in Konstantinopel mit dem Sinai vertauschte, verfaßte Briefe und zahlreiche Schriften moralischen und asketischen Inhalts, viele Sentenzen, christianisierte Epiktets Enchiridion für seine Mönche (z. B. statt Sokrates setzt er Paulus).

Die Mönche sind die wahren Philosophen und Nachfolger Christi und der Apostel; Abwendung von allem Sinnlichen ist das Mittel der seelischen Befreiung und Einigung mit Gott; genießende Betrachtung ist das Ziel des Kampfes, welcher den Geist zur Herrschaft bringt.

Chrysostomus († 407), in seinen c. 1000 Reden sehr reich an ethischem Stoff, würdigt auf der einen Seite mit eindringender Weltkenntnis die Aufgaben des thätigen Lebens, feiert besonders das Gebet, schildert die Nichtigkeit irdischer Größe und Freude, die verderblichen Wirkungen der Leidenschaften u. s. w.; ist aber auf der andern Seite ein Lobredner der Mönchsaskese: *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν εἰσάγουσιν* (adversus oppugnatores vitae monasticae, ll. III), De virginitate, De comparatione regis et monachi: „der Mönch ist der wahre König“ u. s. w.

Repräsentanten des Mönchtums als des wahren praktischen Christentums oder der Philosophie, nach dem Vorbild Johannes des Täufers in möglichster Bedürfnislosigkeit, sind Isidorus v. Pelusium (c. 430), in seinen etwa 2000 Briefen; Theodoret († 457) in seinen Biographien von Mönchen und Einsiedlern (Historia religiosa) zur Verherrlichung des asketischen Lebens; Johannes Klimakus (Abt eines Klosters auf dem Sinai, † 606), so genannt von seiner *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου*, welche in dreißig Sprossen der Leiter — entsprechend den 30 Jahren Christi bis zu seiner Taufe — die verschiedenen inneren Zustände und Vorgänge beschreibt, in denen die Seele von der Lossagung von der Welt an durch das Schweigen hindurch zur Einigung mit der göttlichen Lichtnatur gelange. Spekulativer Maximus der Bekenner, † 662, der seine Staatsstellung am byzantinischen Hof mit dem Mönchtum vertauschte aus Enthusiasmus für dieses höhere Leben der „göttlichen Philosophie“. Zu seinen asketisch-ethischen Schriften gehört: *Λόγος ἀσκητικός* (liber ad pietatem exercens), über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, mit den *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*: 400 Sentenzen meist ethischen Inhalts, sowie ähnlichen Sentenzensammlungen, wie sie damals vielfach veranstaltet und besonders in Klöstern gebraucht wurden. Aus der Herrschaft der *πάθη* soll sich der Mensch durch Praxis und Gnosis zur mystischen Einigung mit Gott erheben. In ihm vereinigt sich die asketische Mystik des ägyptischen und anderen Mönchtums, die auf stoische Wurzeln zurückgeht, mit der spekulativen Mystik des Dionysius Areopagita (wahrscheinlich aus dem 4. Jahrh., im 6. Jahrh. bekannt), welche im Neuplatonismus wurzelt. Um die Seele durch Reinigung, Erleuchtung, Vollendung zu Gott zurückzuführen, teilt sich ihr das in Christo in irdische Wirklichkeit eingetretene Göttliche mit in den kirchlichen Weihen. So verknüpft diese Spekulation den Prozeß der subjektiven Gottverähnlichung mit der kultischen Ordnung der Kirche. In dieser Mystik aber geht die eigentliche sittliche Aufgabe des Lebens unter (vgl. Preger, Gesch. der Mystik I, S. 150 ff.).

b. **Die abendländische Kirche** hält viel entschiedener diese sittliche Aufgabe des Lebens fest, wenn auch in der Gestalt kirchlicher Gesetzlichkeit und Werkmäßigkeit. Ambrosius, † 397, eine altrömische Natur und ein ethischer Charakter, schrieb außer einzelnen Abhandlungen: De poenit. ll. II, De virginibus ad Marcellinam sororem ll. II, De viduis, De virginitate u. s. w., besonders die einflußreiche Schrift De officiis ministrorum, ein Seitenstück zu

Ciceros Schrift De officiis, zunächst für Kleriker, dann aber auch für die Christen überhaupt. Die vier Kardinaltugenden (virtutes principales) finden ihre höhere Erfüllung in der christlichen Moral und in ihrer Beziehung alles Lebens nicht bloß auf den Staat oder auf die ratio, sondern auf Gott (pietas est fundamentum omnium virtutum I, 17, 126) als das summum bonum. In dieser religiösen Sittlichkeit des Christentums aber wiederholt sich der stoische Unterschied zwischen mittleren und höheren Pflichten (medium und perfectum) in den beiden Stufen der Gebote und der Ratschläge (wozu auch die Übung der Feindesliebe, freiwilliges Fasten, verborgene Wohltätigkeit — misericordia perfectos facit, quia imitatur perfectum patrem I, 11, 38 — gehören). Augustin († 430) ist der entsprechendste Ausdruck der abendländischen Richtung, auf der einen Seite der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Entwicklung, auf der andern Seite die Grundlage der folgenden, auch in der Ethik. Denn einerseits fixiert er die Wendung, welche in der Abwendung von Tertullian zu Cyprian die Kirche zur Erkenntnis und Festhaltung ihres Weltberufs genommen, andererseits legt er in seiner Identifizierung von Reich Gottes und Kirche und von Welt und Staat den Grund zur mittelalterlichen Anschauung hierüber. Zur Moral gehören von seinen antimanichäischen Schriften: De moribus ecclesiae cath. et de moribus Manichaeorum; De natura boni; De continentia (a. 395, über Ps. 141, 3. 4); De bono conjugali (gegen Jovinian und die Manich.). Ferner De sancta virginitate und De bono viduitatis (ep. ad Julianam viduam); De adulterinis conjugiis (1 Kor. 7, 10, daß geschiedene Ehegatten sich nicht wieder verheiraten dürfen). Ferner, außer den antipelag. Schriften vielfach, De fide et operibus (c. 413, über die Notwendigkeit auch der guten Werke zur Seligkeit); Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate (a. 421); De sacra scriptura speculum (a. 428, eine Zusammenstellung und Erläuterung moralischer Sentenzen aus der hl. Schrift); De mendacio (a. 395, über die d. h. gegen die Zulässigkeit der sog. Notlüge); Contra mendacium (a. 420, gegen die Priscillianisten und ihren Grundsatz jura, perjura, secretum prodere noli); De opere monachorum (gegen das Verderben des Mönchtums in Trägheit, Hochmut und unstetem Umhertreiben; eine wichtige Empfehlung der Arbeit); De civitate Dei in seiner Grundanschauung und an verschiedenen Orten; und vielfach die Confessiones. Als Quelle und Ziel alles Seins und somit alles Guten ist Gott das summum bonum, das Ziel des Menschen daher Gottähnlichkeit und Gottesgemeinschaft (z. B. De moribus etc. I, 13. 18), durch die Willenshingabe in der Liebe (l. c. I, 23), welche daher erst alle Tugenden zu Tugenden macht, und ohne welche es keine wahre Sittlichkeit und keine Tugenden (so bei den Heiden) gibt (vgl. z. B. De civ. Dei V, 12—19 — die Quelle der Tugenden der alten Römer war die Ruhmsucht —). Sie ist das Werk der erneuernden und umändernden Gnade, durch die Stufen des Glaubens und der Hoffnung, welche sich in der Liebe vollenden (Enchir. c. 30 — in dieser Ordnung seitdem konstant in der römischen Kirche —), durch das sakramentale Wirken und innerhalb der Heilsanstalt der Kirche. Diese ist daher der rechte Gottesstaat auf Erden von Abel an, im Gegensatz zum Reich der Selbstsucht im weltlichen Staat, welcher demnach unter der Herrschaft der Gnadenanstalt der Kirche stehen muß, um seine Weihe zu empfangen (De civ. Dei — die Grundlegung der mittelalter-

lichen Anschauung). So gewinnt Augustin allerdings eine positivere Stellung zu den Verhältnissen des irdischen Lebens: Ehe, Staatsdienst, Richteramt, Soldatenstand, Handel und Erwerb u. s. w. (z. B. De moribus c. 63), und rühmt doch auch wieder das mönchische Leben als höhere Stufe der Heiligkeit (l. c. c. 66 sqq.), so daß sich bei ihm die alten Irrtümer der asketischen Moral, der sogenannten evangelischen Ratschläge (Enthaltung von Erlaubtem) und der Wertschätzung gewisser äußerer Werke (besonders Fasten und Almosen) wiederholen und er — wie sein Urteil über den Staat in der Schrift De civ. Dei zeigt — zu einer richtigen Würdigung des schöpfungsmäßigen Lebens doch nicht kommt.

Das besonders durch Athanasius auch in das Abendland übertragene Mönchtum und die asketische Richtung überhaupt fand namentlich an Hieronymus († 420) einen enthusiastischen und einflußreichen Vertreter. Vita S. Pauli eremitae; Vita S. Hilarionis; Vita b. Malchi; S. Pachomii regula. Adversus Helvidium de perpetua virginitate beatae Mariae (c. 383); Adversus Jovinianum ll. II (über die Verdienstlichkeit des Fastens und des ehelosen Lebens); Adv. Vigilantium (über Märtyrer- und Reliquienverehrung). Außerdem sehr viele Briefe moralisch-asketischen Inhalts (besonders Anweisungen zur christlichen, d. h. mönchischen Vollkommenheit) an einzelne aus dem Kreis von Freunden und besonders Freundinnen (Paula und Eustochium, Marcella, Fabiola u. a.), der sich um ihn gesammelt hatte: besonders die berühmte ep. oder vielmehr der libellus ad Eustochium (a. 384) de custodienda virginitate (ep. 22, t. I op. p. 88 ff.); ep. 130 ad Demetriadem u. a.; für Mönche und solche, die es werden sollen: ep. 14 ad Heliodorum; die berühmte ep. 52 ad Nepotianum de vita clericorum et monachorum (a. 394), durch die Reichhaltigkeit ihrer Vorschriften das praktisch-theologische Hauptwerk des Hieronymus und gewissermaßen ein Abriß einer Pastoraltheologie auf mönchisch-asketischem Standpunkt; ep. 125 ad Rusticum monachum. Ein Verächter der Ehe und schwärmerischer Verehrer der Ehelosigkeit und des Mönchtums: laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia mihi virgines generant (ep. 22, 20)! Dagegen Luther: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymus; denn er schreibt nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er doch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselben, so wäre es etwas; aber er lehrt nichts weder vom Glauben noch von Hoffnung, weder von Liebe noch von Werken des Glaubens" (Tischr. WW. 62, 120; vgl. auch Tischr. WW. 61, 210). Allerdings ein mühseliger Versuch (vgl. ep. 22 ad Eustoch., c. 7), auf dem Wege des asketischen Enthusiasmus eine sittliche Vollkommenheit anzustreben im Widerspruch mit der Natur wie mit dem Willen Gottes, wenn auch nicht unmotiviert durch das in der Kirche und im Klerus unter dem Schein der Frömmigkeit platzgreifende weltliche Treiben und üppig sinnliche Wesen.

Augustins Gegner Pelagius — Expositiones in epp. Pauli; Ep. ad Demetriadem; Libellus fidei ad Innocentium (sämtlich in den Opp. Hieron. ed. Maur. T. V) — nimmt der abendländischen Richtung entsprechend seine Position im Willen, fordert aber, da alle Sittlichkeit durch Selbstthätigkeit bedingt sei, natürliches sittliches Vermögen, so daß er Freiheit und Gnade gegensätzlich zu Augustin bestimmt. Er kommt aber auch zu dem Resultat:

das Böse ist verboten, das Gute geboten, das Mittlere freigestellt, das Vollkommene angeraten. Demnach der Stand des Mönchtums der Stand der Vollkommenheit, so daß also eine gewisse äußere Form der sittlichen Bethätigung als konstitutiv für das Wesen des Sittlichen gilt.

Johannes Cassianus († nach 432), Semipelagianer, ein Zeitgenosse des Augustinus und Hieronymus und Anhänger des Chrysostomus, sieben Jahre lang ein Genosse und stets ein Bewunderer der ägyptischen Einsiedler, hat das ägyptische Mönchtum etwas ermäßigt nach seinem späteren Wirkungskreise, der Provence, übertragen. Er schrieb daher De coenobiorum institutione ll. XII, wovon die letzten 8 BB. (mit der Aufschrift: colluctatio adv. octo principalia vitia) den Kampf wider die 8 Hauptlaster — Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit (acedia), Ruhmsucht, Stolz — schildern; ferner Collationes Patrum XXIV: Unterredungen mit den Vätern der Wüste. Die äußere Losreißung von der Welt ist nur Mittel der Heiligung, das Ziel die Reinheit des Herzens und die vollkommene Liebe. Daneben freilich Äußerlichkeiten und Kleinlichkeiten des Heiligungslebens und eine mehr als stoische Abstumpfung gegen Freud und Leid der Angehörigen (Coll. XXIV, 11), also Verkennung des geschöpflichen Lebens.

Den Fortschritt zur charakteristisch abendländischen Gestaltung des Mönchtums vollzog Benedikt von Nursia († 543) durch seine epochemachende Regel (529) mit ihren 73 Vorschriften, welche das in sich geschlossene Kloster, als vorderste Tugend die Demut sowie für das klösterliche Leben die Verbindung von Handarbeit und Schriftlesung, im Unterschied von der müssigen Kontemplation des griechischen Mönchtums, fordern. — Cassiodor († nach 560) fügte, nachdem er sich aus seiner hohen Stellung am ostgotischen Hof in sein Kloster Vivarium zurückgezogen, die Forderung der später für den Benediktinerorden so erfolgreich gewordenen wissenschaftlichen Beschäftigung hinzu (Institutiones divinarum et saecularium litterarum [oder lectionum] ll. II.). Nicht minder hat Martin v. Bracara † 580 (vgl. Caspari, M. v. Br.'s Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883, Einleitung) durch seine Aegyptiorum patrum sententiae u. a. die Einbürgerung des Mönchtums im Abendland gefördert. In seiner Formula vitae honestae unterscheidet er die natürliche Moral für die gewöhnlichen Christen, deren Christentum nur im Anschluß an die Sakramente besteht, von dem mönchischen Ideal als der höheren christlichen Sittlichkeit.

Erfolglos war die Opposition gegen das Mönchsideal. Jovinianus, ein Zeitgenosse Augustins und Hieronymus', von diesem leidenschaftlich bekämpft (Adv. Jovin.), schrieb, obwohl selbst asketischer Mönch, eine verloren gegangene Schrift gegen das Mönchtum, gegen die Überschätzung des ehelosen Lebens und die Forderung der Ehelosigkeit der Geistlichen; ebenso gegen die Verdienstlichkeit des Fastens und des Martyriums. Die christliche Sittlichkeit ist nur eine und hat keine Stufen; Taufe und Glaube machen den Christen, nicht Unterschiede des äußeren Lebensverhaltens: es gibt nur Gerechte und Sünder, Schafe und Böcke, kluge und thörichte Jungfrauen und der Lohn der Arbeiter im Weinberg ist für Alle der gleiche. Diese Ansichten standen in zu schroffem Gegensatz gegen die herrschende Denkweise, um getragen werden zu können. In Rom 390 von Siricius, dann in Mailand von Ambrosius

exkommuniziert, ist er vor 406 in der Verbannung gestorben. Cito ista haeresis oppressa et exstincta est, August. De haer. 82. — Gegen die Höherstellung des ehelosen Standes opponierte Helvidius (c. 380) durch seine Bestreitung der beständigen Jungfrauschaft der Mutter des Herrn (wogegen Hieron. 384 Adv. Helvid. de perpetua virginitate b. Mariae), gegen die asketische Richtung der Zeit, den Cölibat u. s. f. — Vigilantius am Anfang des 5. Jahrhunderts und der Asket Aërius c. 360 gegen die Fastengesetze als im Widerspruch zur christlichen Freiheit. Die kirchliche Entwicklung ging über diese oppositionellen Regungen einer gesunderen sittlichen Denkweise hinweg.

Gregor der Große († 604) bewegt sich im wesentlichen in den Bahnen der augustinischen Gedanken, ihre Spitzen als Praktiker abstumpfend und nach der semipelagianischen Seite umbiegend. Selbst früher Mönch, war er ein besonderer Beförderer des Mönchtums im Dienst des Papsttums. Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum ll. IV, eine Verherrlichung der italischen Mönche und besonders Benedikts v. Nursia. Exposito in beatum Job, s. moralium ll. XXXV (a. 583—590), ein hochangesehenes und viel gebrauchtes Repertorium seiner dogmatischen und besonders ethischen Ansichten, nach allegorischer Auslegung an einzelne Stellen Hiobs Betrachtungen anknüpfend. Ferner (40) Homiliae in evangelia und (22) Homiliae in Ezechielem, praktisch-religiöser Art; für die Kleriker speziell Regulae (curae) pastoralis liber (in 4 Teilen) von den Erfordernissen zum geistlichen Amt und vom Leben der Kleriker, Jahrhunderte hindurch Haupt- und Handbuch des Klerus. Außerdem seine Briefe. Als gute Werke erscheinen die bekannten drei: Beten, Fasten, Almosengeben, und von diesen ist Almosengeben das beste und wirksamste; „gut ist Fasten, aber besser ist Almosengeben: so jemand beides kann, ist beides gut; wenn er aber nicht beides kann, ist Almosengeben das bessere. Wenn zu fasten nicht möglich ist, genügt Almosengeben. Fasten mit Almosengeben ist doppelt gut."

An Gregor und Augustin sich anschließend, verfaßte Isidorus von Sevilla († 636) in seinen Sententiarum s. de summo bono ll. III eine nach Materien geordnete Sentenzensammlung dogmatisch-moralischen Inhalts aus Gregor und Augustin, eine vielgebrauchte Zusammenstellung (l. II und III ethischen Inhalts, l. II in 44 Kapp. allgemeiner, mehr Tugendlehre, l. III in 62 Kapp. spezieller, mehr Pflichtenlehre). Von demselben: Regulae monachorum in cc. 24 distributa, Mönchsregel mit der benediktinischen nahe verwandt.

### V. Die sittlichen Zustände.

Auf der einen Seite machte der neue Geist des Christentums seine sittliche Macht im innern und äußern Leben vieler Christen geltend, auch ohne daß es möglich ist, dies im einzelnen entsprechend nachzuweisen, und offenbarte dieselbe im öffentlichen Leben besonders durch eine Wohlthätigkeit, wie sie in der vorchristlichin Welt unerhört war. Zwar liegt dieser Wohlthätigkeit nicht selten eine falsche Vorstellung von der Nichtigkeit aller irdischen Güter und eine Verkennung der irdischen Berufspflicht überhaupt zu Grunde, und verbindet sich damit zugleich der Irrtum einer verdienstlichen und speziell sündetilgenden Kraft solchen Thuns, besonders seit Cyprian; aber

immerhin spricht sich darin doch gegenüber der heidnischen Selbstsucht und Weltseligkeit ein, wenn auch irregehender, hoher, himmlischer Sinn aus. — Auf der andern Seite hatte die so reichlich geübte Wohlthätigkeit allerdings auch ihre Gefahren und ging damit in der christlichen Masse, wie sie mit der neuen Wendung der Dinge in die Kirche eindrang, die Fortdauer der alten heidnischen Unsitten auch in den höheren Ständen und bei den Dienern der Kirche vielfach ungebrochenes weltliches Wesen Hand in Hand, gegen welches zwar der Geist der Askese reagierte, der durch den traurigen Zustand der öffentlichen Verhältnisse verstärkte Nahrung erhielt und als das Ideal der christlichen Vollkommenheit erschien, aber eben damit den Sinn und das Verständnis für die Erweisung des Christentums in der Arbeit des gewöhnlichen irdischen Berufs verlor. Besonders zeigt sich die christliche Gesellschaft Roms in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, wie wir sie aus des Hieronymus Schilderungen in verschiedenen seiner Briefe erkennen, als sehr entartet. Viel besser wird es nach Chrysostomus auch in Konstantinopel nicht ausgesehen haben, und ebenso, wie Augustin und Salvianus zeigen, in Karthago. Vom sittlichen Zustand der Provinzen, vor allem Galliens, aber entwirft uns Salvianus, Presb. v. Marseille, † nach 480, in seiner Schrift De gubernatione Dei ein sehr düsteres Bild. „Die Kirche selbst, die in allem Gott versöhnen soll, was thut sie anderes, als Gott erbittern? Einzelne ausgenommen, die sich des Bösen enthalten, was ist die Christenheit anderes als ein Auswurf von Lastern? Wie wenig findet man in der Kirche, die nicht Trunkenbolde, Schwelger, Ehebrecher, Hurer, Räuber, Schlemmer, Banditen oder Mörder sind?" „In eine solche Versunkenheit der Sitten ist beinahe die ganze Christenheit verfallen, daß es bei dem ganzen christlichen Volke als eine Art Heiligkeit gilt, weniger lasterhaft zu sein." „Was ist denn das Leben der Geschäftsleute anders als Betrug und Meineid, der Gerichtsbeamten als Ungerechtigkeit, der Hofschranzen als Verleumdung, der Soldaten als Raub?" u. s. w.

### VI. Die kirchliche Disziplin.

Die in der Kirche herrschende sittliche Denkweise fixierte sich zum Behuf der kirchlichen Disziplin in kirchengesetzlichen Bestimmungen, in welchen Moralisches, Disziplinelles und Kultisches sich verband.

a. Durch die Zeitverhältnisse veranlaßt, haben viele **Synoden** disziplinelle **Kanones** aufgestellt, die sich teils auf die Bußdisziplin, teils auf das Verhältnis zum heidnischen Wesen oder auf die ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse, Kriegsdienst, Handelsgeschäfte, Wucher u. dgl. bezogen. So die Synode zu **Elvira** (Conc. Illiberitanum) in Spanien 305 in 81 Kanones, **Arles** 314 in 22 Kanones, **Ancyra** (Galat.) 314 in 25 Kanones, **Neocäsarea** 314—325 in 15 Kan., **Nicäa** 325 in 20 Kan., **Laodicea** c. 364 in 60 Kan., **Gangra** (in Paphlag.) c. 360 in 20 Kan., die nordafrikanischen, die toletanischen Synoden u. a.; zum Teil, wie besonders Ancyra und Gangra, im Gegensatz zu falscher Hyperaskese.

b. Die beiden **Sammlungen der apostolischen Konstitutionen und apostolischen Kanones** enthalten teils moralische Vorschriften, teils Kirchenordnungsbestimmungen, welche den ersten vier Jahrhunderten angehören.

Die apostolischen Konstitutionen Buch 1—6 aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts (in Syrien oder Kleinasien entstanden), ein selbständiges Ganze bildend; im Abendland lange unbekannt und nie anerkannt, im Orient zwar auf der Trullan. Synode 692 Kan. 2 verworfen, aber doch benutzt. Wiederholt begegnet hier die Anschauung, daß Christus auf das ursprüngliche Gesetz zurückgegangen sei und dasselbe erneuert habe, mit Beseitigung des späteren, infolge des Abfalls Israels hinzugefügten Gesetzes. Das siebente Buch von einem andern Verfasser (aus dem 4. Jahrhundert) handelt *περὶ πολιτείας*, d. h. von der Disziplin, nämlich von den zwei Wegen: des Lebens, d. h. der Erfüllung des Gesetzes — Liebe Gottes u. s. w. — und des Verderbens in den verschiedenen Sünden und Lastern, auf Grund der alten Schrift: Duae viae vel judicium Petri, welche in verschiedenen Rezensionen den Anfang der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (vgl. oben III, 1), sowie den Schluß des Barnabasbriefes bildet. Das achte Buch enthält gottesdienstliche Vorschriften aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts. — Die apostolischen Kanones, angeblich von den Aposteln herrührend und vom römischen Clemens redigiert, in Syrien, spätestens im 5. Jahrhundert entstanden: 85 Kanones, von der trullanischen Synode 692 für die griechische Kirche anerkannt und für apostolisch erklärt; in der abendländischen Sammlung des Dionysius Exiguus c. 500 nur 50 Kanones und von Rom für apokryphisch erklärt: hauptsächlich über die Disziplin des Klerus.

Ferner kanonisch gewordene Vorschriften einzelner Bischöfe: so die Kanones des Gregorius Thaumaturgus (vgl. oben) zur Ordnung des Pönitenzwesens, durch die trullanische Synode zu Konstantinopel 680 für kanonisch erklärt; desgl. die drei kanonischen Briefe des Basilius d. Gr. über die kirchliche Disziplin.

c. Daraus sind die Kanonensammlungen und Pönitentialbücher entstanden. So des Johannes Scholastikus (Patriarch von Konstantinopel, † 578) Collectio canonum in 50 Titeln, in welche zugleich die entsprechenden Staatsgesetze (*νόμοι*) eingetragen wurden: Nomocanon. Die Bußgesetzgebung hat in milderndem Sinn Johannes Jejunator (Patriarch von Konstantinopel, † 595) zusammengestellt. Für das Abendland hat Dionysius Exiguus (Mönch in Rom, † c. 536) ein zu großer Verbreitung und Ansehung gekommenes Gesetzbuch verfaßt. In Afrika verfaßte Fulgentius Ferrandus, später Cresconius solche Sammlungen u. s. w.

1. Vgl. über die antike Moral: Nägelsbach, Homer. Theologie. 3. Aufl. hrsg. v. Autenrieth, Nürnberg 1884. Desselben: Nachhomer. Theol. 1857. Zeller, Gesch. der Philos. der Griechen I. 4. Aufl. Lpz. 1876. II, 1. 3. Aufl. 1875 (Sokr., Plato), II, 2 1878 (Aristot.), III, 1. 1880 (die nacharistot. Philos.) und Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos. I (das Altert.). 5. A. v. Heinze 1876. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. I. Nördl. 1880. S. 171 ff. Die Griechen u. Römer. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (die Volksmoral), 2 Bde. Berl. 1882. Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen u. Römer, Bonn 1882. Neander, Vorless. über Gesch. der christl. Ethik, herausgeg. v. Erdmann, Berlin 1864 (bes. S. 27—110). Wuttke, Handb. der chr. Sittenl. I. 3. Aufl. Leipz. 1874. S. 18 ff. Schaubach, Das Verhältnis der Moral des klass. Altertums zur christl. Theol., Studien u. Krit. 1851. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung als Einleitung in die Gesch. der christl. Moral, Leipzig 1887. Über die alttest. Moral vgl. Luthardt, Geschichte der christl. Ethik, I, Leipzig 1888, S. 26 ff.; über die nachkanon. Moral Israels ebendas. S. 48 ff. Zur christl. Moral des N. T.s vgl. auch die Bearbeitungen der neutestamentl. Theologie (s. Bd. I, 2 S. 276 ff.); insbesondere Ernesti, Die Ethik des Ap. Paulus in ihren Grundzügen, 3. Aufl., Leipzig

1880. Thoma, Die christl. Sittenlehre in der Zeit des N. T.s. 1879. Außerdem v Hofmanns Schriftbeweis II. 2. Aufl. Nördl. 1860. S. 286–461. Bestmann a. a. O S. 348—461. Gaß, Gesch. der christl. Ethik. I. Berl. 1881. S. 22—48. Ziegler Gesch. der christl. Ethik, Straßb. 1886, S. 56 ff. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik Lpz. 1888, S. 63 ff.

2. Über den Umschwung des sittl. Lebens unter dem Einfluß des Christentums vgl. insbesondere: Ch. Schmidt, Essai sur la société civile. Strasbourg 1853, übers. von Richard u. d. T.: Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt und ihre Umgestaltung durch das Christentum, Leipzig 1857. Chastel, Etudes histor. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Genève 1853, übers. mit Vorwort von Wichern u. d. T.: Histor. Studien ü. d. Einfluß der christl. Barmherzigkeit, Hamburg 1854. Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum, 3. Aufl., Stuttgart 1879, S. 149 ff. Ders., Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, Stuttg. 1882. Luthardt a. a. O. S. 88 ff., wo auch die übrige Literatur.

3. Über Hermas vgl. bes. Zahn, Der Hirt des H., Gotha 1868 u. Uhlhorn in PRE VI, 9 ff. || Über Justin: M. v. Engelhardt, Das Christentum J. d. M., Erl. 1878 u. PRE.[2] VII, 318 ff. A. Stählin, Just. d. Märt. u. sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880. || Über Clemens Alex.: Herm. Reuter, Clementis Alexandrini theolog. moralis capitum selectorum particulae, Vratisl. 1853. Merk, Clem. in s. Abhängigkeit von der griech. Philos., Leipzig 1879. Gegen dessen Überspannung: Winter, Zur Ethik des Cl. d. Alex. [spez. mit Bezug auf die Ehe] in Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 1880 S. 130 ff. Ders.: Die Lehre des Alex. Cl. von den Quellen der sittl. Erkenntnis in Luthardts Jubiläumsschrift, Leipzig 1881. S. 99—137. Ders.: Die Ethik des Cl. v. Alex., Leipzig 1882. Jacobi in PRE.[2] II, 269 ff. || Über Origenes: Redepenning 2 Bde., Bonn 1841. 1846 (bes. II, 32 ff.). Möller in PRE.[2] XI, 92 ff. || Möller Methodius von Olympus in PRE.[2] IX, S. 724 ff. Gottfr. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie, Inaugural-Dissertation. Lpz. 1879. || Ryssel, Gregor Thaumaturgos, Leipz. 1880. || Über Irenäus Ethik vgl. Erbkam, De principiis ethicis S. Irenaei, Regiomonti 1856. || Über Tertullian: Neander, Antignostikus, Geist des Tert. und Einl. in s. Schriften, Berl. (1825) 1849. Hesselberg, Tert. Lehre, 1. Bd. Leben und Schr., Dorp. 1848. Hauck, Tert. Leben u Schriften, Erl. 1877. || Über die unsichere Verteilung und Reihenfolge von Tert.s Schriften vgl. bes.: Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertull., Gott. 1852. Bonwetsch, Die Schriften T.s nach ihrer Abfassung, Bonn 1878. Ferner: Hauber, T.s Kampf gegen die 2. Ehe. St. u. Kr. 1845. S. 617 ff. || Über Tert.s Ethik: Nielsen (dän.), Kjöbenhavn 1859. Ludwig Inaug. Dissert., Leipzig 1885. || Über Cyprian vgl. Böhringer, Biogr. I, 2. 2. Aufl. S. 813—1039. Rettberg, Cypr. 1531. Fechtrupp, Der hl. Cypr., 2 Tle., 1878 f. Gaß a. a. O. S. 72 ff. || Über die altkath. Kirche überhaupt A. Ritschl, Die Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl. 1857. Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte, II, Nördl. 1885. Gaß, Ziegler, Luthardt in ihren gesch. Darstellungen an den betreffenden Orten.

4. Über die Moral in der nachkonstantinischen Kirche vgl.: Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und s. Gesch., 2. Aufl., Gießen 1882. H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstant. Zeitalter, Gotha 1877 [gegen ihn: Hase, Jahrb. f. prot. Theol. VI, 418 ff. Gaß, Gesch. der chr. Ethik I, 122 ff. Lipsius, Prot. K.Z. 187 Nr. 38 f. Hilgenfeld, Ztschr. für wiss. Theol. 1878, 1] u. PRE.[2] X, 758—792. Neander, Der h. Chrysostomus und die Kirche bes. des Orients in dessen Zeitalter, 3 Aufl., Berl. 1848. Böhringer, Chrysost. in s. Biogr. IX. 1876. Möller, Dionys Areopagita in PRE.[2] III, S. 616. || Über das Verhältnis von Ambrosius' und Ciceros Offizien: Bittner, Commentatio de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris Brunsb. 1849. Hasler, Über das Verhältnis der heidn. und christl. Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceron. Buchs u. s. w., München 1866. Leitmeier, Apologie der christl. Moral u. s. w., München 1866. Dräseke, in der Rivista di filol. IV, 1876 Reeb, Über die Grundl. des Sittlichen n. Cic. u. Ambros., Vergleichung ihrer Schriften de off. Progr. d. kgl. Studienanstalt Zweibrücken 1876. Paul Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881 Th. Förster, Ambrosius 2c. (Halle 1884), S. 175 ff. || Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus I. II., Hamb. 1833. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustin, Rgsb. 1854. Dieckhoff, Aug.s Lehre von der Gnade. Theol Ztschr. 1860. Luthardt, Lehre vom freien Willen, Lpz. 1863. S. 26 bes. 39 ff. Ernst Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freib. 1871. A. Dorner Augustin, s. theol. System und s. relig.-philos. Anschauung, Berlin 1873. Kahl, Die L v. Primat des Willens b. Aug. u. s. w., Straßburg 1886. Herm. Reuter, Augustin Studien, Gotha 1887. || Klasen, Innere Entwicklung des Pelagsm., Freiburg 1882. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken, Gotha 1865. || Über Cassianus vgl. H

Thiersch in PRE.² III, 156 ff. || Über Benedikt vgl. A. Vogel in PRE.² II, 277 ff. Über Jovinian vgl. Wagenmann in PRE.² VII, 126 f. || Lau, Gregor d. Gr. f. Leben und Lehre, Leipz. 1845. Zöpffel in der PRE.² V, 364 ff. [wo auch die übrige Literatur zu Gregor d. Gr.]. || Über Isidor vgl. Wagenmann in PRE.² VII, 364—372.

5. Zu den Synoden vgl. Mansi, Sacrorum consiliorum collectio. T. III. Hefele, Konzil.-Gesch., 2. u. 3. Bd., 2. Aufl., Freib. 1875. 1877. || Über die apostol. Konstitutionen u. Kanones: Mejer in PRE.² I, 563 f. Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae, Leipz. 1856. Vgl. A. Harnack, Lehre d. 12 Apostel 2c., Leipz. 1884, S. 170 ff. || Über die Kanonensammlungen u. Pönitentialbücher vgl. Wasserschleben, Kanonen- u. Dekretalensammlungen in PRE.² VII, 303 ff. Mejer, Bußbücher in PRE.², III, 20 ff. || Über die sittlichen Zustände Luthardt Gesch. der christl. Ethik I, 220 ff.; über die kirchl. Disziplin der K. S. 232 ff.

## 3. Geschichte der Ethik in der Kirche des Mittelalters.

Die geschichtliche Aufgabe der mittelalterlichen Kirche gegenüber den Völkern, die sie in sich befaßte, bestimmte die kirchliche Behandlung der Moral teils zur Regelung oder Erziehung der Völker in den kanonischen Rechtsbestimmungen oder Beichtanweisungen, teils zur Vermittlung und zur Verarbeitung des Ertrags der alten Kirche in den Sentenzensammlungen und in der scholastischen Wissenschaft. In allem dem setzte sich sowohl die Veräußerlichung und Vergesetzlichung der früheren Zeit, als auch die Einwirkung der nichtchristlichen antiken Motive fort. Das sittliche Ideal der Vollkommenheit aber blieb auch für die Mystik und ihre Bestrebungen das Mönchtum und seine Askese der Entsinnlichung.

I. **Die Kanonensammlungen und Pönitentialbücher.** Die große Zahl der Sammlungen und die Widersprüche unter den Kanones machte eine ausgleichende Zusammenfassung nötig — durch den Mönch Gratian zu Bologna: Decretum Gratiani, Mitte des 12. Jahrhunderts, 1. Teil: über die kirchlichen Personen, 2. Teil: Rechtsfälle, geistliche Gerichtsbarkeit, Eherecht u. s. w., 3. Teil: Religionshandlungen, besonders Sakramente. Dazu kamen dann weitere Sammlungen: die 5 Bücher der Dekretalen Gregors IX., der liber sextus des Bonifacius VIII. u. s. w., dies alles später unter dem Namen des Corpus juris canonici zusammengefaßt: eine Vermischung von Recht und Moral, von Gesetz und Evangelium — eine Erneuerung der Theokratie auf christlichem Boden, wodurch die Moral zur Jurisprudenz wird.

Die Synoden haben den Kampf gegen die Reste des Heidentums und der heidnischen Sitten, wie Totenopfer, Wahrsagereien, Amulette, Zaubereien u. s. w., fortgesetzt, den gesellschaftlichen Verkehr mit den Juden verboten, die Gesetze gegen die Ketzer verschärft. Die Kleriker, als das Licht und Salz der Erde, sollen ihr Salz bewahren, die Kanones und Gregors Pastoralregel wohl kennen, das Volk fleißig ermahnen u. s. w.; die Bischöfe sollen erforschen, ob die Parochialpriester den Dekalog kennen und lehren, von den Todsünden, den sieben Sakramenten, den Artikeln des Glaubens Kenntnis haben. Wider die Simonie wurden zahlreiche Kanones erlassen. Die alten Kanones wider die Ehen, das Konkubinat, die Unzucht der Kleriker und ihr Zusammenwohnen mit Frauenspersonen wurden oft wiederholt und verschärft; auch die andern Bestimmungen gegen Wirtshausbesuch, Diebstähle, Schlägerei, Berauschung, Mordbrennerei u. dgl. — was bedenkliche Zustände erkennen läßt. Auch die Mönchsklöster und besonders die Nonnenklöster veranlaßten

vielfach Bestimmungen und wiederholtes Eingreifen gegen ihre Zuchtlosigkeit und Sittenlosigkeit.

Die Pönitenzbücher für den Gebrauch der Geistlichen im Beichtstuhl: ut secundum id quod ibi scriptum est interroget confitentes, ut confessor modum poenitentiae imponat. Dem Erzbischof Theodor von Canterbury († 690) wurde das Poenitentiale Theodori zugeschrieben, wie dem Beda Venerabilis († 735) und Erzbischof Egbert von York († 767) Bußordnungen. Die irisch-angelsächsischen Bußordnungen wurden durch Columban († 615) in die Kirche des fränkischen Reichs übertragen: Liber de poenitentia (de poenitentiarum mensura taxanda) und Regula coenobialis (de quotidianis poenitentiis monachorum). Spätere Pönitenzbücher von Bischof Halitgarius von Cambray 829, Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz (s. unten) u. a. Die herrschende Beichteinrichtung führte zur Ausbildung der Kasuistik, und diese veranlaßte wieder eine Systematisierung des mannigfaltigen Stoffs in den Summen durch die Kasuisten (oder Moralisten — auch Summisten genannt im Unterschied von den Kanonisten). Als die erste Bearbeitung dieser Art gilt Raymunds v. Pennaforte (13. Jahrhundert) Summa de casibus poenitentialibus, in 4 alphabet. geordneten BB., viel verbreitet und von vielen ähnlichen gefolgt. Darunter besonders die Astesana: Summa de casibus conscientiae (8 BB. Norimb. 1482. Venet. 1519) vom Franziskaner Astesanus aus Asti, u. a. Zuletzt hat auch Sylvester Prierias, der bekannte Gegner Luthers, eine Summa conscientiae oder Summa summarum, eine Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch, herausgegeben (1515. 1518). Die Bußbücher bestraften z. B. Völlerei und Trunkenheit u. s. w., je nach den näheren Umständen, mit 30 bis 40 Tagen Fastenbuße; die geschlechtlichen Sünden, die in allen denkbaren Ausschweifungen und mit speziellster Zergliederung von Obscönitäten aufgeführt werden, mit Jahren, unter Umständen mit Büßung bis zum Tode; Tötung mit 40 Tagen bis 10 Jahren, Tötung eines Geistlichen doppelt, Kindes-Mord und Aussetzung dagegen milde; aber das Osterfest, im Widerspruch mit dem Nicänischen Konzil, mit den Juden am 14. Monatstag zu begehen, mit völliger Exkommunikation, also viel strenger als Mord — also das Kirchengebot wird höher gestellt als Gottes Gebot, vgl. Matth. 15,1 ff. —; Meineid mit Buße von Jahren; aber den falschen Eid vor einem geweihten Kreuz mit 3, vor einem ungeweihten mit 1 Jahr u. dgl. m. — Diese Vereinzelung der sittlichen Fälle und ihrer Entscheidungen, welche der Natur der Sache nach sich mehr oder weniger nur an die äußere Handlung halten konnten, mußte das rechte sittliche Urteil verderben, die Moral völlig veräußerlichen, sie der inneren Sicherheit berauben und auf die Bahn des Probabilismus führen.

II. **Die vorscholastische Behandlung der Ethik.** Am Anfang des Mittelalters steht eine Reihe von Arbeiten, welche, ähnlich wie Isidor v. Sevilla, den Ertrag der patristischen Periode der Kirche des Mittelalters zu vermitteln suchten. So hat der Sammlerfleiß des Beda Venerabilis († 735) in den Scintillae patrum Sittensprüche aus der heil. Schrift und den Vätern zusammengestellt. Besonders bedeutsam für den Übergang von der patristischen zur scholastischen Zeit wurde Alkuins († 804) De virtutibus et vitiis (36 Kapp.), eine Sammlung von christlich-ethischen Sentenzen: von der echten Weisheit, von den drei

theologischen Tugenden, von andern Tugenden und Pflichten, von den acht (nach Cassian) Hauptsünden und den vier Kardinaltugenden. Die Schrift De ratione animae liber ad Eulaliam virginem sucht aus der Natur der Seele den Beweis zu führen, daß der Mensch zur Liebe Gottes bestimmt sei. Die Herrschaft der Vernunft in der Liebe über die niederen Kräfte ist die Sittlichkeit, die Herrschaft der niederen Triebe (Begehren und Verabscheuen) über die Vernunft ist die Sünde. Aus dem entfesselten Begehren entsteht: Unmäßigkeit, Unzucht, Geiz; aus dem unbeherrschten Verabscheuen: Zorn, trübsinnige Verdrossenheit (tristitia), Trägheit (acedia); aus der Verirrung der Vernunft: Stolz (superbia, die Quelle) und Ruhmsucht (cenodoxia) — die acht Hauptlaster. Die Schrift De confessione peccatornm gehört zu den praktischen Arbeiten, welche der Kirchenzucht, dem Beichtstuhl und der Seelenleitung dienten und die Moral zur Kasuistik machten.

Die neuplatonische Mystik des Dionysius Areopagita vermittelte Joh. Scotus Erigena († c. 880) dem Abendland. Im 5. Buch seines Hauptwerks De divisione naturae trägt er im Zusammenhang seines akosmistischen Systems auch die allgemeinen ethischen Gedanken vor: die Welt und der Mensch ist die Erscheinungsweise Gottes; durch den Fall materiell (d. h. sündig) geworden, ist das Ziel des Menschen und seiner Welt virtute contemplationis zu Gott zurückzukehren und in ihm aufzugehen. Daraus ergibt sich eine asketische Moral, welche von ihrem eigentümlichen Weg aus mit dem mönchischen Ideal der Zeit zusammentraf. Die spätere Mystik hat seine Gedanken in nüchternerer Gestalt wieder aufgenommen. Zunächst ging die Entwicklung auf der Bahn Alkuins weiter, besonders durch Rabanus Maurus, Abt von Fulda und Erzbischof von Mainz († 856), welcher u. a. eine Reihe von disziplinarischen, asketischen und ethischen Abhandlungen geschrieben hat: De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione; de anima et virtutibus; de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae, ll. III: die Tugend (virtus von vis) — mit den 4 Kardinaltugenden — hat den Kampf (agon christianus) gegen die Feinde, die 7 oder 8 Untugenden, zu führen. Ratherius, Bischof von Verona († 974), handelt in seinen Praeloquia, 6 BB., auch über die Pflichten der einzelnen Stände. Der gelehrte Mönch Hermann v. Reichenau c. 1045, behandelt in einem Lehrgedicht über das sittliche Leben seiner Zeit, speziell in den Klöstern, den Kampf gegen die acht vita principalia (Baxmann, Stud. u. Krit., 1869). Eine Wiederaufnahme der antiken, populär stoischen Moralphilosophie Ciceros und Senecas ist Hildeberts von Tours († 1134) Philosophia moralis de honesto et utili, Erörterung der vier antiken Tugenden, des Unterschieds zwischen dem honestum und dem utile, weniger christlichen Inhalts (vgl. PRE.² VI, 94 f.).

III. **Die Ethik im Zeitalter der Scholastik.** An der Spitze des scholastischen Zeitalters steht der Gegensatz von Abälard und Bernhard. Abälards († 1142) Ethica s. scito te ipsum — nur die erste Hälfte vollendet — ist mehr eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral, besonders über das Wesen der Sünde und ihre Zurechnung: die sinnliche Neigung, an sich nicht Sünde, durch die Vernunft zu überwältigen, werde Sünde erst durch die Einwilligung, der tugendhafte Gegenkampf eben dadurch ein sittliches Verdienst. In einem Gedicht an seinen Sohn bezeichnet Ab. die conscientia als

alleiniges Moralprinzip, so daß er also den Ausgang vom sittlichen Subjekt als Einzelwesen nimmt. Dabei hat er das philosophische Heidentum idealisiert und die Originalität des Christentums beeinträchtigt und zur kirchlichen Tradition und Praxis eine kritische Stellung eingenommen. Bernhard von Clairvaux tadelte Abälards Moral scharf und die Synode zu Sens 1141 verwarf ihre bedenklichsten Sätze. **Bernhard von Clairvaux** († 1153), De gradibus humilitatis et superbiae; De gratia et libero arbitrio; De diligendo Deo; De consideratione. Sowohl in der Kontemplation, wie im Affekt der Liebe, erhebt sich die Seele über die Sinnlichkeit zur unmittelbaren Nähe und zum Genuß Gottes. Askese und Liebesdienst sind die Vorbereitungen für die mystische Erhebung.

Ein Schüler Abälards, aber anderer Denkart und zugleich unabhängig von den scholastischen Formen, hat **Johannes von Salisbury** († 1180) als Bischof von Chartres in seinem Policraticus eine Art philosophisch-theologischer aus antiken und christlichen Elementen erbauten „Staatslehre" entworfen, einen „Sittenspiegel für Hofleute und Große, deren Pflichten und Tugenden wie Fehler und Lächerlichkeiten mit reicher Kenntnis des Lebens wie der Geschichte und klassischen Literatur in eleganter und geistreicher Darstellung geschildert werden" (Wagenmann, PRE.² VI, 728). Aber das Zeitalter war vom Geist der Scholastik beherrscht.

Seit **Petrus Lombardus** († 1164 — vgl. oben, S. 18 f.) verbindet die Scholastik die Ethik und ihre Schemata mit der Dogmatik. Der Lomb. handelt im 2. Buch der Sentenzen: de libertate, de virtute, de peccato, de voluntate et eius fine, de vitiis capitalibus, de peccatis in Sp. Sct.; im 3. Buch: de virtutibus theologicis, de virtutibus cardinalibus, de septem donis sp. scti., de connexione virtutum, de decem mandatis, de legis et evangelii distantia. Die Tugend sei, nach Augustin, die richtige Beschaffenheit des auf das Gute gerichteten menschlichen Willens; die oberste Tugend die Liebe zu Gott; die drei Haupttugenden (die theologischen): 1. fides, virtus qua creduntur quae non cernuntur, credere Deo, Deum, in Deum; 2. spes, virtus qua spiritualia et aeterna bona sperantur i. e. cum fiducia exspectantur; 3. caritas, dilectio qua diligitur Deus propter se et proximus propter Deum vel in Deo. Daneben die vier Kardinaltugenden: justitia, fortitudo (im Leiden), prudentia, temperantia; die 7 Gaben des heil. Geistes (nach Jes. 11, 2. 3 Vulg.): Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit, Gottesfurcht. So im wesentlichen auch die folgenden Scholastiker. **Alex. v. Hales** († 1245) handelt im 3. Teil seiner Summa: 1. von den Gesetzen, dem natürlichen, mosaischen, evangelischen; 2. von der Gnade — welche Gott dem Menschen, welcher thut was in seinen Kräften steht, nicht umhin könne angedeihen zu lassen, wenn auch nicht necessitate coactionis, so doch immutabilitatis — und den Tugenden, als den beiden Faktoren der Gesetzeserfüllung; 3. von den Seligkeiten, als den Früchten und Gaben der Tugenden; also etwa: Gesetzes- (oder Pflichten)lehre, Tugendlehre, Glückseligkeitslehre. Übrigens war er ein Hauptbeförderer der Lehre vom thesaurus supererogationis perfectorum. Auch suchte er das Verdienstliche des mönchischen Bettelns und das Überflüssige des Arbeitens zur Ernährung zu beweisen (vgl. Rettberg, PRE.² I, 263). — **Albert d. Gr.** († 1280) in Bd. VI seiner WW. (21 Folianten), dessen Theologie in beson-

derem Grade als Verknüpfung des Aristoteles mit der Kirchenlehre erscheint. Seine Ethik ist mit enthalten in seiner Summa (T. VII u. XVIII), welche aber mit der Lehre von der Sünde abbricht. Über die Tugenden speziell handelt er in seinem Paradisus animae s. libellus de virtutibus, mit der gewöhnlichen Unterscheidung der drei theologischen und vier Kardinaltugenden. Seine Auslegung der Ethik des Aristoteles hat sein Schüler Thomas Aquinas bearbeitet.

Thomas Aquinas († 1274 in seinem 50. Lebensjahre), der größte Ethiker des Mittelalters, vielleicht der einflußreichste seit Aristoteles überhaupt. Außer seinem Kommentar zu Aristoteles Nikomachischer Ethik und den betreffenden Stellen in seinem Kommentar (Scriptum in etc.) zu den Sentenzen des Lombarden hat er verschiedene ethische Materien in einzelnen Quaestiones (de malo, de anima, de veritate) oder in den Opuscula (z. B. de regimine principum), auch in der Summa contra gentiles (einer Zusammenstellung der Hauptwahrheiten des Christentums, auch ethischen Inhalts: Gotteserkenntnis sei das höchste Ziel, der Weg dahin das Gesetz Gottes, ꝛc.) behandelt. Vor allem aber hat er seinen ethischen Lehrbegriff in seiner Summa niedergelegt. Hier das erste eigentliche System einer theologischen Ethik! Der 1. Teil: de Deo; der 2. vom Menschen, de motu rationalis creaturae in Deum; der 3. von Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum. Die Prima secundae enthält die allgemeine Moral: de virtute in genere, nämlich vom Endzwecke des Menschen (beatitudo, in Gott, als dem höchsten Gut), von der Natur der menschlichen Handlungen und Zustände (die Affekte, besonders Hoffnung und Furcht, Freude und Trauer; der Habitus, teils erworben, teils eingegossen); von den inneren Prinzipien derselben, d. h. der menschlichen Freiheit als Vorbedingung der Sittlichkeit, den sittlichen Kräften und Willenszuständen; von den äußeren Prinzipien: Gesetz und Gnade. Die Secunda secundae ist spezielle Moral: de virtutibus in specie, von den theologischen und den Kardinaltugenden, den Tugenden besonderer Stände und Berufsarten, von den den einzelnen Tugenden entsprechenden Gnadengaben, Geboten und den sittlichen Gegensätzen. Also wesentlich Tugendlehre; eine Kombination von Aristoteles und Augustin. Die Tugenden zerfallen in die drei Klassen der moralischen, intellektuellen, theologischen — jede folgende Klasse höher stehend als die vorhergehende. Die viel verhandelte Frage, ob das aktive oder das beschauliche Leben höher stehe, wird zu Gunsten des letzteren entschieden, wie auch das letzte Ziel und die höchste Seligkeit die visio beatifica Dei ist. Zur Bewirkung der Tugenden verhelfen die (7) Geistesgaben; den Segen der Tugenden bezeichnen die (8) Seligkeiten. Die Sünden sind teils venialia: praeter nicht contra ordinem caritatis, mit endlichen Strafen; teils mortalia: contra ordinem caritatis, bewußte und gewollte Abwendung von Gott, mit ewigen Strafen vergolten; besonders die (7 oder [mit cenodoxia] 8) pecc. capitalia. Das Gesetz ist natürliches, menschliches, göttliches Gesetz und zwar dieses: alttestamentliches und neutestamentliches. Höher stehen die Ratschläge, die lex libertatis, im Unterschied vom alttestamentlichen Gesetz der Knechtschaft; vor allem die bekannten drei, auf welche sich die übrigen Arten asketischer Übungen zurückführen lassen.

An Thomas schließt sich Antoninus, Erzbischof von Florenz († 1459) an, dessen Summa theologica die Anschauungen des Thomas minder spekulativ,

falsche Identifizierung des Geistigen, Unsinnlichen mit dem Geistlichen. Ruysbroek († 1381), der Vater der niederländischen Mystik. Den drei Seinsordnungen und Lebenskreisen des Menschen: dem göttlichen, geistigen und natürlichen, entspricht die dreifache Stufenleiter der mystischen Aufsteigung zu Gott, in der Reinigung, Übung und im mystischen Schauen, wo die entzückte und ihrem irdischen Bewußtsein entrückte Seele im göttlichen Ozean untergeht, um immer neu aus Gott hervorzugehen. Gegen diese Überschwänglichkeiten erklärte sich Gerson († 1429), weil sie den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf pantheistisch gefährdeten. Die Beschaulichkeit schließe die Liebe, und die Verklärung der gottliebenden Seele schließe die rückhaltlose Untergebung des menschlichen Willens unter den göttlichen mit ein. Er warnt vor allzustrenger Askese und vor Versäumung der Pflicht unter dem Vorwand nur der Kontemplation zu leben, sowie vor den Phantasiebildern. Am erfolgreichsten hat Thomas a Kempis die Gedanken der Mystik in den Dienst der Erbauung gestellt in seiner Schrift De imitatione Christi (in alle europäische Sprachen übersetzt), voll religiöser Innigkeit und trotz des falsch asketischen Zugs und der Werkverdienstlichkeit doch zugleich reich an evangelischen Wahrheiten. Tiefsinnig lehrt die „Deutsche Theologie", von Luther herausgegeben 1516, vom Gegensatz Adams und Christi, d. i. des alten und des neuen Menschen, und von der Vereinigung mit Gott, dem höchsten Gut; aber wie alle Mystik das Heilsgeschichtliche in Zuständlichkeiten umsetzend und mit einem akosmistischen Zug. Die praktisch-mystische Richtung, biblisch vereinfacht, gab sich eine thatsächliche Gestalt äußeren Gemeinschaftslebens in den Brüdern des gemeinsamen Lebens, welche, im Gegensatz zur Verweltlichung des Lebens auch der Kirche, das Heil ihrer Seele und des Volkes in der Nachfolge Christi in der Form genossenschaftlichen Zusammenlebens zur gegenseitigen inneren Förderung suchten (vergl. Hirsche, PRE.[2] II, 678 ff.).

VI. **Die biblische Reformrichtung.** Die Waldenser (Preger: Waldesier) dringen auf sittenstrenge Heiligung des Lebens zunächst nach dem mittelalterlichen Ideal der evangelischen Vollkommenheit, welches sie durch ihr gesetzliches Schriftverständnis stützen. Das N. T. ist ihnen „das Gesetz Christi", und so die unverbrüchliche Richtschnur des Lebens. Eid und Tötung ist von der Schrift schlechthin verboten, also auch der Obrigkeit das Recht über das Leben genommen. Die höchste Vollkommenheit sehen sie in Armut und Ehelosigkeit. Aber ihr wenn auch nur formales Schriftprinzip hatte doch eine Zukunft (vgl. Herzog, PRE.[1] XVII, 502 ff.). Korrekter war die Bewegung, welche von Wiclif ausging und sich dann nach Böhmen übertrug. In der Tugendlehre zwar an die herkömmliche Einteilung der vier Kardinal- und drei theologischen Tugenden sich anschließend, betont er in der Übung der Liebe doch die richtige Ordnung, die sie einhält, und die Pflichten des Berufs (officium status), der einem jeden von Gott angewiesen ist. Freilich ist diese richtige Erkenntnis noch mittelalterlich gefärbt. Das Evangelium ist zum Gesetz gemacht. In Abhängigkeit von Wiclif ist auch für Hus die hl. Schrift „das Gesetz Christi" für die Regelung des Christenlebens. Und so haben denn auch die radikalen Husiten das Schriftwort ohne weiteres als äußeres Gesetz für das bürgerliche Leben geltend gemacht und Eid und Todesstrafe ver-

worfen; ja die Taboriten haben die Schrift auch für Verwaltung und Justiz als maßgebendes Recht erklärt.

Mit Wiclifs späterer Polemik gegen das Mönchtum trifft Johann v. Goch zusammen, gegen die unevangelische Gesetzlichkeit und gegen die Verdienstlichkeit der Gelübde polemisierend: nicht ein äußerer Mönchsstand, sondern die innere Heiligkeit sei die Vollkommenheit. Am evangelischesten unter allen sog. Vorläufern der Reformation ist Johann Wessel; doch ist auch ihm die Liebe, d. h. die „eingegossene Gerechtigkeit" das Rechtfertigende. So teilt er mit der Scholastik die gleiche Grundlage der fides formata caritate; aus dieser Wurzel konnten alle ethischen Irrtümer der mittelalterlichen und römischen Kirche immer wieder herauswachsen. Erst Luthers Erkenntnis legte den richtigen Grund der christlichen Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gott wie zum Weltleben.

Vgl. überhaupt: Marheineke, Gesch. der christl. Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhh. I. Nbg. u. Sulzb. 1806. Allgem. Darstellung des theol. Geistes der kirchl. Verfassung und kanon. Rechtswissensch. in Beziehung auf die Moral des Christent. und die eth. Denkart des Mittelalters. (Der 2. Teil sollte das Einzelne bringen, ist aber nicht erschienen.)

De Wette, Chr. Sittenlehre II, 2. 1821.

W. Gaß, Geschichte der christl. Ethik I. S. 241 ff. Theob. Ziegler, Gesch. der christl. Ethik, S. 242 ff. Luthardt, Gesch. der chr. Ethik I, 243 ff.

Uhlhorn, Vorstud. zu einer Gesch. der chr. Liebesthätigkeit im MA., in d. Ztschr. f. KGesch. Bd.IV. 1880, S. 73 ff. Die chr. Liebesthätigkeit in der Kirche des MA. Stuttg. 1884.

Preger, Geschichte der deutschen Mystik im MA. I., Leipzig 1874; II. 1882.

Im besonderen ist noch folgende Literatur zu vergleichen: Werner, Alkuin und sein Jahrh. Paderb. 1876. Christlieb, Das Leben und die Lehre des J. Sc. Erigena, Gotha 1860. Joh. Huber, J. Sc. Er., München 1860. || Über Abälard vgl. H. Reuter, Gesch. der rel. Aufkl. im MA., Berl. 1875. I. S. 183—259. || Über Bernhard: Neander, Der heil. Bernhard u. s. Zeitalter, 3. A., Goth. 1865. Plitt, Des hl. Bernhard v. Cl. Anschauungen v. christl. Leben, in Niedners Zeitschr. 1862. Dieckhoff, Justin, Augustin, Bernhard und Luther, Leipzig 1882. || Werner, Der h. Thomas v. Aquino, Regensbg. 1858, vornehmlich II, S. 467—619. Rietter, Die Moral des Th. v. Aqu., München 1858. || Liebner, Hugo von St. Viktor, Leipz. 1832. Zöckler, PRE.[2] VI, 356 ff. Engelhardt, Rich. von St. Viktor u. Joh. Ruysbroeck, Erlangen 1838. || Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MA., 2 Teile, Nördlingen 1890. K. Hase, Franziskus von Assisi, Lpz. 1856. Engelhardt-Zöckler in der PRE.[2] IV, S. 652 ff. || Meister Eckart, Werke hrsgg. v. Fr. Pfeiffer, Leipz. 1857. Martensen, M. Eckart. Hambg. 1847. Jos. Bach, M. Eckart, Wien 1864. Lasson, M. E., Berlin 1865. || C. Schmidt, Jos. Tauler &c., Straßb. 1841. Böhring, J. T. und die Gottesfreunde, Hamb. 1855. || C. Schmidt, Ruysbroeck PRE.[1] XIII, 188 ff. Otterloo, J. Ruysbroeck, Amsterd. 1874. || C. Schmidt, J. Gerson PRE.[1] V, 132 ff. Schwab, J. Gerson. Würzburg 1858. || Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi, Berlin, 2 Bde., 1873. 74. Ders., PRE.[2] II, S. 578 ff. || „Deutsch Theologie" („Eyn geystlich edels Buchleynn von rechter vnterscheyd und vorstand, was der alt und new mensche sey"), herausgegeben von Luther 1516: vgl. hiezu Pfeiffer, Theologie deutsch, 3. Aufl., Gütersloh 1875. || Lisco, Die Heilslehre der deutschen Theol., Stuttg. 1837. || C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2 Bde, 2. Aufl., Gotha 1866. G. Lechler, Joh. v. Wiclif, und die Vorgeschichte der Reformation, 2 Bde., Lpz. 1873.

## 4. Geschichte der Ethik in der Kirche seit der Reformation.

### I. Die Moral der römischen Kirche.

a. **Die jesuitische Moral.** Die kasuistische Behandlung im Dienst des Beichtstuhls führte zur Veräußerlichung, und die Verwendung des Beichtstuhls im Dienste der Herrschaft der Kirche zur Laxheit. Daher die drei charakteristischen Grundsätze der Jesuitenmoral: *1.* Der **Probabilismus**, d. h. der Grundsatz

in sittlich zweifelhaften oder auch bedenklichen Fällen das Handeln von der Autorität kirchlicher Lehrer abhängig zu machen, so daß auch nur Einer ausreicht, eine Ansicht zu einer sententia probabilis zu machen, um so „das Joch Christi zu erleichtern“. Durch Paskals Provinzialbriefe erschüttert, gilt er seitdem doch noch in ermäßigter Gestalt (z. B. Liguori und Gury). *2.* Methodus dirigendae intentionis: es kommt alles auf den beabsichtigten Zweck an, so daß dadurch die Mittel gerechtfertigt werden: cum finis licitus est, etiam media licita sunt; honestantur media ex causa finali. *3.* Die restrictio oder reservatio mentalis: die willkürliche Beschränkung eines Wortes (Versicherung, Versprechung, Eid dgl.) durch stillschweigend hinzugedachte Bedingungen, Einschränkungen u. dgl. ist erlaubt ex justa causa. Dies mußte zur Erschütterung aller Wahrhaftigkeit und Treue führen. Außer der Lüge wurden besonders die geschlechtlichen Verhältnisse mit widerwärtigster Ausführlichkeit behandelt; auch für den Mord eine Menge von Ausnahmefällen statuiert. Berühmt geworden ist die Verteidigung des Tyrannenmords und der Volkssouveränetät, besonders von seiten Marianas († 1624). Diese Grundsätze verbreiteten sich auch über die Grenzen des Jesuitenordens hinaus. An Busenbaum knüpfte Alph. M. v. Liguori († 1787), der Stifter des Redemtoristenordens an; an diesen der Jesuit Gury, dessen Moral-Kompendium in den meisten bischöflichen Klerikalseminarien von Deutschland, Italien, Frankreich, Belgien, England, Nordamerika eingeführt ist.

b. **Die jansenistische und die mystische Moral.** Den Gegensatz zur jesuitischen Moral bildete die jansenistische, auf Grund der augustinischen Lehre von Sünde und Gnade. Die jansenistischen Vertreter der Ethik waren hauptsächlich Nicole und Quesnel. Aber diese Bewegung blieb ohne dauernde Wirkung. Größere Bedeutung erlangte die mystische Richtung und ihre Moral. Franz v. Sales († 1622), gab in seiner Philothea eine Anleitung zum frommen Leben auch außerhalb des Klosters. Die höchste Liebe läßt nichts zu wünschen, nicht einmal das Heil. Die Kontemplation steigt bis zur extase, in welcher die Seele in Gott untergeht — eine Nachwirkung der alten neuplatonischen pantheistischen Strömung in der Kirche. Diese mystische Richtung war besonders in Spanien, in Verbindung mit übertriebener Askese, verbreitet, am geistreichsten vertreten durch Theresia v. Jesu († 1582). Ihr zur Seite stand der überschwengliche Johann v. Kreuz († 1591). Etwas maßvoller Ludw. v. Granada († 1588).

An diese Mystik schloß sich der Quietismus an. Molinos († 1697), spanischer Priester, von der Inquisition mit vielen Anhängern verfolgt, forderte in seinem Guida spirituale, einer Anweisung zum inneren Frieden, als die rechte innere Gemütsstimmung „eine allersüßeste und lieblichste Windstille“, der gegenüber die äußeren kirchlichen Übungen und Mittel ihre Bedeutung verlieren. Schwämerischer Madame Guyon († 1717) in ihren Torrens (die Ströme): Gott sei das Meer, in welches sich die Bergströme des inneren Lebens ergießen und verlieren. Später ist sie maßvoller geworden. Ihr nüchternerer Freund und überhaupt der edelste Vertreter des Quietismus ist Fénélon († 1715): die Liebe Gottes liebt ihn um seiner selbst willen, abgesehen von der Seligkeit, die man in ihm findet. Aber auch Fénélons Standpunkt schien in Rom — und nicht ganz mit Unrecht — bedenklich.

Übrigens bleibt auch diese Mystik immer römisch; denn das Höchste und Rechtfertigende ist unser Liebesopfer, das wir Gott darbringen, eine verfeinerte doctrina legis. — Diese Mystik hat auch in evangelische Kreise eingewirkt und hier ihre schönste Blüte in Teerstegen getrieben.

c. **Neuere katholische Arbeiten.** Die römische Theologie hat ähnliche Stadien durchgemacht wie die evangelische. Gegen den von Pufendorf u. a. her eindringenden Geist sucht sich Amort 1758 noch zu wehren. Den Übergang zur Aufklärungszeit bezeichnet Stattler. Die Aufklärungsrichtung ist im Anschluß an die Wolffsche Philosophie von vielen Namen bis in das 19. Jahrhundert herein vertreten. Der Anfänger einer neuen Zeit ist vor allem der fromme und milde Sailer († 1832), nicht ohne evangelische Elemente. Wissenschaftlich weitaus bedeutender aber ist, der Sailerschen Schule angehörig, Hirscher († 1865), der in der christlichen Moral die Verwirklichung des Reiches Gottes erblickt und dem äußerlichen Katholizismus einen idealeren und innerlicheren gegenüberstellt, ohne aber die entsprechende Festigkeit und Konsequenz zu beweisen. Von Neuesten sind zu nennen u. a. Martin, K. Werner (sein System der christlichen Ethik im Anschluß an Schleiermacher gehalten, in wissenschaftlich spekulativer Haltung), Jocham, Simar, der im Unterschied von den für den Beichtstuhl bestimmten kasuistischen Arbeiten die Moral prinzipiell zu behandeln sucht. Linsenmann legt den Begriff des Reiches Gottes als sittlicher Weltordnung zu Grunde; aber auch hier findet, wie bei Pruner, Schwane, Lehmkuhl u. a. und in der römischen Moral überhaupt, eine ungehörige Hereinnahme juristischer Elemente statt. Den Gegensatz zu solchen Arbeiten bildet das oben angeführte jesuitische Moral-Kompendium von Joh. P. Gury. — So zeigen sich uns zwei verschiedene Richtungen: die eine vom wissenschaftlichen Aufschwung der römischen Theologie in den dreißiger und vierziger Jahren ausgehend, allmählich im römischen Sinn kirchlicher geworden; die andere an die kasuistische Behandlung früherer Zeiten anknüpfend und dem wissenschaftlichen Fortschritt fremd: beide aber in denselben unevangelischen Grundanschauungen wurzelnd.

### II. Die evangelische Moral.

a. **Die Anfänge in der lutherischen Kirche.** *1.* Wie die Verirrung der Moral zur falschen Gesetzlichkeit aus der Verdunklung der paulinischen Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit in der altkatholischen Kirche entstand, so führte nun hinwiederum Luthers Erneuerung jener paulinischen Erkenntnis auch zu einer Erneuerung und Richtigstellung der Ethik. Die Hauptpunkte im Zusammenhang der ethischen Gedanken Luthers, wie er sie außer in seinen Predigten und Schriftauslegungen (bes. der Bergpredigt 1532) hauptsächlich in den vielen am Schluß d. Abschn. zusammengestellten Schriften niedergelegt hat, sind: Es ist scharf zu unterscheiden zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik; die philosophische ist eine Lehre von Gesetz und Werken, jene hat die Gnade zur Voraussetzung, welche einen neuen Menschen macht; denn die Person ist das erste, die Werke das zweite: die Person aber wird neu durch die Rechtfertigung aus dem Glauben; aus ihr wächst also das neue Lebeu des Glaubens heraus. Darin hat die Ethik ihre Einheit, und das neue Leben des Christen seine Innerlichkeit und Freiheit gegenüber allen äußeren Gesetzen,

Werken u. s. w. Der Weg zu dieser Freiheit geht allerdings durch das Gesetz hindurch, findet aber in der Liebe des Glaubens, mit dem sie das ganze Wesen eines Christenmenschen bildet, ihre Erfüllung. Daraus gehen die Werke der Liebe hervor, gemäß dem Beruf eines jeden — im Gegensatz zur römischen Lehre von der Vollkommenheit — also nach den drei allgemeinsten Gottesordnungen, der ehelichen, obrigkeitlichen, kirchlichen. Von da aus ergab sich auch das rechte Urteil und die rechte Stellung zu den Gütern und Aufgaben der gottgeschaffenen Welt überhaupt.

*2.* In den lutherischen Bekenntnisschriften ist der wesentliche Ertrag der ethischen Erkenntnis Luthers niedergelegt. Schon in der Conf. Aug. und ihrem Urteil über die nova obedientia art. VI, die bona opera und vocatio XII, XX, die res civiles XVI, die Unterscheidung der justitia civilis und spiritualis XVII, den Gegensatz zur römischen Moral XXIII u. s. w., nebst den entsprechenden Partien der Apologie, sowie den Ausführungen im Gr. Katechismus, z. B. zum 3., 4., 5., 6. Gebot und dem Schluß der Gebote, womit auch die Haustafel zu vergleichen ist. Die Konkordienformel enthält ethische Materien besonders im 4., 5. und 6. Artikel. Sie lehrt vor allem das richtige evangelische sittliche Urteil gegenüber Rom und der wiedertäuferischen Geistlichkeit im 12. Artikel. Durch die neugewonnene Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit und ihrer fundamentalen Bedeutung auch für das christliche Leben ist die Abirrung von der richtigen Bahn, wie sie durch die Trübung und Verkennung jener Grundwahrheit schon so frühzeitig begonnen und sich immer verhängnisvoller entwickelt hatte, überwunden und auf die richtige biblische und insonderheit paulinische Bahn zurückgelenkt, und damit das sittliche Leben des Christen in seinem Verhältnis wie zu Gott, so zur Welt richtig gestellt und seine Innerlichkeit, Freiheit und Gesundheit gerettet, mit bedeutsamer Einwirkung auch auf die weiteren Kreise des Lebens der neuen Zeit und die Erfüllung ihrer Aufgaben.

*3.* Melanchthon hat die theologische Moral im evangelischen Geiste in den Locis behandelt, besonders in der Expositio decalogi (C. Ref. XXI, p. 686—711) als der summa doctrinae omnium virtutum (p. 697), woran sich dann weitere Erörterungen ethischer Natur schließen: de lege naturae, de discrimine consiliorum et praeceptorum (p. 719 ff.), de bonis operibus (p. 762 ff.), über peccatum mortale et veniale (p. 816 ff.), über die poenitentia (p. 876 ff.), de calamitatibus et de cruce (p. 934 ff.), de precatione (p. 955 ff.), de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum (p. 984 ff.), über die ceremoniae humanae in ecclesia (p. 1015 ff.), de scandalo (p. 1029), de libertate christiana (p. 1037 ff.). Also ein reiches ethisches Material, dessen Darstellung, wenn auch nicht systematisch geordnet, doch eine zusammenhängende sittliche Anschauung zu Grunde liegend zeigt (o., S. 22 f.). Was Melanchthon hier gibt, blieb dann auf lange Zeit die Grundlage der theologischen Moral. Daneben wandte er seinen Fleiß der philosophischen Moral zu, indem er durch Kommentierung des Aristoteles dessen Einführung in den Studienkreis der evangelischen Schulen sich angelegen sein ließ und auf weit hinaus auch erreichte. Dahin gehören außer verschiedenen Reden u. dgl. seine Epitome philosophiae moralis (1538 u. ö.), die in ihrer späteren Bearbeitung als Ethicae doctrinae elementa (1550 u. ö.) noch lange das

Lehrbuch in den evangelischen Schulen blieb, zahlreiche neue Auflagen erlebte und oft kommentiert wurde. Die philosophische Moral ist hier von Aristoteles aus dem Evangelium so sehr angenähert und nimmt einen so großen Raum ein, daß für eine selbständige theologische Moral wenig Raum mehr übrig blieb und so denn auch die folgenden selbständigen Arbeiten über die theologische Moral die Grenze gegen die philosophische wenig scharf einhielten. Im Grunde hat erst Calixt mit seinem Satze, daß das Subjekt der theologischen Moral der homo renatus sei, hier eine scharfe Grenzlinie gezogen.

*4.* Die Arbeiten über die theologische Moral im 16. Jahrhundert zeigen auf der einen Seite die neue evangelische Erkenntnis in der Begründung der Moral durch den Glauben, der in der Liebe thätig ist, und in der Anlehnung an den Dekalog, als die Offenbarung des Willens Gottes, auf der andern Seite die Einwirkung der philosophischen Arbeiten Melanchthons in der schwankenden Haltung der theologischen zur philosophischen Moral. So gleich Thomas Venatorius (1529); ferner Hieronymus Weller (1552), David Chyträus (1555), Paul v. Eitzen (1571).

b. **Die Anfänge in der reformierten Kirche.** Calvin hat in seiner Institutio III, 6—10 in kurzer, einfacher und biblischer Zeichnung der christlichen Sittlichkeit vor allem unter dem Gesichtspunkt der Selbstverleugnung die Grundlinien einer Ethik gezogen. Dazu kommen die anderweitigen Erörterungen der Institutio über den Dekalog, die poenitentia, das Gebet, die Prädestination, sowie in den übrigen Schriften mit dem doppelten Gegensatz gegen die römische Kirche wie gegen die Libertiner. Lobstein (in s. Ethik Calvins) faßt das Wesentliche in folgende Punkte zusammen: die objektive Grundlage des neuen Lebens bildet die göttliche Erwählung, zugleich das stärkste Motiv zu einem tugendhaften heiligen Leben; das subjektive Prinzip des neuen Lebens ist der Glaube, dessen Verhältnis zu den guten Werken aber nicht genügend klargestellt wird; die Norm des neuen Lebens der Dekalog, an welchen das Leben der Christen gebunden ist; die Entstehung und Entwicklung des neuen Lebens vollzieht sich auf dem Weg der poenitentia. Alle Tugenden und Pflichten des Christen laufen in der Selbstverleugnung, als der Bewährung des neuen Lebens, zusammen. Zu bethätigen hat sich dasselbe in den Gemeinschaften der Familie und Geselligkeit, des Staats und der Kirche; die Vollkommenheit als das Ziel desselben ist nach dem Beruf des Christen zu normieren. — Die ethische Denkweise Calvins ist beherrscht vom Geist der Theokratie, der die Ordnung des Lebens dem Willen der göttlichen Majestät als dem unbedingten Gesetz unterwirft. Bei dem Gewicht, welches bei dieser Denkweise auf die Werke fiel, in welchen die Unterthanen Gottes ihrem Herrn seine Ehre erwiesen, lag die Pflege der Moral nahe. Danäus ist der erste, welcher im Anschluß an Calvin in seiner Ethice christiana die Moral in relativer Vollständigkeit systematisch behandelte.

c. **Die Ethik im Zeitalter der Orthodoxie.** Während in der reformierten Theologie die Moral eine reichlichere Pflege fand, teils mehr systematisch, in Abweichung oder im Anschluß an Danäus, von Keckermann († 1609), Amesius († 1633), Amyraud († 1664), Hoornbeck († 1666 — Theol. pract. Utrecht 1668, von Buddeus sehr gerühmt) u. a., teils mehr kasuistisch, wie von Alsted

(1621), teils mehr populär, wie von Pictet u. a., gab in der lutherischen Kirche G. Calixts Theologia moralis trotz ihrer Unvollständigkeit und ihres mäßigen wissenschaftlichen Wertes einen erfolgreichen Anstoß zu selbständiger Behandlung der theologischen Moral in ihrem Unterschied sowohl von der philosophischen Moral als von der Dogmatik, obwohl im innern Zusammenhang mit dieser. Beides dadurch, daß C. als Subjekt der theologischen Moral den homo renatus bezeichnete und so dieselbe als Lehre von der Heiligung faßte, deren Prinzip der heilige Geist ist, welchem sich die vires naturales: intellectus (mit dem Gewissen), voluntas, appetitus unterordnen. Calixts Schule pflegte die Ethik fleißig und erfolgreich. Dürr in Altdorf († 1677) lieferte das erste vollständige System der Ethik in der lutherischen Kirche. Aber auch die strengere orthodoxe Richtung behandelte nicht bloß innerhalb der Dogmatik nach dem Vorgang von Melanchthons Loci den ethischen Stoff an den betreffenden Orten, sondern auch in selbständigen Arbeiten. Die gebrauchtesten Kompendien waren die von den beiden Jenensern: Baier (1698) und Buddeus (1711), neben welchen Schomer, Andr. Osiander, Dorsch, Strauch u. a. zu nennen sind. Auch die kasuistische Behandlung wurde fleißig gepflegt für den Beichtstuhl von Balduin, Olearius, Dannhauer, König u. a. Eine wertvolle Sammlung von Entscheidungen verfaßte Dedekenn († 1628). Im Gegensatz zu einer bloß äußerlichen Kirchlichkeit suchten J. Val. Andreä in verschiedenen Schriften und Joh. Arnd (Wahres Christentum) das christliche Leben zu verinnerlichen, jener infolge der Anregungen, die er in Genf empfangen, mit dem Interesse für das äußere Gemeinschaftsleben, dieser infolge der Anregungen von der Mystik, mit dem Interesse für das innere Seelenleben. Den Zusammenhang der christlichen Idee mit dem Weltleben hatte Veit L. Seckendorf († 1692) im Auge in seinem Fürstenstaat, dem er später den Christenstaat folgen ließ, eine Sittenlehre für die drei Stände entwerfend, den geistlichen, weltlichen und Hausstand, mit verständigem und für die mannigfachen Verhältnisse erschlossenem Sinn zeigend, wie die christliche Moral im öffentlichen Leben die entscheidende Norm und Regel sein solle.

d. **Die Ethik des 18. Jahrhunderts.** Der Pietismus hatte es auf eine Besserung des Lebens abgesehen, vertrat also das Interesse der Moral im Sinne des sittlichen Ernstes, nicht unberechtigt gegenüber einer teilweisen sittlichen Laxheit im Kreise der Orthodoxie. Einzelnen Fragen des sittlichen, vorwiegend des innern Lebens gelten Speners Theologische Bedenken (1700). Ferner Rambach. Unter dem Einfluß der asketischen Mystik und in gesetzlicher Beschränkung des Gebiets des Erlaubten kam aber der Pietismus je länger je mehr in eine einseitig negative Stellung zu Welt. Er wurde abgelöst durch die Vorboten des neuen Geistes, welcher eine rein natürliche Denkweise und Lebensgestaltung anstrebte. Eine bloß menschliche Sittlichkeit entwirft Pufendorf, und stellt Chr. Wolff in seiner Philosophie der auf die Offenbarung sich gründenden zur Seite, im Anfang in Verträglichkeit mit derselben (Canz, Reusch, Schubert, S. J. Baumgarten). Anknüpfend an die Wolff'sche Sonderung der natürlichen und christlichen Sittenlehre hat Mosheim durch reiche Welt- und Menschenkenntnis den Horizont des ethischen Studiums erweitert. Das schon hier erkennbare eudämonistische Moment entwickelte sich zu einer Glückseligkeitslehre bei Steinbart (1778 ff.), Michaelis

(1792), Bahrdt (1791 f.). Der Widerspruch, welchen Crusius in Leipzig gegen Wolffianismus und Eudämonismus erhob (in s. „Anweisung vernünftig zu leben"), verhallte. Den Ertrag der besseren Elemente faßte eklektisch der Supranaturalist Reinhard zusammen in seinem stoffreichen und angesehenen System der christlichen Moral (Wittenberg 1788 ff.; der 5. Bd. nach Reinhards Tod (1812) vom Grafen v. Hohenthal 1812 herausgegeben).

e. **Die Ethik der neuesten Zeit.** Die Wendung zu einer neuen Entwicklung der Moral ist vor allem durch Kant und Schleiermacher bezeichnet. Kant (Kritik der prakt. Vernunft 1788 und Metaphysik der Sitten) bekämpft vor allem den Eudämonismus der vorhergehenden Periode durch seine Geltendmachung der absoluten Autorität des Pflichtgebots (kategorischer Imperativ), und die Abhängigkeit der Moral von fremden Autoritäten (auch die Theonomie ist Heteronomie) durch die Behauptung der Autonomie der praktischen Vernunft, welcher dann die Autarkie derselben („du kannst, denn du sollst") entspricht. Aber sein Prinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", führte durch seinen gesetzlichen Charakter nur zu einer gesetzlichen Moral — mit widerstrebender Neigung —, deren Ungenüge Schiller richtig erkannte; und konnte durch seinen abstrakten Charakter dem Handeln keinen Inhalt geben. Doch hat Kant sowohl praktisch durch die Unbedingtheit seines Pflichtgebots auf den sittlichen Charakter der Zeit heilsam gewirkt, wegebahnend für die Zeit des Evangeliums, als auch der Betreibung der Moral einen wirksamen Anstoß gegeben, wenn auch z. B. Stäudlin, sowie Ammon von Kant abfielen. Gegenüber der Weiterbildung der Moral zur objektiven Ethik in der sittlichen Welt der objektiven Vernunft durch Hegel hat Herbart die Bahn Kants verfolgt in der Ausbildung der formalen Ethik als einer Wissenschaft nicht des Seins, sondern des Urteils nach den fünf Grundideen der Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit — nicht ohne mannigfache Einwirkung auch auf die Theologie. Dagegen hat unabhängig von philosophischer Einwirkung Schwarz eine selbständige theologische Sittenlehre auf dem Prinzip des christlich-evangelischen Glaubens aufzubauen gesucht. Über sein System vgl. o., S. 39.

Von grundlegender Bedeutung für den wissenschaftlichen Betrieb der theologischen wie der philosophischen Ethik wurden die ethischen Arbeiten von Schleiermacher (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803; s. unten in der Literatur). Er fordert als fundamentale Idee für die Gestaltung der philosophischen Sittenlehre den bisher zu sehr außer Acht gelassenen Begriff (Platos) vom höchsten Gut, so daß die Ethik unter den drei Gesichtspunkten der Güterlehre (das Sittliche als Produkt), Tugendlehre (das Sittliche als Kraft), Pflichtenlehre (das Sittliche als Formel der Verwirklichung) darzustellen sei. Da der Begriff des Sittlichen die Ineinsbildung von Vernunft und Natur ist, so ergibt sich daraus das organisierende Einwirken der Vernunft auf die Natur und die symbolisierende Darstellung der Vernunft in der Natur. In der Vierfachheit der Tugend als belebender und bekämpfender, vorstellender und darstellender wiederholen sich die vier Kardinaltugenden. Die christliche Sitte dagegen stellt das Handeln der Christen als Glieder der christlichen Gemeinschaft dar, und zwar als wirksames Han-

deln, sowohl im Sinne wiederherstellender oder reinigender (Kirchen-Hauszucht u. s. w.) als verbreitender (Geschlechtsgemeinschaft, Verkehr im Staat u. s. w.) Thätigkeit, und als darstellendes Handeln (Gottesdienst, Geselligkeit u. s. w.) — Hier ist dadurch, daß als Subjekt des Handelns der Christ und zwar als Glied der Kirche gefaßt ist, der theologische und zugleich kirchliche Charakter der Moral wieder gewonnen, und damit zugleich für die theologische wie für die philosophische Moral die Bedeutung der Gemeinschaft gesichert. Außerdem hat Schleiermacher in das nicht selten künstliche Netz seiner wissenschaftlichen Konstruktion eine reiche Fülle ethischer Fragen und Beobachtungen aufgenommen, und so der Ethik seitdem sowohl nachhaltigen Anstoß zu systematischem Aufbauen wie eine reiche Fülle sachlichen Inhalts gegeben.

Die meisten neueren Arbeiten im Gebiet der Ethik sind mehr oder minder abhängig von den Antrieben, welche diese Wissenschaft durch Schleiermacher empfangen hat. Das gilt vor allem von Rothe's großer Arbeit über die theologische Ethik. Sie ist in Rothes Sinn ein Teil der spekulativen Theologie und lehnt mit Hegelscher Dialektik, als Entwicklung des religiös bestimmten sittlichen Bewußtseins, an die Schleiermachersche Disposition in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, sowie an die Schleiermacherschen Größen Natur und Vernunft (Persönlichkeit) sich an, so daß der sittliche Prozeß die Transsubstantiation der materiellen menschlichen Natur in menschlich geistige ist [d. i. aber: Bildung]; hiebei im einzelnen eine Fülle trefflicher Entwicklungen bietend. — Kirchlichen Charakters mit reichlicher Verwendung der hl. Schrift und Luthers, gesund und nüchtern und frei von falsch pietistischem Wesen, ist Harleß' christliche Ethik. Die Dogmatik ist die Entwicklungsgeschichte der Thaten des welterlösenden Gottes, die Ethik die Entwicklungsgeschichte des von ihm erlösten Menschen, nach den Gesichtspunkten des Heilsguts, des Heilsbesitzes, der Heilsbewahrung. Populärer und im Anschluß an den Dekalog, welcher höher stehe als alle menschlichen Systeme, ist Sartorius in seiner Lehre von der heiligen Liebe. Eine weit umfassender angelegte Arbeit im kirchlichen Geist ist Wuttkes Handbuch der christlichen Sittenlehre: zuerst Darstellung des Sittlichen an sich, dann in seiner Verkehrung durch die Sünde, endlich des sittlichen Lebens in seiner Erneuerung. — Sorgfältig gearbeitet, aber im konkreten Teil zu kurz (Vorlesungen) ist Chr. Schmid's Sittenlehre. Nur eine Tugendlehre gibt Palmer. Von der Idee des göttlichen Ebenbildes aus nach theosophisch Baadersch-Schadenschen Grundanschauungen hat Culmann die christliche Ethik dargestellt. Anders wieder Bernh. Wendt mit guter Tendenz, aber zu wenig ausgereift. Charaktervoll wie in allen seinen Arbeiten ist Vilmar in seiner Theologischen Moral der Sünde (Krankheitsgeschichte — der reichhaltigste und beste Teil), Wiedergeburt und Bekehrung (Heilungsgeschichte), Heiligung (Genesungsgeschichte). Eine völlige Umänderung der bisherigen Personalethik in Sozialethik forderte und versuchte Alex. v. Oettingens Sozialethik, welche auf der Grundlage der Moralstatistik die christliche Sittenlehre als „deduktive“ Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit (1873) darstellte. Der soziale Faktor hat bereits seit Schleiermacher ein größeres Gewicht in der Moral erhalten, der eigentlich durchschlagende ethische Faktor aber wird immer die Persönlichkeit bleiben müssen. Martensens schöne und reiche Arbeit:

Die christliche Ethik, läßt denn auch, nachdem der 1. Teil (1871 u. ö.) die allgemeinen Erörterungen gegeben, im 2. Teil, der speziellen Ethik (1878), auf die individuelle Ethik (die individuell sittliche Entwicklung) die soziale Ethik (Familie, Staat u. s. w.) folgen. Am einfachsten in der Disposition wird v. Hofmanns Theologische Ethik sein, welche, nachdem sie das eigentümliche Wesen des christlich sittlichen Verhaltens erörtert, dasselbe zuerst als Gesinnung, sodann als Bethätigung, unmittelbar gegen Gott (im Gebet), mittelbar innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise darstellt, und zwar als christlich-sittliches Handeln in der Kirche, in der Familie, im staatlichen Gemeinwesen, in der menschlichen Gemeinschaft, stets mit dem in großen allgemeinen Linien gezeichneten biblischen und kirchengeschichtlichen Zeugnis. Die notwendigen grundlegenden Erörterungen der Ethik sind nur als Voraussetzungen behandelt, d. h. in einem kurzen Aufriß des theologischen Systems gegeben, bis dahin, wo das sittliche Verhalten des Christen einsetzt. Frank in Erlangen hat im Anschluß an sein System der christlichen Gewißheit und System der christlichen Wahrheit als dritten Teil der systematischen Theologie ein System der christlichen Sittlichkeit veröffentlicht, welches den Thatbestand des durch den Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes darzustellen habe. In seiner bekannten Weise stellt Beck die Ethik dar als die Verwirklichung der Gnade Jesu Christi, d. h. seines göttlichen Lebensinhalts in der Entwicklung des menschlichen Personlebens. Dorner aber hat in dem aus seinem Nachlaß herausgeg. System der christl. Sittenlehre die christl. Stufe als die Vollendung der vorhergehenden ethischen Stufen — weil in der Person Christi die Vollendung des Sittlichen gegeben sei — dargestellt.

Eine populäre Behandlung der Ethik ist gegeben in Luthardts Vorträgen über die Moral des Christentums.

Die angeführte Literatur zeigt, mit welchem Eifer gerade in der neueren Zeit die Ethik behandelt worden, wie wenig jedoch in ähnlicher Weise wie in der Dogmatik eine Übereinstimmung der Behandlungsweise vorhanden ist, daß aber dieselbe sich anbahnt.

### A. In der römischen Kirche.

1. Einflußreiche jesuitische Bearbeiter der Moral sind besonders: F. Toletus († 1596), Summa casuum conscientiae [oft gedruckt]. Sanchez († 1610, De sacram. matrimonii [oft gedruckt; aus den späteren Auflagen seit 1612 sind die unsaubersten Dinge weggelassen]. Suarez († 1611) in zahlreichen Schriften. Escobar († 1669), Liber theol. moral. [bis 1726 38 mal aufgelegt]. Busenbaum, Medulla theol. mor., von 1645 bis 1670 45 mal aufgelegt [Im Orden fast überall maßgebend, viel nachgeahmt, auch von Liguori]. Alph. v. Liguori, Theolog. moralis, 3 Bde., 1757 ff. und Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones. Jo. Pet. Gury, Compendium theol. mor. 1850; ed. VI, Lugd. (Freib.) 1881 (deutsch zuerst 1868). Aug. Lehmkuhl, Theol. mor., 2 vol., ed. 4. Freiburg 1887 (Ders., Compend. th. mor., ebd. 1886). A. Ferretti, Institutiones th. mor. vol. I, Rom 1887.
2. Vgl. zur Würdigung der jesuitischen Moral überhaupt: Pascal, Les Provinciales ou lettres écrites à un Provincial sur la morale et la politique des Jésuites 1656 ff. [von ungeheurem Erfolg; mehr als 60 Auflagen]. Perrault, La morale des Jésuites, 3 T. 1669. [Harleß] Jesuitenspiegel, Erl. 1839. Ellendorf, Die Moral u. Politik der Jesuiten, Darmst. 1840. Andreä, Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften, Ruhrort 1865. Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu, Leipz. 1870. Joh. Huber, Der Jesuitenorden nach s. Verf. u. Doktrin u. s. w., Berl. 1873. Eisele, Jesuitism. u. Katholizism., eine Studie, Halle 1888. Doctrina moralis Jesuitarum, die Moral der Jesuiten quellenmäßig nachgewiesen aus ihren Schriften u. s w., Celle 1874 (eine Sammlung von 632 Stellen, lat. u. deutsch, aus 107 anerkannten jesuit. Schriftstellen mit Angabe des Fundorts, also verlässig. Zum Streit

über den Probabilismus: Döllinger u. Reusch, Gesch. der Moralstreitigkeiten i röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Gesch. u. Charakteristi Jesuitenordens, 2 Bde., Nördl. 1889. Steitz, PRE.[2] VI, 524 ff. Außerdem W I, 161 ff. Theob. Ziegler II, 569 ff. Gaß II, 185 ff. Zöckler, Liguori in VIII, 676–79. Über Gury's Moral: Luthardt, Zur Ethik, Lpz. 1888, S. 66 f

3. Jansenistische Bearbeiter der Ethik: Nicole, Essais de morale, 10 Bde. 1688 f Quesnel, Le nouveau testament. avec des reflexions morales, 5 Bde., Paris 1 Mystische und quietistische: Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu (1616 Philothea oder l'Introduction à la vie dévote (1608), Toulouse 1632 u. ö. Mol Guida spirituale. Roma 1675; ins Lat. übers. v. A. H. Francke 1687. Mad de Gu L'ancien et le nouveau testament, avec des explications et des reflexions qui dent la vie intérieure, 20 vols., Cologne 1713–15. Fénélon, Maximes des sur la vie intérieure, Bruxelles 1698. — Vgl. P. Janet, Bossuet moraliste (Re d. M. 1886).

4. Neuere katholische Arbeiten: Euseb. Amort, Theol. eclectica moralis, 24 Bde., 1752. 1758. Stattler, Ethic. christ. univers. 1772. || J. Mich. Sailer, Ha der christl. Moral, 3 Bde, München 1818. Hirscher, Die christl. Moral als Leh der Verwirklichung des göttl. Reichs in der Menschheit, Tüb. 1835, 5. A., 1851. Ma Lehrb. der kath. Moraltheologie, 5. Aufl., 1865. K. Werner, System der christl. 3 Bde., Regsbg. 1850–52. Jocham, Moraltheol., 3 Bde., Sulzb. 1852–54. Si Lehrb. der kath. Moraltheol., 2. Aufl., Freib. 1877. Linsenmann, Lehrb. der theol., Freib. 1879. Pruner, Lehrbuch der kath. Moraltheol., 2. Aufl., Freib. Schwane, Moraltheol. (spez. u. allg.), Freib. 1878/85. Scheicher, Allg. Moral Regensb. 1885. P. Hilarius, Compend. theol. moralis, t. I, Meran 1889.

### B. In der evangelischen Kirche.

1. Von Luthers Schriften kommen zur Ethik außer den Predigten und Schrifterklä hauptsächlich noch folgende in Betracht: Von der Freiheit eines Christenmenschen; la in deutscher Bearbeitung 1520; Sermon von guten Werken 1520; über die Ehe 1530; über die geistlichen Gelübde 1530; über den Gehorsam gegen die Obrigkeit 1523; über den Kriegsdienst 1526; über den Wucher 1519. 1524; Bergpredigt 153 Luthardt, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 2. Aufl., Leipzig 1875. Luther in seiner ethischen Bedeutung, Leipzig 1883). || Fr. Bartels, Die eth. Gr danken der evang.-luth. Bekenntnisschriften, Hannover 1884. || Melanchthon, Loci log. und Epitome philosoph. moralis 1538. 1539. 1540 u. ö.; neu bearb. als E doctrinae elementa 1550 u. ö.; kommentiert von Strigel 1580–81, von Pezel (vgl. Schwarz, Stud. u. Kr. 1853, 1; Herrlinger, Die Theol. Melanchthons, 1879, S. 209 ff. Luthardt, Die Arbeiten Mel.s im Gebiet der Moral, 4, 1884. Költzsch, Mel.s philos. Ethik, Freiberg 1889. || Thom. Venatorius, De v christiana 1529 (vgl. Schwarz, St. u. Kr. 1850, 1). Hieron. Weller, De officio polit. et oecon. 1552. Dav. Chytraeus, Virtutum descriptiones in praecepta de distributae 1555 u. ö. Paul v. Eitzen, Ethicae doctrinae ll. IV. 1571 u. ö.

2. Calvini Institutio christianae religionis, vornehml. B. III, 6—10. Bas. 1535 Genev. 1559 (de vita hominis christiani, de crucis tolerantia; vgl. auch Lobstein Ethik Calvins, Straßb. 1877). Danaeus, Ethices christianae ll. III, Genev. 15

3. G. Calixti Theologia moralis, Helmst. 1634 [es erschien nur der allgemeine Teil principiis actionum hominis renati und De lege divina] Dürr, Enchiridion mor., Altd. 1662. Ders., Compendium th. mor., Altd. 1675. Baier, Comp. mor., officia hominis christiani tam generalia quam quoad singulos ordines exh Jen. 1698 [nach Baiers Tod herausgeg.]. Buddeus, Institutiones theol. mor., 1719. Dedekenn, Thesaurus consiliorum et decisionum, Hamburg 1623. Veit L. v. Seckendorf, Teutscher Fürstenstaat, Frankfurt 1656; auch 1702. Ders., Christenstaat, worin v. d. Christentum in sich selbst und dessen Behauptung die Atheisten u. dgl. Leute, wie auch von der Verbesserung sowohl des Welt- als lichen Standes nach dem Zweck des Christentums gehandelt u. s. w., Leipz. 1685. 17

4. Spener, Theolog. Bedenken, Halle 1700. 1712; Consilia et judicia theol., Fkf. 1701; Letzte theolog. Bedenken, 3 Bde., 1711. Rambach, Moral-Theologie, 1738 Heinr. Schmid, Gesch. d. Pietism., Nördl. 1863; Tholuck, Gesch. des Rational., 1. Berl. 1865; Ritschl, Geschichte des Pietism., I. II, 1. Bonn 1880. 1884). || Pu dorf, De officio hominis et civis secundum legem naturalem, Lips. 1726. Chr. W Vernünftige Gedanken von des Menschen Thun und Lassen, 1720, 7. Aufl. 1743; P moral. 5 voll. 1750 ff. Canz, Disciplinae morales omnes 1739: Unterricht vo Pflichten der Christen 1749. S. J. Baumgarten, Unterricht vom rechten Verl

der Christen 1762; Ausführl. Vortrag der theol. Moral 1767. Mosheim, Sittenlehre der hl. Schrift, 9 Bde. 1735—52, fortges. von Miller 4 Bde., 1762—70. Crusius, Philos. Moral, Lpz. 1744, und Begründung der Moraltheol. 1772. Reinhard, System der christl. Moral, 5 Bde. Wittbg. 1788—1815.

5. Imm. Kant, Kritik der prakt. Vernunft 1788; Grundleg. z. Metaphysik der Sitten 1785, 4. Aufl. 1797; Metaphysik der Sitten (1. Rechtslehre, 2. Tugendlehre) 1797. Vgl. hiezu A. Dorner, Über die Prinzipien der Kantischen Ethik, Halle 1875. Frederichs, Über K.s Prinzip der Ethik, Berl. 1875. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berl. 1877. Höhne, Kants Pelagianismus und Nominismus, Lpz. 1881. Volkelt, Wiedererweckung der kantischen Ethik, Ztschr. f. philos. Kritik 1882, S. 37—38. Kreyenbühl, Die eth. Freiheit bei Kant, Phil. Mon. 1882 S. 129. 161. Wohlrabe, Kants L. v. Gewissen hist. krit., Gotha 1880. F. Schnedermann, Die beiden Hauptperioden in Schillers Ethik, mit Rücksicht auf das Verhältnis des Dichters zu Kant, Lpz. 1878. Stäudlin, Grundsätze der Tugendlehre 1809; Lehrbuch der Moral für Theologen 1813. Ammon, Christl. Moral nach wissenschaftl. Grundsätzen, Gött. 1795; Neues Lehrb. der religiösen Moral und der christl. insbes., Gött. 1800; Hdbch. der christl. Sittenlehre, 3. Bde. 1823. 1829. || F. H. C. Schwarz, Evang.-christl. Ethik, 2 Bde., 1821, 3. Aufl. 1836 [der 1. Band wissenschaftlich, der 2. Band populär erbaulich].

6. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenlehre 1803; Abhandl. zur philosoph. Ethik in der Berliner Akademie von 1819 an: über den Tugendbegriff 1819; über den Pflichtbegriff 1824; über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz 1825; über das Erlaubte 1826; über den Begriff des höchsten Gutes 1827. System der philos. Ethik, hrsgg. v. Schweizer 1835. Grundriß der philos. Ethik, hrsgg. v. Twesten 1841. Die christl. Sitte hrsgg. v. Jonas 1843. — Vgl. über Schl.s Ethik: Schaller, Vorles. über Schleiermacher 1844 S. 181 ff. Herm. Reuter, Stud. u. Krit. 1844, 3. Vorländer, Schl.s philos. Sittenlehre, Marb. 1851. Wilh. Bender, Schl.s Theol., 2 Tle., Nördl. 1876. 1878 [die philos. Ethik I, S. 98—155; die christl. Sittenlehre II, S. 546—620].

7. Rothe, Theol. Ethik, 3 Bde. 1845—48, 2. A., 5 Bde., 1867 ff. Harleß, Christliche Ethik, Stuttg. 1842, 7. A., Gütersloh 1875. Sartorius, Die Lehre von der h. Liebe oder Grundzüge der ev. Moralth., 3 Tle., 1., 2. Abt. 1851 u. 1856. Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre, 2 Bde., 1861/62, 3. A. [bes. durch wertvolle literarische Angaben bereichert durch L. Schulze], 2 Bde. 1874/75. Chr. Schmid, Sittenlehre 1861, 2. Aufl. v. Heller 1867. Palmer, Moral des Christentums, Stuttgart 1864. Culmann, Die christl. Ethik, 1. Tl., 1864, 2. Tl. [aus s. Nachlaß] 1866, 2. A., 1874. Bernh. Wendt, Die christl. Moral vom Standp. der christl. Freiheit, 2 Bde., 1864. Vilmar, Theolog. Moral, 2 Tle., 1871. Alex. v. Oettingen, Die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre, 2 Tle., Erlangen 1868 ff., 3. Aufl., 1882. Martensen, Die christl. Ethik, 1. Tl. Gotha (1871) 4. Aufl. 1883, 2 Tle., 1878. v. Hofmann, Theol. Ethik, Abdr. einer im Sommer 1874 gehalt. Vorl., Nördl. 1878. Frank, Syst. der christl. Sittlichk., I. II., Erl. 1884. 87. Dorner, Syst. der christl. Sittenlehre, herausg. v. D. A. Dorner, Berl. 1885. Chr. E. Luthardt, Vortr. über die Moral des Christentums, 4. Aufl., Leipz. 1889 (der 3. Teil der Apol. des Christentums). Beck, Vorless. über die christl. Ethik, herausg. v. Lindenmeyer, Gütersloh Bd. 1—3, 1883. Heppe, Christl. Ethik, herausg. v. Kuhnert (LIV. 115 S.), Elberf. 1882. Dess. christl. Sittenlehre, herausg. v. Kuhnert (112 S.), Elberf. 1882. || Außerdem R. Landmann, Hauptfragen der Ethik, Lpz. 1875. || Über den modernen „Pessimism. und die Sittenlehre“ vgl. Bacmeister, Gütersloh 1882. Paul Christ, Haarlem 1882. Hugo Sommer, ebendas. 1882. Vgl. A. Schüz, Stuttg. 1884 (oben, S. 261). || Über die religionslose Moral bes. Heman, Allg. konserv. Monatsschrift 1883, Jun. Jul. F. P. Cobbe, Contemp. Review, Jun. 1883; Dec. 1884 u. ö.

---

Zur Geschichte der Sittenlehre überhaupt vgl. außer den Einleit. zu den Ethiken wie namentliche Wuttke, Handb. der christl. Sittenl., 3. Aufl., I S. 17—242. Wendt, Einl. in die Ethik, Leipz. 1864 und Dorner, PRE.[2] IV, 355 ff. || Stäudlins Arbeiten zur Gesch. der Ethik: Gesch. der Sittenlehre Jesu, 4 Bde., Gött. 1799—1823. Gesch. der chr. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 1808. Gesch. der philos., ebr. und chr. Moral, 1816. Dazu eine Reihe einzelner Monographien (über Eid, Ehe, Gewissen). De Wette, Chr. Sittenl., 2 T., 1819. Feuerlein, Die Sittenl. des Christent. in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1855. Die philos. Sittenl. in ihren gesch. Hauptformen, Tüb. 1857. 1859. Zöckler, Kritische Gesch. der Askese, Frankf. a. M. u. Erl. 1863. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte I. 1880. II. 1882. Gaß, Gesch. der chr. Ethik I. II, 1. 2, Berl. 1881. 86. 87. Theob. Ziegler, Gesch. der chr. Ethik, Straßb. 1886. K. Köstlin, Gesch. der Ethik. Bd. I, Tüb. 1887. Luthardt, Gesch. der chr. Ethik, 1 (vor der Reform.) Lpz. 1888. — F. Jodl, Gesch. der Eth. in der neu. Philos., B. I, Stuttg. 1881. A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporaine, Paris 1883.

## System der Ethik.

### 5. Prinzip und Einteilung der Ethik.

a. Das **christliche System der Ethik** ist die in Christo vermittelte Gottesgemeinschaft, wie sie ihre Verwirklichung im sittlichen Verhalten des Christen in der Welt findet. Darin besitzt die theologische Ethik die Wahrheit aller anderen Moralprinzipien. — Die philosophische Moral hat von jeher ein Moralprinzip gefordert. Ihre Zahl ist überaus groß. Kant teilte diese Prinzipien ein in formale und materiale. Er verwarf alle letzteren, welche empirischer Natur seien und von der Wirklichkeit ausgehen, als Trübungen der reinen Sittlichkeit und statuierte nur das formale, welches die Form des Willens zum obersten sittlichen Maßstab mache („handle als Vernunftwesen"). Aber dies Prinzip ist leer, weil bloß formal: es führt zu einer nur gesetzlichen Moral. Schleiermacher teilt sie ein in Prinzipien der Lust und der Thätigkeit, je nachdem man das Leben als Genuß oder als Aufgabe ansieht, welches letztere allerdings allein richtig, aber nicht genügend ist. Trendelenburg (Naturrecht auf der Grundlage der Ethik, Berl. 1860, S. 26 ff.): je nachdem man vom Individuum oder von einem Allgemeinen ausgeht; die Antike macht den Staat, die moderne Denkweise macht etwa die Menschheit zum Maßgebenden. Aber auch sie ist nicht das Höchste und Letzte. Alle diese Prinzipien sind relativ, weil sie den Menschen nicht in seiner höchsten Beziehung erfassen, und sprechen nur eine Forderung aus ohne die Kraft der Verwirklichung zu enthalten. Diese ist nur in der Gottesgemeinschaft gegeben, wie sie in Christo und von ihm aus im Christen Wirklichkeit ist und darum vom Christen aus im sittlichen Leben desselben Verwirklichung finden kann. Denn der Christ ist eine *καινὴ κτίσις*, die ihn bestimmende objektive Macht *τὸ πνεῦμα Χριστοῦ* Röm. 8, 9, das subjektive Prinzip seines neuen Lebens *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6; die Seele seines Lebens die *ἀγάπη* als die *καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34, welche seine Wirklichkeit bildet, das gnorisma christianorum (Beng.).

b. Von da aus bestimmt sich **die Disposition der Ethik** nach den allgemeinen Kategorien alles Lebens (Werden, Sein und Thun) als Werden des sittlichen Standes des Christen, als gesinnungsmäßige Wirklichkeit desselben, und als Bethätigung der sittlichen Gesinnung des Christen im entsprechenden Handeln. — An die Stelle der früheren Dispositionen in allgemeine und besondere Ethik (nach Daub, auch Martensen), oder Ethik und Asketik (de Wette), oder Ethik, Asketik, Kasuistik (Sailer), oder Gesetzeslehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre (Marheineke) ist durch Schleiermachers philosophische (nicht theologische) Ethik auch für die theologische (besonders durch Rothe) die Einteilung in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre herrschend geworden. Alle drei sollen dasselbe Gesamtgebiet des Sittlichen unter verschiedenen Gesichtspunkten darstellen, sofern das Gut das Sittliche als Produkt, die Tugend als produzierende Kraft bezeichne, die Pflicht aber die Formel für das Produzieren benenne. Aber erstens fehlt dieser Disposition der christliche Charakter, weshalb sie auch Schleiermacher selbst für die theologische Ethik verwarf und Harleß sie modi-

fizierte in: Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung; und sodann fehlt das sittliche Subjekt, d. i. der Christ, wie er als das Subjekt des sittlichen Verhaltens in seiner Doppelbeziehung zu Gott und zur Welt den Ausgangspunkt der Ethik bilden muß.

Vgl. über die Prinzipien: Christian Garve, Übersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre von dem Zeitalter des Aristot. an bis auf unsre Zeiten, oder Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristot. an bis auf Kant, Bresl. 1798. Leop. v. Henning, Die Prinzipien der Ethik in historischer Entwicklung, Berl. 1824. H. Schreiber, Das Priuzip der Moral in philos., theolog. u. kirchl. Bedeutung, Karlsr. u. Freib. 1827. F. J. Stein, Histor.-krit. Darstellung der pathol. Moralprinzipien, Wien 1871. Zange, Über das Fundament der Ethik, Lpz. 1872. E. Pfleiderer, Eudämonism. u. Egoism., eine Ehrenrettung des Wohlprinzips. Jahrbb. f deutsche Theol. 1880, 2–4. Th. Weise, Über das Prinzip der Moral, Bresl. 1882. Jul. Bergmann, Über das Richtige; Erörterung der eth. Grundfragen, Berlin 1884. Kittel, Sittliche Fragen, Stuttg. 1885 S. 167 ff. Frank I, 73 ff. § 7. || Zu Kant: A. Dorner, Über die Prinzipien der Kant. Ethik, Halle 1875. E. Zeller, Über das Kantische Moralprinzip u. den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien, Berl. 1880. J. Gould-Schurmann, Kantian Ethics and the Eth. of evolution: a critical study, London 1881. || Über die Disposition vgl. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre, Berl. 1803. Ders., Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes (S. W. III, 2) S. 353–59. || Über die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtgefühls a. a. O. S. 379 ff. || Über deu Begriff des höchsten Guts a. a. O. S. 446–55. System der Sittenl. S. 71 ff. Dagegen Christl. Sitte S. 39 ff., 77 ff. Rothe I, 394 ff. Chr. F. Schmid S. 63 ff. Wuttke I, 257 ff. v. Oettingen S. 79 ff., 373 ff.

## 6. Die christliche Sittlichkeit in ihrem persönlichen Werden.

### I. Die schöpfungsmäßige Grundlage.

a. **Auf der einen Seite gehört der Mensch mit der Welt zusammen als geistleibliches Naturwesen, auf der andern Seite steht er im Verhältnis zu Gott als sittliches Personwesen und infolge dessen erhält auch sein natürliches Sein und Thun sittliche Bedeutung.** — Der Mensch nimmt eine Doppelstellung ein: zur Welt, die sich in ihm zusammenfaßt, und zu Gott, der sich in ihm abbildet; er ist Mikrokosmos und Mikrotheos, Ps. 8. Nach jener Seite hin ist er ein Organismus geistiger und leiblicher Kräfte, Gaben u. s. w., welche das Material und zugleich Organ seiner sittlichen Thätigkeit bilden. Als selbstbewußte freie Persönlichkeit ist er das Subjekt jenes Besitzes und seiner Verwendung und gibt er allem seinem Handeln sittliche Bedeutung. Die einseitige Betonung der Naturseite führt zum Determinismus (pantheistisch oder materialistisch), die einseitige Betonung der Persönlichkeit zum Indeterminismus (pelagianisch, rationalistisch).

b. **Die menschliche Natur stellt sich in einem Jeden eigentümlich dar nach Geschlecht, Temperament, Begabung, Nationalität, und bildet so den einheitlichen Organismus der Menschheit, in welchem die Einzelnen ihren Weltberuf zu erfüllen haben.** — Die **Geschlechtsdifferenz**, welche nicht bloß die leibliche Natur, sondern auch das gesamte geistige Wesen des Menschen eigentümlich bestimmt, je nach Aktivität auf der einen, Rezeptivität auf der andern Seite, bildet die unterste Grundlage des menschlichen Gemeinschaftslebens in der Ehe. Die sogenannten **Temperamente** bezeichnen die leiblich bedingte Stimmung des Geistes in

seiner Beziehung zur Außenwelt, je nach der Empfänglichkeit und Erregba keit des Gefühls für die äußeren Eindrücke des Moments beim Sanguinik der Versenkung in die innere Welt der Phantasie u. s. w. beim Melancholik dem Trieb, auf die Außenwelt zu wirken mit der Kraft des Willens bei Choleriker, der bedächtigen Überlegung des Verstandes beim Phlegmatik Diese Unterschiede bilden die Grundlage des freundschaftlichen und gesellig Verkehrs. Die Begabung gilt vorwiegend entweder dem Erkennen oder de Können (Wissenschaft, Kunst) und ist entweder mehr schöpferisch oder me verarbeitend. Sie bildet die Grundlage der Berufsverschiedenheit. Die N tionalität, wie sie sich vornämlich in der Sprache ausprägt, bildet d Grundlage der staatlichen Rechtsgemeinschaft und des eigentümlichen Beru für die allgemeinen Kulturaufgaben der Menschheit. Von der antiken A schauung, welche das Sittliche falsch naturalisierte, als sittliche Unterschie angesehen, sind sie erst von der christlichen Erkenntnis als natürliche Mitt im Dienst des sittlichen Zweckes der Persönlichkeit richtig gewürdigt.

c. Als gottesabbildliche, in sich geschlossene Persönlichkeit i der Mensch sich selbst angehörig, aber nur um Gott angehörig z sein. In seiner Selbstangehörigkeit beruht seine **formale Freihei** in seiner Gottesangehörigkeit seine **reale d. h. wahre Freiheit.** — I Unterschied von der Antike, welche den Menschen als Weltwesen, daher d Einzelnen nur verschieden würdigte, als Mann oder Weib, Freien oder Kne u. dgl., hat das Christentum in allen Einzelnen die vor Gott gleiche Persö lichkeit würdigen gelehrt. Als Persönlichkeit ist der Mensch in allem Wech seines Lebens mit sich identisch, Einheit von Selbstbewußtsein und Selb bestimmung, somit selbstangehöriges Subjekt, welches von sich aus Kausalit auszuüben vermag, also in seinem Wollen formal frei, nämlich frei v äußerer und innerer zwingender Nötigung des Wollens. Diese Freiheit d νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον heben im Anschluß an die griechische Philosophie Lehrer der griechischen Kirche hervor im Gegensatz zur gnostischen Lehre v der Naturbestimmtheit als die notwendige Voraussetzung der Sittlichkeit; falscher Selbstgenügsamkeit des Menschen Pelagius. Aber erst der wahre I halt des Wollens erhebt die Freiheit zur wahren: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσ ὑμᾶς Joh. 8, 32. Servitium Dei summa libertas; denn das innerste Ges der menschlichen Persönlichkeit ist ihre Beziehung zu Gott, die wahre Fr heit also die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, und da diese in d göttlichen Bestimmung des Menschen gesetzt ist, identisch mit der inneren No wendigkeit. Die beiden falschen Einseitigkeiten sind 1) der Determinismu welcher den Menschen nur in seiner Verflochtenheit mit der Welt und ihre Gesetz der Notwendigkeit faßt: so die pantheistische und die materialistis Denkweise; 2) der Indeterminismus, welcher in der formalen Freiheit d Selbstbestimmung auch schon die reale, d. i. die mit dem wahren Inhalt e füllte, oder das Vermögen zum wahrhaft Guten gegeben glaubt und so d Menschen schlechthin auf sich selbst stellt: so der Pelagianismus und Rati nalismus (über den Freiheitsbegriff bei Kant vgl. Höhne a. a. O., S. 24 ff

d. Als sittliche Persönlichkeit hat der Mensch daher an Go und seiner Gemeinschaft das **höchste Gut,** welches ihm alles Ande erst zu einem Gut und so die Welt zum Organismus sittlich

Güter, d. h. zum Reiche Gottes macht. — Die Sittlichkeit besteht in der Beziehung des Seins, Wollens und Thuns auf das höchste Ziel. Die antike Moralphilosophie bezeichnet übereinstimmend als das τέλος die εὐδαιμονία und setzt diese in die Erkenntnis (Sokr., Kyniker), oder in das tugendhafte Handeln nach der transcendenten Idee (Plato), nach der Vernunft in der Staatsgemeinschaft (Aristot.) oder in die Lust (Epikur). Aber das letzte Ziel des Menschen, sofern er sittliche Persönlichkeit ist, ist Gott als der schlechthin Gute (Mt. 19, 17 Par.). Als solcher essentialiter bonus ist er daher das summum bonum für den Menschen (z. B. Ps. 16, 2. 5), welchen er mit wahrem sittlichen Inhalt erfüllt und so sein Wollen und Sein zu seiner Wahrheit bringt. Von alters her ist daher in der kirchlichen Theologie, besonders seit Augustin (vor allem in seiner Schr. De civ. Dei z. B. VIII, 3. X, 3. XII, 13. XIX, 23 u. ö.), als das höchste Gut im objektiven Sinne Gott, im subjektiven Sinne die Gottesgemeinschaft bezeichnet worden. Durch die gemeinsame Beziehung auf dieses eine Ziel erhält alles sittliche Verhalten und die gesamte sittliche Welt ihre Einheit und hört auf nur eine Summe einzelner Tugenden und Pflichten zu sein. Dies ist es, was Schleiermacher wollte, indem er den Begriff des höchsten Gutes — nur diesen anders verstanden — als konstitutiv für die Ethik forderte. Vgl. Schleierm., Kritik aller bish. Sittenlehre, S. 166 u. ö. Über den Begriff des höchsten Gutes, Jahrbb. der Berl. Akad. 1829. 1830; Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsgg. von Alex. Schweizer (s. oben), S. 71 ff., 85 ff. Ähnlich Rothe u. a.).

d. Als das letzte Ziel ist Gott auch **die höchste Norm** für das sittliche Leben, die Verwirklichung seines Willens daher auch die eine selbe sittliche Aufgabe in allen einzelnen Aufgaben. Das sittliche Bewußtsein ist durch das religiöse bedingt. Die h. Schrift führt schon durch den Eingang des Dekalogs „ich bin Jehovah, dein Gott" sowohl die Autorität des Gesetzes, als das Motiv seiner Beobachtung auf Gott zurück als den absoluten Maßstab des Guten (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19). Und wie Grund und Vorbild, so ist Gott auch Gegenstand und Ziel alles sittlichen Verhaltens, wie andererseits der Verletzung desselben (Ps. 51, 6: an dir allein habe ich gesündigt). In dieser Einen Beziehung unsres Verhaltens auf Gott (εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, Jak. 4, 12) ist daher auch *1.* die Einheit des sittlichen Bewußtseins begründet. Der Polytheismus als Zersplitterung des religiösen Bewußtseins hat auch die des sittlichen Bewußtseins zur Folge, d. h. er kennt keine einheitliche Idee der Sittlichkeit und keine einheitliche sittliche Aufgabe, sondern nur einzelne Tugenden und Pflichten, deren Hüter etwa die Götter sind. Der Pantheismus, welcher nur einen Lebensgrund, aber nicht die persönliche Beziehung zur sittlichen Persönlichkeit Gottes kennt, streicht damit die eigentliche Teleologie der Sittlichkeit. In jener Beziehung ist zugleich *2.* der absolute Charakter. d. h. die unbedingte Verbindlichkeit und die Objektivität der sittlichen Idee, womit sie dem subjektiven Meinen entnommen ist, und zwar für Alle begründet — welche Absolutheit Kant mit seiner autonomen Sittlichkeit zwar forderte, aber nicht zu begründen vermochte. In dieser Beziehung des Sittlichen auf Gott ist aber Gott nicht als ein abstrakter Begriff, sondern in seiner konkreten Wirklichkeit der heilsgeschichtlichen Offenbarung gemeint; denn nur in ihr haben wir den wahren Gott.

In diesem Sinn redet daher auch das N. T. vom Gesetz Christi Joh. 13,34-14,15 u. ö.; 1 Joh. 2,3.4.7 u. ö.

e. Die **sittliche Aufgabe** des Menschen ist demnach auf der einen Seite, seine Natur und die Welt, mit der er durch seine Natur im Zusammenhang steht, sich persönlich anzueignen; auf der andern Seite als persönlicher, seinem ganzen Leben die Beziehung auf Gott zu geben, und indem er diese Gottesgemeinschaft in der Welt bethätigt und durchführt, an der Herbeiführung des Reiches Gottes zu arbeiten. — Das Sein ist die Voraussetzung des Sollens und Wollens, und in der Gabe liegt auch die Aufgabe. Was dem Menschen gegeben ist, ist sein Verhältnis zur Welt und sein Verhältnis zu Gott. Die erste sittliche Aufgabe ist also, die Welt und seine eigene Natur, die ihn mit der Welt verbindet, sich persönlich anzueignen, sich zum Herrn beider zu machen in Wissen und Können: der Kulturberuf. Aber da erst die Beziehung zu Gott allem Verhalten seine sittliche Wahrheit gibt, so ist die zweite sittliche Aufgabe die Gemeinschaft mit Gott auf Grund der realen Beziehung, in welche sich Gott zum Menschen gesetzt hat; in diese Gemeinschaft aber dann jenes Weltverhältnis aufzunehmen und sie in diesem durchzuführen und so an seinem Teil an der Verwirklichung des Reiches Gottes, d. h. der Durchführung des schließlichen Willens und der Herrschaft Gottes durch die Gesamtheit der Lebensbeziehungen in der Welt, zu arbeiten. Denn das Reich Gottes ist wie einerseits Gut und Gabe Gottes in der gnädigen Gottesgemeinschaft, so andererseits unsre Aufgabe in der Verwirklichung der Gottesgemäßheit des gesamten Lebens in Gott und in der Welt. Also ist die sittliche Aufgabe, wie sie die Reformation richtig festgestellt hat, weder bloß Erfüllung der Weltaufgabe, losgelöst von der Beziehung zu Gott (Humanismus, Kulturismus), noch bloß Beziehung zu Gott, losgelöst von der Aufgabe in der Welt (Asketismus, Pietismus). So ist die gottgewollte sittliche Aufgabe von vornherein schöpfungsmäßig angelegt im Menschen so zwar, daß er jene Idee des Schöpfers verwirklichen sollte auf dem Wege der Freiheit.

### II. Die sündige Wirklichkeit.

a. Die empirisch-sittliche Wirklichkeit des Menschen ist die der **Sünde**, in welcher der Mensch sein Denken und Wollen von Gott gelöst hat, um in vermeintlicher Selbständigkeit sein eigener Herr und so von sich aus Herr seiner Welt zu sein, womit er aber, da seine Wahrheit und somit seine Freiheit nur in seinem Verhältnis zu Gott begründet und davon die Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe in der Welt bedingt ist, jene verloren und diese sich vereitelt hat. — Der Eintritt der Sünde in die Welt ist zu begreifen als eine That der formalen Freiheit, d. h. des Vermögens auch anders zu können, mit welcher der Mensch das entsprechende Verhalten gegen Gott nicht bethätigt und damit sein Verhältnis zu Gott gelöst und so seine reale Freiheit verneint hat. Die Momente dieses Vorgangs sind 1. die innere Loslösung und Entfremdung von Gott, 2. das falsche Sichselbstgeltendmachen, autonomisch statt theonomisch, anthropocentrisch statt theocentrisch sein wollen; 3. die Verfallenheit an die Welt, um sich statt des verlornen Gottesinhalts einen andern

Inhalt zu geben. Damit ist auch das Wesen der Sünde bezeichnet, nicht als eine Sache bloß der Bethörung und der Verstandesverirrung, wie die Antike es faßte, oder als notwendige Schranke der Endlichkeit oder Gesetz der Sinnlichkeit, womit die sittliche Beurteilung der Sünde aufgehoben wird, sondern als sittliche Verkehrung des Verhältnisses — nicht bloß des Verhaltens — zu Gott, womit der Mensch, statt frei zu sein, unfrei geworden, der Macht des Bösen und den Mächten der Welt verfallen: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht. Joh. 8, 34.

b. Die **Sündenkreise** sind demnach Unglaube, Hochmut, Weltlust. — 1. „Sollte Gott gesagt haben“: Unglaube: der Mensch wird irre an der Liebe Gottes; das kindliche Vertrauensverhältnis löst sich. Man wird irre zuerst am Worte Gottes (Autorität), dann an Gott selbst (Realität), endlich an der Welt des Geistes überhaupt (Spiritualität). 2. „Ihr werdet sein wie Gott“: Hochmut sowohl gegen Gott, teils im Trotz und Verachtung Gottes, teils in der Verzweiflung an Gott, als auch gegen die Menschen: anmaßende Überhebung, hoffärtige Rücksichtslosigkeit, herzlose Menschenverachtung und Menschenhaß. 3. „Das Weib sah an“ u. s. w. Weltlust, in welcher der Mensch, nachdem er Gott verloren hat, sich an die Welt verliert, und zwar an ihren Besitz, in Habsucht und Geiz u. dgl., an ihren Genuß, materiellen sinnlichen und idealen geistigen, in Trägheit und Weichlichkeit, an ihre Herrschaft, welche die Dinge unter sich bringen will, aber in Weltmüdigkeit und Lebensüberdruß endigt. Der Optimismus der „gottvollen“ Welt endigt mit dem Pessimismus der gottleeren Welt. (Über diese drei Gebiete im allgemeinen Geistesleben vgl. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen S. 16 ff.). Gewöhnlich wird 1 Joh. 2, 16 Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Leben zur Einteilung der Sündengebiete gemacht (besonders auch von Vilmar), im Gegensatz wozu die drei Mönchsgelübde der Ehelosigkeit, Armut und des Gehorsams stehen. Aber diese drei bewegen sich nur im Gebiet der ungöttlichen Weltliebe und bezeichnen nicht direkt die falsche Stellung zu Gott.

c. Obgleich die Sünde ihrem Wesen nach immer die eine und gleiche ist, so sind doch die **Sünden** teils ihrer Form, teils ihrer Bedeutung nach **verschieden**. — Alle Sünde ist Sünde wider Gott, Ps. 51, 6, und Übertretung des Einen Willens Gottes in allen einzelnen Übertretungen, Jak. 2, 10. Aber der stoische Satz omnia peccata paria ist nur eine Abstraktion. Die Sünden sind verschieden ihrer Form nach: als Begehungs- und als Unterlassungssünden (Mt. 25, 42; Luk. 12, 47; Jak. 4, 17; 1 Joh. 3, 17); als Sünden der Abwendung von Gott und der Hinwendung zur Kreatur (Jer. 2, 13); hinsichtlich des Subjekts als peccata cordis, oris, operis (vgl. die Bergpredigt Matth. 5), hinsichtlich des Objekts: gegen Gott, uns selbst, die Menschen — obgleich alle Sünden Sünden gegen Gott sind. Ihrer Bedeutung nach: leichtere und schwerere (Matth. 10, 15. 11, 21; Luk. 12, 47 f.; Joh. 19, 11; 1 Tim. 5, 8); voluntaria und involuntaria (ignorantiae und praecipitantiae); venialia (= involuntaria) und mortalia, d. h. contra conscientiam. Im Anschluß an die Bußpraxis der alten Kirche hat die römische Lehre gewisse Klassen von Sünden als Tod- oder Kapitalsünden ausgesondert, welche nur durch die Beichte vor dem Priester Verzeihung finden und schwerer gebüßt werden müssen. Gewöhnlich werden sieben bezeichnet: superbia, avaritia,

luxuria, ira, gula, invidia, acedia (Trägheit); deren vox memorialis: saligia. Aber das ist eine falsche Würdigung der äußeren Handlung statt der inneren Herzensstellung. Jede bewußte Sünde des Wiedergeborenen macht des Gnadenstandes verlustig und dem ewigen Tod verfallen, wenn sie nicht in der Buße zurückgenommen wird. Die Sünde, welche unwiderbringlich verloren macht, ist die Sünde wider den heiligen Geist, d. h. die entschlossene Lüge gegenüber der erkannten Wahrheit. Matth. 12, 31; Mark. 3, 29 an die Pharisäer; Luk. 12, 10 an die Jünger; außerdem zu vgl. Hebr. 6, 6. 10, 26; 1 Joh. 5, 16 (Hofm. Schriftb. II,[2], 342 f.). Vgl. überh. oben, d. Dogmat., S. 124 f.

d, Die Sünde hat ihre **Geschichte** im Leben der Einzelnen, wie der Menschheit. — Dies liegt thatsächlich vor in der Geschichte des Falles der ersten Menschheit, der alten Welt, der Völker überhaupt. Der psychologische Vorgang vollzieht sich durch die innere Regung (suggestiones cogitationum et affectuum), die innere Zustimmung (delectatio, consensus, desiderium pravum), und den Entschluß des Willens (decretum peccandi) zum actus (Joh. 1, 15). Durch die Wiederholung des actus steigert sich die ursprüngliche concupiscentia zum habitus, zur herrschenden Richtung, und diese zum *πάθος*, zur Leidenschaft, welche den Menschen sklavisch beherrscht teils in scheinbar nobleren, teils in niedrigeren Formen der Sünde (Laster). Vgl. die Klagen aller Zeiten und Völker über die misera necessitas peccandi.

### III. Der Stand des Gesetzes.

a. Den Gegensatz zur Sünde und ihrem Gesetz bildet das **sittliche Gesetz**, wie es zunächst dem Menschen, sofern er sittliche Persönlichkeit ist, als das Gesetz seines sittlichen Wesens einwohnt und durch die sittliche Atmosphäre, in welcher der Mensch lebt, entsprechenden konkreten Inhalt empfängt, auf Grund dessen sodann das **Gewissen**, als das begleitende innere Zeugnis von dem thatsächlichen Verhalten, sein Geschäft sittlicher Beurteilung übt und dieses Urteil in der Zuständlichkeit des Bewußtseins vollzieht. — Das Gesetz, welches den Gegensatz zur Sünde und ihrem Gesetz (*ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας*, Röm. 7, 23. 25, *καὶ τοῦ θανάτου*, 8, 2) bildet, ist auch als *νόμος τοῦ νοός* 7, 23 der *νόμος τοῦ θεοῦ* 7, 22. 25. 8, 7, nicht bloß eine Summe einzelner Forderungen, sondern *ὁ νόμος* als der Ausdruck der einheitlichen sittlichen Norm: die sittliche Idee in der Form der Forderung an den Willen, das ist der Wille Gottes über den Menschen, und zwar wie er das gesamte persönliche Sein und Verhalten des Menschen umfaßt. Sein Inhalt ist die sittliche Harmonie mit Gott als dem schlechthin Guten — sowohl in der Form des mit dem Wesen des Menschen als sittlicher Persönlichkeit selbst gegebenen, als in der Form eines dem sündigen Menschen äußerlich gegenüberstehenden Gesetzes.

Das innere Gesetz des Gewissens. In der Beziehung des Menschen als sittlicher Persönlichkeit zu Gott als der höchsten sittlichen Norm besitzt der Mensch auch das Gesetz seines sittlichen Wesens und dieses kommt ihm durch die Vermittlung der ihn umgebenden sittlichen Welt zu mehr oder minder entsprechendem inhaltlichen Bewußtsein. Dieses sittliche Bewußtsein begleitet alles einzelne Wollen und Thun des Menschen mit seinem unabweisbaren

Zeugnis, antreibend oder abhaltend (conscientia antecedens), anerkennend oder verurteilend (consc. consequens), und bestimmt damit die Zuständlichkeit des sittlichen Bewußtseins (consc. bona, mala). Den Komplex dieses psychologischen Thatbestands und seiner Funktionen fassen wir unter dem Namen Gewissen zusammen und bezeichnen damit das unser inneres und äußeres Verhalten mit seinem Zeugnis und Urteil begleitende Bewußtsein. In jener zu Grunde liegenden Beziehung zu Gott liegt die unbedingte Autorität des Gewissens, trotz der durch die Sünde veranlaßten Trübungen und Störungen desselben. In betreff des immanenten Besitzstandes des Menschen nennt Röm. 2, 15 1. τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, 2. ἡ συμμαρτυροῦσα συνείδησις, 3. οἱ λογισμοὶ κατηγοροῦντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι — entsprechend 1. dem auf Tafeln geschriebenen Gesetz Israels, 2. dem Zeugnis der Propheten, und 3. den dadurch hervorgerufenen eigenen sittlichen Urteilen. Die Thatsache des Gewissens that sich sofort nach dem Fall in der Scham und Furcht des Gefallenen als unwillkürliches inneres Zeugnis kund und hat sich zu allen Zeiten, vor allem in der Gestalt des Schuldbewußtseins, geoffenbart: früher in der Bildeinkleidung der Erinnyen (vgl. die Gewissensangst im Orest des Äschylus), in der Personifikation der μνήμη bei Plato (Legg. IX, p. 865 D), in der Pein der Schuld bis zum Selbstmord auch bei Aristoteles (Eth. Nicom. IX, 4 ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσι, μισοῦσί τε καὶ φεύγουσί τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς), besonders aber am Ausgang der alten Welt bis zu krankhaften Äußerungen, wie z. B. bei Juvenal (Sat. XIII, 192—198. 208—210 nocte dieque suum gestare in pectore testem. — Facti crimen habet) oder Plutarch (περὶ δεισιδαιμονίας), wogegen das Evangelium den Bund eines guten Gewissens mit Gott verkündigte (1 Petri 3, 21). Ähnliches wiederholte sich am Ausgang des Mittelalters, wogegen das evangelische Zeugnis und Bekenntnis den Trost der perterrefactae conscientiae bringen wollte. In poetischer Darstellung hat diese Gewissensangst des Schuldbewußtseins am ergreifendsten Shakespeare dargestellt, besonders im Macbeth und Richard III. — Das Wort Gewissen, τὸ συνειδός, ἡ συνείδησις, conscientia (vgl. hierüber bes. Kähler, Das Gewissen u. s. w. I, 1; Altert. u. N. Test. 1878, sowie PRE.² V, 150 ff., und Cremer, bibl. theol. Wörterb. u. d. W.), im A. T. und in der Verkündigung des Herrn nicht vorhanden — seine Stelle vertritt das umfassendere „Herz" —, ist auf dem Boden der Antike entstanden, volksmäßigen Ursprungs, und von da in den philosophischen (stoischen) Sprachgebrauch übergegangen, besonders aber auf römischem Boden heimisch. Das Wort bezeichnet ein „Mitwissen" (das Verb. auch τινὶ, auf Grund von Augen- oder Ohrenzeugschaft), sc. ἑαυτῷ, d. h. das unmittelbare Bewußtsein um eine Handlung oder Beschaffenheit, als begleitendes inneres Zeugnis, und zwar vorwiegend das sittliche Bewußtsein, verbunden mit der Thätigkeit des Klägers und Richters: μάρτυς, κατήγορος u. s. w.; conscientia mille testes, custos perpetuus, ein innerer Gerichtshof. Die Norm, nach welcher das Gewissen urteilt, ist die Volkssitte und die heiligen Überlieferungen; als diese schwanden, das ungeschriebene innere Gesetz, der recta ratio, boni sensus u. s. w. bei Cicero und Seneka. Im N. T., nicht in den Evv. (außer Joh. 8, 9), wohl aber bei Paulus, Hebr. und 1 Petr. zu Hause, dient es wie in der Antike zum Ausdruck des psychologischen Vorgangs der sittlichen Selbstbeurteilung, welche aber

in dem geschichtlich vermittelten Verhältnis zu Gott in Christo einen Anhalt und eine Sicherheit besitzt, wie sie die philosophische Abstraktion der allgemeinen Vernünftigkeit im λόγος nicht bieten konnte und auch die dem Menschen als solchen innerlich einwohnende Forderung gottgemäßen Handelns — die sittliche Autonomie Röm. 2,15 — nicht ersetzt. — Was die Geschichte der Lehre betrifft, so vereinigt die griechische Kirche, indem sie den Dekalog als (immanentes) Naturgesetz ansieht (besonders Chrysost.), im Gewissen den Gesetzgeber mit dem Richter, während die Scholastik die einwohnende lex naturalis als synteresis (synderesis) — eine potentia oder habitus — bezeichnete, die conscientia dagegen als Akt, der sich zu jener synteresis wie die minor zur major im Syllogismus verhält. In der Reformation hat das Gewissen in Luthers Erlebnis, wie in der Lehre eine verstärkte praktische Bedeutung erlangt; die wissenschaftliche Formulierung durch Melanchthon aber steht ganz auf der Linie von der Antike, besonders der Stoa, durch die Scholastik herab. Und so wird denn in der Ethik des orthodoxen Zeitalters das einwohnende Gesetz in den Begriff des Gewissens hineingenommen; und auch der populäre Sprachgebrauch spricht seitdem nicht bloß von einem urteilenden, sondern auch gesetzgebenden Gewissen. In dem Maß, als der Halt der Offenbarung zurücktritt, muß diese innere Gesetzgebung an Bedeutung gewinnen. Kants Moral ist von der Anerkennung dieser inneren Majestät beherrscht. Es ist aber der Polemik Vilmars gegen die Selbständigkeit dieser inneren Gesetzgebung zuzugeben, daß die Ausbildung und der konkrete Inhalt des Gewissensgesetzes durch die religiös-sittliche Atmosphäre, in welcher der Einzelne lebt, bestimmt ist. Da im Gewissen nun ein objektiver (der innere Maßstab) und ein subjektiver Faktor (das Gewissen im engeren Sinn) zu unterscheiden sind, so ist damit die Möglichkeit von Irrungen oder Hemmungen des Gewissens gegeben, je nachdem jener objektive oder dieser subjektive Faktor (die Beziehung auf jenen objektiven) durch die Sünde verkehrt ist: hinsichtlich des Maßstabs (ignorantia juris) oder der That (ignorantia facti), oder hinsichtlich der Beziehung der That auf den Maßstab: das laxe, das skrupulöse, das zweifelhafte Gewissen; hinsichtlich der Hemmungen: das leichtsinnige, das träge, das tote Gewissen. Aber auch das irrende Gewissen partizipiert an der — formalen — Autorität des Gewissens, so daß es nicht geraten ist, etwas wider das Gewissen, auch das irrende, zu thun; vgl. Röm. 14.

b. **Das positive menschliche Gesetz**, in welchem sich mehr oder minder der Inhalt des nationalen sittlichen Bewußtseins in der Form des erzwingbaren Rechts niederlegt, dient eben dadurch zugleich dazu, auf das sittliche Denken der Einzelnen und der Völker erziehend zu wirken und ihr Handeln zu bestimmen, und so dem Verhalten den Charakter der gesetzlichen Sittlichkeit, d. h. der Form der Sittlichkeit, aufzuprägen, ohne ihm doch den entsprechenden sittlichen Inhalt des Wollens selbst geben zu können. — Bei dem staatlichen Charakter der antiken Moral ist die pädagogische Bedeutung des äußeren Gesetzes von ihren Ethikern, z. B. Aristoteles, übertrieben, und wird es stets auf dem Standpunkt des Moralismus. Denn das entsprechende Verhalten ist nur die justitia civilis, zwar von sittlichem Wert, aber nicht Sittlichkeit im wahren Sinn, weil nur Form, nicht Inhalt derselben, den das

Gesetz zwar fordern, aber nicht geben und wirken kann. Und da sie es nur mit den natürlichen Lebensordnungen zu thun hat, so wird, wenn man in ihr die Sittlichkeit selbst sieht, das minus bonum an die Stelle des majus bonum, die relativen Güter (Haus, Volk, Staat u. s. w.) an die Stelle des höchsten Gutes und des Verhaltens zu ihm gesetzt, somit die eigentliche Sittlichkeit verkannt. Und endlich ist das menschliche sittliche Bewußtsein immer mit sittlichen Irrtümern und Schranken behaftet, welche dann auch das sittliche Verhalten alterieren, dadurch allmälig der Erkenntnis sich aufdrängen und nach einem wahreren Gesetz verlangen machen.

c. **Das positive göttliche Gesetz**, im natürlichen Völkerleben nur Postulat, ist in Israel Wirklichkeit geworden, einerseits zwar rechtliche Ordnung des Volksgemeinwesens und insofern partikular und transitorisch, andrerseits aber seinem wesentlichen Inhalt nach zugleich Offenbarung des allgemeinen und ewigen Gotteswillens für das sittliche Verhalten des Menschen. Seine Aufgabe ist nicht bloß, das äußere Leben in Zucht zu erhalten und der Unsicherheit des sittlichen Bewußtseins zu steuern, sondern vor allem, indem es der sündigen Wirklichkeit die sittliche Wahrheit entgegenstellt, nach der entsprechenden Wirklichkeit verlangen zu machen. — Das Heidentum redete von einzelnen „hohen" Gesetzen, welche unmittelbar von Zeus stammen (Soph. Oed. R. 863 ff. Antig. 921. Xenoph. Memor. nennt IV, 4, 19 ff. Verehrung der Götter, Ehrung der Ältern, Meidung der Blutschande, thätige Dankbarkeit — also die Pflichten der Pietät), oder führte die Gesetzgebungen auf die Autorität der Gottheit zurück (Lykurg u. s. w.). Was es darin postulierte, ist in Israel Wirklichkeit geworden. Jene Doppelseitigkeit des israelitischen Gesetzes — des Partikularen und Transitorischen, sofern es rechtliche Ordnung des Volksgemeinwesens Israels war (Luther: der Juden-Sachsenspiegel, der uns aus den Heiden nichts angeht; mit Paulus gegen die falsche pharisäische Nomokratie), und des Allgemeinen und Ewigen, sofern es in seinem wesentlichen Inhalt Ausdruck des wesentlichen Gotteswillens ist, — verteilt sich nicht bloß auf einzelne Teile des Gesetzes, sondern kommt dem ganzen zu, wenn auch der Charakter der Allgemeingültigkeit im Dekalog in besonderer Weise hervortritt; weshalb dieser schon von der alten Kirche und ebenso von den Reformatoren mit der lex naturalis identifiziert wurde, obgleich auch hier, im 3. Gebot, Zeremonialgesetz mit enthalten sei (Luther). Die Wirkung des Gesetzes wird bezeichnet 1. als usus politicus, für die disciplina des äußeren Lebens; 2. didacticus, für die sittliche Erkenntnis, worin Israel in der That die Heidenwelt weit überragte; 3. elenchticus und paedagogicus: indem das Gesetz den Willen für sein Verhalten bindet, im Selbstzwang der *ἔργα τοῦ νόμου*, die doch *ἔργα νεκρά* sind, steigert es nur die sündige Neigung (*δύναμις τῆς ἁμαρτίας*, 1 Kor. 15, 56; Röm. 7, 8) und dient so zur Erkenntnis der Sünde (*διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας*, Röm. 3, 20. 7, 7) und bringt den inneren Zwiespalt zur schmerzlichen Empfindung. So wird es zum *παιδάγωγος εἰς Χριστόν*, Gal. 3, 24, indem es über sich selbst hinausweist auf eine Offenbarung Gottes, welche gibt und wirkt, was Gott fordert im Evangelium: da quod jubes et impera quod vis (Aug.). Die richtige Stellung des Gesetzes ist also zwischen der Sünde auf der einen und Christo auf der andern

Seite. Vgl. Luthers Stellung des Gesetzes vor dem Glauben im Katechismus; auch A. Sm. III, 2 u. F. Conc. V: de lege et ev.; VI: de tertio usu legis.

d. So lange das sittliche Leben nicht zu seiner Wahrheit und dadurch zur wahren Freiheit gekommen ist, schwankt es zwischen den Gegensätzen des Nomismus und Antinomismus, der falschen gesetzlichen Bindung und der falschen Entbindung vom Gesetz hin und her. — Denn auf der einen Seite ist in diesem Stadium der Wille Gottes nur forderndes Gesetz, nicht Wirklichkeit, auf der andern Seite aber trägt doch der Mensch das Ideal der Freiheit in sich, verneint also jene gesetzliche Bindung. Der Nomismus glaubt durch sein Thun die Person zu derjenigen machen zu können, die sie sein soll, da doch die Person die Voraussetzung des Thuns ist: der Antinomismus setzt die Person, wie sie von Natur ist, als richtig voraus und bethätigt sie ohne weiteres. Jener Standpunkt ist jüdisch, dieser heidnisch. Jener geht von der judaistischen Opposition gegen Paulus durch die römische Kirche herab und hat auf allgemein menschlichem Gebiet seine Vertretung im Moralismus (z. B. Kants) gefunden. Dieser geht von der antinomistischen Richtung, welche Johannes bekämpfte, durch den gnostischen Libertinismus mittelalterlicher Sekten u. s. w. herab, und hat auf allgemein menschlichem Gebiet seine Vertretung im Humanismus (z. B. Goethes) gefunden.

### IV. Der neue Stand der Freiheit.

a. Der Übergang aus dem Stand der sittlichen Unfreiheit in den **der sittlichen Freiheit** ist eine schöpferische That des erlösenden Gottes, dessen Geist die neue Gottesgemeinschaft, welche mit Jesu Christo in die Geschichte der Menschheit hereingetreten ist, durch das Gnadenmittel des Worts dem sündigen Menschen wirksam bezeugt und aneignet und ihn so im Glauben derselben gewiß und teilhaftig macht. Indem ihm so das neue Bewußtsein des Friedens und das neue Wollen der Liebe innerlich gewirkt wird, wird er wieder in das rechte Verhältnis zu Gott, d. h. zu seiner sittlichen Wahrheit erhoben und somit in den Stand der wahren sittlichen Freiheit versetzt, welche nunmehr das Wesen seines neuen sittlichen Lebens bildet. — Bei der sittlichen Gebundenheit durch die Sünde, welche die sittliche Wirklichkeit des Menschen bildet, kann von Selbsterlösung und Selbstbefreiung in keiner Weise die Rede sein, sondern versteht es sich von selbst, daß die Wiederherstellung des Menschen in den gottgemäßen Stand der Freiheit nur eine, und zwar schöpferische That Gottes sein kann. Die gratia ist also nicht bloß ein adjutorium (Semipelagianismus) oder eine von der konkurrierenden menschlichen Aktivität unterstützte Macht (Synergismus), sondern eine gratia creans (Augustin; Konk.-Formel art. II). Der Christ ist eine καινὴ κτίσις (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Diese Neuschöpfung ist zuerst eine objektive Thatsache für die Menschheit in Christo Jesu, von wo aus sie sich dann den Einzelnen aneignet durch die göttliche Gnadenwirksamkeit, welche das in Christo hergestellte Gemeinschaftsverhältnis in Buße und Glaube in das Bewußtsein und den Willen des Menschen einführt und ihm so das neue Bewußtsein des Friedens und das neue Wollen der Liebe wirkt, so daß der

Mensch nach beiden Seiten in Bezug auf Gott so ist, wie er sein soll, d. h. zu seiner Wahrheit und somit zur wahren Freiheit erhoben ist. „Die Wahrheit wird euch frei machen", Joh. 8,32 (vgl. hiezu die betreffenden Abschnitte der Dogmatik).

b. Das **Wesen des neuen sittlichen Lebens** des Christen besteht demnach darin, daß die neue in Rechtfertigung und Wiedergeburt gewordene Person des Christen sich selbst, d. h. ihre Gottesgemeinschaft bethätigt und so bejaht, unter steter Verneinung des alten widergöttlichen Standes der Sünde. — Das Sein ist die Voraussetzung des Thuns, nicht umgekehrt. Die Christen sind ἅγιοι, καινὴ κτίσις, γένος ἐκλεκτόν u. s. w.: so sollen sie denn auch dem entsprechend sich erweisen, weil sie nunmehr können. Vgl. z. B. Röm. 8,9.12 u. s. w. Wir sind in Christo Jesu geschaffen zu guten Werken (Eph. 2,10). Das Sollen folgt aus dem Können, wie es im Sein begründet ist, nicht das Können aus dem Sollen (wie Kant lehrte). Und die Person macht die Werke gut, nicht die Werke die Person, wie Luther im Gegensatz zu Aristoteles und den Römischen nicht müde wird zu erinnern (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, 2. Aufl., 1875 f., 23 ff.). Diese Selbstbethätigung des neuen Wesens ist aber nicht ohne stete Verneinung des alten, welches dem Christen stets noch anhaftet. Auf Grund dessen, daß der Christ dem alten Wesen entnommen ist, kann und soll er sich demselben stets entnehmen (Röm. 13,12 u. s. w.). Auf diesem Weg wird der Christ in seinem Lebensverhalten stets, was er durch Gottes Gnade ist, positiv und negativ. Da nun den Gegensatz zur Sünde das Gesetz bildet, so hat dieses bleibende Bedeutung auch für den Christen; so zwar, daß er nach der Seite seiner Gottesgemeinschaft in Christo, wie vom Fluche, so vom Zwange des Gesetzes frei ist, wohl aber unter dem Gesetze steht, sofern er noch im Fleisch ist, also propter veterem Adamum, um so immer wieder durch das Gesetz dem Gesetz abzusterben und zur Wahrheit und Freiheit zu kommen. Das ist der tertius usus legis, worüber die Konkordienformel Art. VI zu vergleichen. Der alte Adam im Christen bleibt sub lege, der Christ als solcher ist nicht sub lege, sondern in lege, denn er ist die Verwirklichung des Willens Gottes. Dadurch ist der Christ als solcher frei vom äußeren Gesetz (δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, 1 Tim. 1,9), weil gebunden an das innere Gesetz, welches er in seinem neuen Wesen als Christ trägt. Das ist das Gesetz der Freiheit (Jak 2,12). Im Unterschied von der römischen Lehre, welche Christum wie als redemptor, so zugleich als legislator bezeichnet, der ein neues höheres Sittengesetz gebracht habe (Trid. sess. VI, can. 21). Die Vollkommenheit desselben aber wird dort besonders in den sogen. evangelischen Räten (consilia evangelica, vor allem die drei: Armut, Ehelosigkeit, Gehorsam; aber auch Feindesliebe u. s. w.) gesehen, welche nur angeraten, aber nicht gefordert, also ein Gesetz der Freiheit (d. h. demnach des Beliebens) seien. Aber Verzicht auf Besitz, Ehe u. s. w. sind entweder willkürlich und dann nicht sittlich, oder, wenn im einzelnen Fall Gottes Wille, dann einfache Pflichterfüllung des Christen, so gut wie richtige Verwendung des Besitzes oder Leben in der Ehe u. s. w. im andern Fall. Feindesliebe aber, Übel ertragen u. dgl. rät Christus nicht nur Einzelnen, sondern fordert er von allen den Seinen. Jene römische Lehre bezeichnet vielmehr, statt höher christlich zu sein,

den Rückfall in den Aristokratismus der Ethik der Antike, während doch nach richtiger christlicher Denkweise das sittliche Ideal ein allgemeines sein muß. Dies Ideal aber ist angelegt im Christen selbst und soll von ihm aus zur Verwirklichung kommen im Verhalten. Dies Verhalten ist fürs erste das innere Verhalten der Gesinnung. In ihr besteht zunächst die Wirklichkeit des sittlichen Verhaltens des Christen. Denn nur die Gesinnung gibt allem äußeren Werk sittlichen Inhalt und Wert.

Vgl. über die Doppelseitigkeit des Menschen als Natur- und als Personwesen — besonders durch Kant begründet —: Jul. Müller, L. v. d. Sünde II, 60 ff. Rothe, Theol. Ethik § 77 ff. (I, 330 ff.). v. Hofmann, Schriftbew. I, 300 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 156 ff. Luthardt, L. v. freien Willen S. 4 ff. Ders., Moral des Christentums 4. Aufl. S. 23 ff. || Über die Geschlechtsdifferenz: Aristot. Nikom. Ethik VIII, 12, 7. Kant, Anthropologie WW. X, 339—348. Erdmann, Psychol. Briefe. 3. Aufl. 1863 S. 82 ff. Trendelenburg, Naturrecht S. 233. Lotze, Mikrokosmus II, 380 ff. Ulrici, Gott u. Mensch I, 2 S. 139 ff. Rothe II, 265 ff. Luthardt, Moral d. Christent. S. 30 ff, 229 ff. || Über die Temperamente: Kant, Anthrop. S. 317—324. Fortlage, Psychol Vorträge, 5. Vortr. Erdmann a. a. O. S. 34 ff. Lotze a. a. O. S. 352 bis 365. Emil Harleß, Physiologisches Handwörterbuch Art. Temperament III, 1 S. 531 ff. Th Haupt, Die Temperament des Menschen im gesunden und kranken Zustand. Diss. Würzburg 1856. Kapff, Die vier Temperamente u. s. w., Stuttgart 1870. Birkenstäd, Die vier Temper. in der erziehenden Hand des Herrn, Flensb. 1877. Außerdem Rothe I, 493 ff. Luthardt, Die Moral des Christentums S. 35 ff., 231 ff. Carus, Temper. u. freier Wille. Vortr. Wiesb. 1879. M. Frommel, Individuum u. Gemeinschaft. Vortr. Basel 1874. F. J. Winter, Der Individualismus eine Unters. über das sittl. Problem der Gegenwart, Lpz. 1880. || Über die Nationalität: Erdmann a. a. O. S. 32. Lotze II, 351 ff. Rothe II, 431 ff. über die deutsche Nationalität V, 338 ff. Luthardt a. a. O. S. 234 ff. || Über die Lehre von der Freiheit: Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 u. Kritik der prakt. Vernunft 1788. Schelling, Wesen der menschl. Freiheit, 1809. Matthias, Die Idee der Freiheit, 1834 (nach Hegel). Romang, Über Willensfreih. u. Determinism., 1835 (schleierm. Standpunkt). Herbart, Zur L. v. d. Freih. des menschl. Willens, 1835. Passavant, A. d. Freih. d. Willens, 1835. Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde u. Gnade, 1841 (Hegelscher Standpunkt: geg. J. Müller). Zeller, Über d. Freih. des menschl. Willens u. s. w. Theol. Jahrbb. 1846, 3. 1847, 2. J. Müller, Lehre von d. Sünde II, 1 ff. Rothe I, 349 ff. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik u. s. w. (1841) 1860. K. Ph. Fischer, Spekul. Ethik, 1851 S. 18 ff. Fichte, Syst. d. Ethik II, 1, 1851 S. 77 ff. Luthardt, L. v. fr. Willen u. s. w., Lpz. 1862 S. 6 ff. Otto, Die Freih. d. Menschen, 1872. Scholten, Der fr. Wille. Deutsch. 1874. Schmidt, Stud. u. Krit, 1874, 4. Kirchner, Vortr., Halle 1874. Kym, Metaphys. Untersſ., Münch. 1875 S. 272 ff. Witte, Über Freih., Bonn 1882. Sommer, Über d. Wesen d. Freih., 1882. Kittel, Sittl. pragm. Stud., 1875 S. 1. 74. Schwartzkopff, Die Freih. d. Willens als Grundl. der Sittlichkeit, Lpz. 1885. Heman, Des Aristot. L. v. d. Freih. des menschl. Willens, Lpz. 1887. Kuno Fischer, Über die menschl. Freih. Rede. 2. A. Heidelb 1888 u. ö. || Über die Lehre vom höchsten Gut: Schleiermacher, Über d. Begr. d. höchst. Guts, Berl. 1827. Palmer, Die chr. L. v. h. Gut, Jahrbb. f. d. Theol. V, 3 S. 436 ff. Heman, Schleierm.s Idee v. h. Gut, ebendas. 1872 XVII, 3. H Weiß, Die Idee des Guten, 1877. || Über die Lehre von der Sünde überhaupt: Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde. 5. Aufl. 1867. Die spez. Lit. s. bei Luthardt, Komp. der Dogm. 8. Aufl. § 42 S. 164 ff. || Über die Sünde wider den heil. Geist vgl. die Lit. bei Luthardt, Komp. der Dogm. § 43 S. 168 f. || Über die Lehre vom Gewissen (die Lit. ungemein reichhaltig, zum Zeichen, daß in dieser scheinbar so einfachen Frage vielerlei Schwierigkeiten liegen): Stäudlin, Gesch. der Lehre v. Gewissen, 1824. Hahn, Ntl. Theol. I, 1854 S. 466 ff. Harleß, Christl. Ethik. 7. Aufl. 1875 S. 49 ff. Delitzsch, Bibl. Psychol. 2. Aufl. 1861. Philippi, Kirchl. Glaubensl. III, S. 7 ff. Luthardt, Lehre vom freien Willen, 1863 S. 444 ff. Vilmar, Moral I, S. 65—119. Jahnel, De conscientiae notione etc., Berol. 1862. Ders., Über den Begr. Gewissen in d. griech. Philos. 4., Glatz 1872. Linder, De vi ac ratione *συνειδήσεως* ex N. T. repetenda. 1866. Simar, Das Gewissen u. die Gewissensfreiheit. 10 Vortr. Freib. 1874. Hoppe, Das Gewissen. Mit Einschluß der Gefühle u. der Sitten in ihrer Beziehung zum Gewissen, Regsb. 1875. Wohlrabe, Kants Lehre vom Gewissen hist.-krit. dargest., Gotha 1880. R. Hofmann, Lehre vom Gew., 1866. Gaß, Die Lehre vom Gew, Berl 1869. Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch u. d. W. Kähler, Das Gewissen, Eth. Unters., B.

I, Halle 1878. Ritschl, Vortrag über das Gew., Bonn 1876. Ewald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores N. Ti. vi ac potestate, Lips. 1883. Kittel, Sittl. Fragen, Stuttg. 1885 („Das Gewissen" S. 75—166). Luthardt, Zur Ethik, Leipzig 1888, S. 1 ff. A. Weckesser, Zur Lehre v. Wesen des Gew., Bonn 1886. W. Schmidt, Das Gewissen, Lpz. 1889. Mühlau, Die bibl. Lehre vom Gew., in Mitt. u. Nachr. für die ev. Kirche in Rußland, Sptbr. 1889. || Über das Lehrstück vom Gesetz: Schleiermacher, Über den Unterschied von Sittengesetz und Naturgesetz, Berlin 1875. J. Köstlin, Studien über das Sittengesetz, Jahrbb. f. d. Theol. (1868) XIII, 1. 3. Palmer, Über das Gesetz u. das Erlaubte, Bemerkungen zu Köstlin u. s. w. XIV, 4. Weizsäcker PRE. V, 148 ff. v. Zezschwitz, System der kirchl. Katechetik II (Leipzig 1872) S. 161—272. Oehler, Bibl. Theol. des A. T. I, 276 f., II, 151 ff. || Über Nomism. u. Antinomismus vgl. die Gesamterscheinungen des Antinomismus Nitzsch, Studien u. Krit. 1846, I. (Ges. Abhdl., Gotha 1871, S. 315 ff.). || Über das neue sittliche Wesen des Christen vgl. v. Hofmanns Schriftbeweis II, 2 S. 286 ff.

## 7. Die christliche Sittlichkeit in ihrer Wirklichkeit als tugendhafte Gesinnung.

a. Das sittliche Verhalten trägt zunächst die Gestalt der Gesinnung an sich und zwar der zum sittlichen Wollen und Handeln befähigenden Gesinnung, d. h. der **Tugend**. — Der zweite Teil der Ethik wird gewöhnlich als Tugendlehre bezeichnet und behandelt. Tugend ist dem Wortlaut nach Tauglichkeit, d. h. diejenige Beschaffenheit, welche eine Person oder Sache fähig macht zur Erfüllung ihrer Aufgabe; hier also die entsprechende Beschaffenheit der sittlichen Gesinnung, welche die Fähigkeit und Fertigkeit zum sittlichen Handeln ist. Die Tugend ist bei Aristoteles formell bestimmt als die Mitte zwischen den Extremen des Zuviel und Zuwenig — also das Maß, echt griechisch —, während sie materiell betrachtet individuell verschieden ist, beim Mann, Weib, Kind, Freien, Sklaven u. s. w., so daß es eine gemeinsame menschliche Tugend nicht gibt. Die Stoa forderte eine Tugend des Menschen, kam aber über bloße Abstraktionen nicht hinaus. Erst das Christentum brachte eine gemeinsame und gleiche Tugend oder Sittlichkeit für Alle, welche die Kraft zur Erfüllung der sittlichen Aufgabe ist. Aristoteles definiert die Tugend als *ἕξις* (Fertigkeit, zugleich eine *διάθεσις* Beschaffenheit) *προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Im Anschluß daran Thomas Aqu.: habitus voluntatis perficiens hominem ad bene operandum. Melanchthon in seiner philos. Moral: habitus qui inclinat hominem ad obediendum rectae rationi; oder ganz nach Aristoteles: habitus electivus in mediocritate consistens, quoad nos, ratione aliqua. Aber — fügt Mel. hinzu — der Christ kennt noch ganz andere Mächte: das Evangelium und den hl. Geist, die ihn viel weiter führen, als ratio und voluntas, doctrina und disciplina. — Die Antike hat die Mannigfaltigkeit der Tugenden auf gewisse Stammtugenden, die Kardinaltugenden, zurückgeführt: *φρόνησις*, *ἀνδρία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, von Plato psychologisch gerechtfertigt durch die drei Grundvermögen der Seele (*λογιστικόν*, *θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν*), während nach ihm die Gerechtigkeit die Harmonie der Kräfte und Thätigkeiten bezeichnet. Diese Vierzahl der Tugenden hat dann besonders die Stoa wieder aufgenommen und in ihrer Ethik ausgeführt, wenn sie auch das Ideal in der *ἀπάθεια* sah. Von hier aus ist sie in die alexandrinische Religionsphilosophie (vgl. Weish. 8, 7) und in die Ethik der Kirche übergegangen (Klem. Alex., Origenes, Ambrosius: scimus virtutes esse qua-

tuor cardinales videl. etc., auch De offic. I, 24. 25, Hieron., Augušt. u. s. w.), welche zu diesen philosophischen Tugenden die Dreizahl der sogenannten theologischen fügte, besonders seit Augustin: De fide, spe et caritate. Thomas Aquinas, welcher auf aristotelischer Grundlage (auch des aristotelischen Tugendbegriffs) die augustinische Lehrbildung aufbaute und damit kombinierte, konstruierte im Anschluß hieran die Reihe der Tugenden so, daß die vier Kardinaltugenden das Verhältnis zur Welt (finis naturalis), die drei theologischen das Verhältnis zu Gott (finis supernaturalis) bezeichnen, welches zu jenem entsprechend der römischen Lehre von der gratia als einem superadditum, accedens hinzutritt. Da aber alle wahre Sittlichkeit durch das Verhältnis zu Gott bedingt ist, so bezeichnet Luther den Glauben als das Prinzip der Tugend, in welchem die Liebe wurzelt, welche das Wesen der Tugend und die Seele alles tugendhaften Handelns ist. — Aber durch das Zurückgehen auf die antike Moral für die philosophische Ethik kam die Einteilung in die vier Kardinaltugenden auch in der theologischen Ethik wieder zur Geltung. Diese liegt im wesentlichen auch der Schleiermacherschen Entwicklung der Tugenden (in seiner philosophischen Sittenlehre: Kritik der bisher. Sittenlehre S. 151 ff., Abhandlung über die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs, 1819, sowie im Entwurf eines Systems der Sittenlehre S. 328 ff.) zu Grunde: die belebende (Tapferkeit) und die bekämpfende (Mäßigung) Tugend, die vorstellende — das Ganze in das Einzelne eingehend — (Weisheit) und die darstellende — das Einzelne in das Ganze — (Gerechtigkeit) Tugend; wogegen die theologische Sittenlehre („die christliche Sitte") sich auf das Handeln beschränkt und dasselbe als wirksames (wiederherstellendes und verbreitendes) und als darstellendes schildert. Hier fehlt die sittliche Persönlichkeit im eigentlichen Sinn, deren zum rechten Handeln befähigende aktive Gesinnung eben die Tugend ist.

b. Die wahrhaft tugendhafte Gesinnung ist wesentlich Gesinnung gegen Gott, ihrem realen Inhalt nach **Liebe** zu Gott, welche im **Glauben** ihren Grund, in der im Glauben wurzelnden **Hoffnung** ihr Ziel hat. — Erst die Beziehung zu Gott macht alles Wollen und Thun sittlich im eigentlichen Sinn. Also ist auch die wahrhaft sittliche Gesinnung Gesinnung gegen Gott. In ihr ist die entsprechende Gesinnung gegen die Welt und speziell den Menschen mitgesetzt, da der Mensch und seine Welt im Willen Gottes mitgesetzt ist. Damit aber ist das Verhältnis zur Welt und zum Menschen ein durch das Verhältnis zu Gott bedingtes und bestimmtes. Die Sünde ist daher die Vorordnung der Welt vor Gott — von Anfang an und durch alle Zeiten herab — wie dies auch die religiöse Verirrung der Menschheit im Heidentum ist, Röm. 1, 25 ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα —; die Sittlichkeit der Gesinnung dagegen besteht darin, daß uns Gott über Alles geht („über Alles fürchten, lieben und vertrauen", Kl. Kat., 1. Gebot). Darin besitzt denn auch diese aktive Gesinnungsbeschaffenheit oder Tugend ihre (reale) Einheit — was die Stoa mit Recht forderte, aber nicht zu leisten vermochte. Denn wie Gottes Wille einer ist in der Mannigfaltigkeit seiner Forderungen, so daß in jedem einzelnen Gebot das ganze Gesetz verletzt wird, so ist auch die Erfüllung desselben in der entsprechenden Gesinnung Eine in der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Tugenden.

Diese einheitliche Gesinnung ist die Liebe. Durch den Glauben werden wir Christen, und zwar stets; durch den Glauben Christen seiend erweisen wir uns dann als solche in dem Verhalten der Liebe als der operatio fidei: *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* Gal. 5, 6. So daß also die Liebe, wie sie die zusammenfassende Bezeichnung der Gesinnung und des thätigen Verhaltens Gottes gegen uns ist („Gott ist Liebe", 1 Joh. 4, 8. 16), so auch die zusammenfassende Bezeichnung unserer Gesinnung und thätigen Verhaltens gegen Gott ist (1 Joh. 4, 19 „lasset uns ihn lieben" u. s. w.). So charakterisiert auch Paulus die Christen als *ἀγαπῶντες τὸν θεόν* Röm. 8, 28; 1 Kor. 2, 9. 8, 3 oder *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Eph. 6, 24. Die Antike läßt die Sittlichkeit aufgehen in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen, sieht also in der Gerechtigkeit als der *ἀρετὴ ἡ πρὸς τὸν ἕτερον* (Aristot.) die Haupttugend; das Christentum setzt die Sittlichkeit vor allem in das Verhältnis zu Gott, demnach in die Liebe zu ihm, worin die Liebe zu den Brüdern und Nächsten mitgesetzt ist 1 Joh. 3, 17. 4, 16 ff. — So ist auch in der Kirche stets die Liebe als die Einheit der Tugenden anerkannt worden. Aug. Enchir. 14: omnia igitur praecepta divina referuntur ad caritatem. Luther: alle andern Tugenden sind „stückliche Tugenden" (8, 66), die Liebe dagegen ist der Brunn aus dem „es alles quellen und wiederum hineinfließen soll" (5, 143 f.). Diese Liebe aber „teilet sich in zwei Teile: sie liebet Gott der ihr so viel thut durch Christum im Glauben, und liebet den Nächsten, daß sie ihm thut wie ihr von Gott gethan ist" (14, 74). Vgl. bes. Apologie, a. III: de dilectione et impletione legis.

Das Verhältnis der Liebe zu Glaube und Hoffnung. Die Liebe hat im Glauben ihren Grund und Wurzel und trägt diesen ihren Grund stets in sich, so daß sie aus ihm stets wird. Denn erst durch den Glauben wird uns Gott ein objectum amabile; erst postquam justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et expectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et obedire in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos etc. (Apol. de dilectione et impletione legis). In der Hoffnung aber trägt die Liebe das Ziel des Glaubens stets in sich. So ist sie nie ohne den Glauben und die Hoffnung, und diese sind nicht ohne die Liebe, sondern die drei sind ineinander. Dagegen hält die römische Lehre Glaube und Hoffnung für möglich ohne die Liebe, als deren Vorstufen jene dort gelten; sie statuiert die Vereinbarkeit des Glaubens mit Todsünde, weil ihr eben der Glaube nur ein äußerliches Fürwahrhalten ist, wie es auch ein Gottloser haben kann. Vgl. Trid. sess. VI c. 15, can. 28; Propos. damn. ab Alex. VIII n. 12: quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina. Zusammengestellt sind die drei 1 Kor. 13, 13; Kol. 1, 4 f.; 1 Thess. 1, 3. 5, 8; Tit. 2, 2. Und als innerlich zusammengehörig hat sie auch die alte Kirche gefaßt, von den apost. Vätern bis auf Augustin, von diesem bis auf Thomas v. Aquin und bis auf die Gegenwart in der traditionellen Lehrweise der römischen Kirche. Aber das richtige Verhältnis vor allem von Glaube und Liebe hat sich frühzeitig verschoben, indem die prinzipielle Bedeutung des Glaubens verkannt und dieser einseitig intellektuell gefaßt wurde (z. B. von den Alexandrinern), so daß alles Gewicht auf die Liebe fiel und diese als die höchste jener drei Stufen

erschien; wenn sich auch noch das Richtige hie und da bewahrt, z. B. Klem. Alex. Str. II, 5 p. 441 *μεγίστη ἀρετῶν μήτηρ ἡ πίστις*, aber je länger je mehr fällt alles Gewicht auf die Liebe. Damit hängt auch die besonders durch Augustin (Enchir. de fide, spe et caritate) in der römischen Kirche herrschend gewordene Ordnung zusammen, wonach die Liebe die Spitze bildet. Der tugendhafte Habitus — lehrt z. B. Thomas Aquinas — ist entweder erworben durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen (nach Aristot., wogegen Luthers scharfe Polemik) — so bei den moralischen (philos.) Tugenden; oder eingegossen durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes — so bei den theologischen Tugenden: Glaube, sofern das übernatürliche Ziel Gegenstand des Erkennens (und Fürwahrhaltens) ist; Hoffnung, sofern es erreichbar scheint und erstrebt wird; Liebe, sofern das Wollen sich mit demselben einigt und dadurch der Mensch gewissermaßen die Natur des Objekts annimmt und sich Gott verähnlicht. So ist die Liebe die erste und höchste Tugend der Würde nach, die letzte der zeitlichen Entstehung nach, welche die andern zur Voraussetzung hat und sie in sich schließt. So gilt daß fides und spes, als inchoatio betrachtet, sine caritate possunt aliqualiter esse, perfectae autem virtutis rationem sine caritate non habent. Diese Hochstellung der Liebe wird also auf Kosten des Glaubens und seiner Prinzipatstellung erkauft.

Während die gewöhnliche Praxis in der römischen Kirche die Tugend der Liebe umsetzt in die äußeren kirchlichen Gesetze, faßt sie die römische Mystik, im Quietismus, als das Untergehen des endlichen Menschen im Unendlichen — eine Stimmung, welche sich bethätigt in der Entsinnlichung der Askese. Durch Luthers prinzipielle Grundlegung des rechtfertigenden Glaubens ist das Verhältnis wieder richtig gestellt (vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 24 ff., 51 ff.) und auch für die lutherische Theologie der folgenden Zeit gewonnen (vgl. z. B. Buddeus: patet quod ex parte hominis fides primum virtutum christianarum fundamentum et principium sit, quippe ex qua amor Dei, cum amore aliorum hominum fluente, summam legis continens), wenn auch in der Praxis des kirchlichen Lebens im Verlauf nicht immer festgehalten worden.

c. Die **Liebe des Christen gegen Gott** ist diejenige Sinnesweise, vermöge welcher der Christ nicht sich oder die Welt will und sucht, sondern vor allem Gott in Christo, und sich und alles andere nur in Gott. Diese Liebe ist ein Verhalten der Freiheit und ein Stand der Seligkeit. — Der Antike war Liebe des Menschen zu Gott ein Nonsens, denn sie kannte nicht die Liebe Gottes in Christo. Amor descendit ut ascendamus. — Das Wort *ἐρᾶν* und *ἔρως* ist, weil Ausdruck eines leidenschaftlichen Strebens, dem N. T. fremd; *φιλεῖν*, als Ausdruck des Affekts, seltener gebraucht, aber nie von der Liebe zu Gott, vom Gebot der Nächstenliebe und von der Feindesliebe, sondern hiefür *ἀγαπᾶν*, *ἀγάπη* als das höhere Streben der Willensrichtung. Die Liebe ist also formal Sache des Willens: Willensrichtung, Willensverhalten. Sachlich bildet sie den Gegensatz zum Egoismus des *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν καὶ ζητεῖν*, ist also vor allem Selbstverleugnung — diese spezifische Tugend des Christentums im Unterschied vom Egoismus der Antike. Die rechte Liebe aber gilt Gott, welcher allein im Grund der Seele wohnen und sie ausfüllen soll, so daß alles andere nur gewollt wird, sofern es in Gott beschlossen ist und sich in ihm beschließen läßt. Durch

die Beziehung auf die Offenbarung Gottes in Christo bekommt diese Liebe ihre Bestimmtheit, im Unterschied von jener mystischen Liebe, welche nicht eigentliches Willensverhalten, sondern nur Stimmung und Zuständigkeit ist, die ihr Ziel sieht in dem pantheistischen Untergehen des Einzelnen im Allgemeinen. Die Liebe ist ein Verhalten der Freiheit, welche mit der inneren Notwendigkeit identisch ist; somit auch der Freiheit von allem Gebotegesetz, weil die Erfüllung des Gesetzes selbst. Indem hiemit die Bestimmung des Menschen sich erfüllt, er also in seiner Wahrheit steht, ist die Liebe zu Gott die Seligkeit des Christen. Dem Grad und der Art nach ist das Verhalten der Liebe sowie der Stand der Seligkeit bei den verschiedenen verschieden und wird es auch in der Ewigkeit sein; aber dem Wesen nach ist beides bei allen Gottliebenden gleich. — Den Gegensatz zur Liebe bildet die Sünde, vgl. oben, 6, II. Das Mittel der Erweckung und Förderung der Liebe ist die Erfahrung und Erwägung der Liebe Gottes.

Die Lehre und der Preis der Liebe geht durch die ganze Kirche herab, von Klem. Rom. an in seinem schönen Preis der Liebe ad Cor. 49, 1 ff. (in Erinnerung an 1 Kor. 13, besonders 4. 7): *ἐν ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ. δίχα ἀγάπης οὐδὲν εὐάρεστόν ἐστι τῷ θεῷ.* 50, 1 ff. *ὁρᾶτε, ἀγαπητοί, πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη, καὶ τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις* — bis herab zur falschen Wertschätzung (schon bei Klem. c. 5: *εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας*, mit Berufung auf Ps. 32, 1), bes. durch die Ignatian. Briefe mit ihrer Verherrlichung der Liebe, z. B. ad Eph. 9, 1 *ἡ πίστις ὑμῶν ὁ ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.* Und so durch die folgende Zeit hindurch. Besonders reich ist Augustin im Preis der Liebe zu Gott dem summum bonum. Deum amamus quo nihil melius invenimus, ipsum amemus propter ipsum et nos in ipso, tamen propter ipsum. Liebe nennen wir motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximum propter Deum. Allerdings erscheint hier die Liebe zu Gott bereits begründet in dem schöpfungsmäßigen Verhältnis, in welchem die endliche Kreatur des Menschen zu Gott dem absoluten und unendlichen Sein steht und so mit dem allgemeinen Lebenszug, der durch alles Geschaffene hindurchgeht, identifiziert, statt in der Erfahrung der göttlichen Versöhnungsgnade in Christo begründet zu werden. Damit verliert sie ihren spezifisch christlichen und zugleich wahren sittlichen Charakter und geht über in jene Allgemeinheit der mystischen Stimmung, in welcher das Einzelne im Allgemeinen unterzugehen sucht. Beides, die falsch werkmäßige Äußerlichkeit, wie diese falsche mystische Innerlichkeit hat die reformatorische Begründung der Liebe in dem Glauben, der die Gnade Gottes in Christo erfährt, überwunden.

d. Die eine Tugend der Liebe legt sich auseinander in eine **Mannigfaltigkeit einzelner Tugenden** in Beziehung auf Gott. Dem entsprechend, daß wir uns durch Gott, in Gott und zu Gott wollen und wissen, werden als diese Tugenden der Liebe zu nennen sein: Demut und Dankbarkeit gegen Gott, Gehorsam gegen Gott und Freude an Gott, Verlangen nach Gott und vertrauensvolle Gottgelassenheit. — Die Theologie hat teils die antiken Tugenden herübergenommen, welche doch nur das sittliche Weltverhalten bezeichnen, teils die

neue christliche Sinnesweise nach dem Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe geschildert, wozu dann noch viele andere in sehr verschiedener Aufzählung hinzugefügt wurden. Aber es handelt sich hier nicht um eine vollständige Tugendtafel, worin bis heute eine sehr große Verschiedenheit bei den Ethikern stattfindet, sondern nur um diejenigen Tugenden, welche unsre Sinnesweise gegen Gott beschreiben und welche sich in der Liebe zu ihm zusammenfassen — was sich dann abbildlich im Gesinnungsverhalten gegen die Welt Gottes wiederholt. Unser Verhältnis zu Gott aber ist ein dreifaches. Wir haben an ihm den Grund, die Gegenwart und das Ziel unsres Lebens, also auch unsrer Sinnesweise, d. h. unsres Wollens und Wissens. Daraus ergeben sich die angegebenen Tugenden. Die vorderste Eigenschaft der Liebe ist die Demut, die, von sich selbst gering haltend (Phil. 2, 3 τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν — also verbunden mit Bescheidenheit), was sie ist, nur durch Gott sein will: eine dem Altertum fremde, erst durch das Christentum gebrachte und an die Spitze gestellte Tugend (vgl. den Unterschied des neutestamentlichen Sprachgebrauchs betr. ταπεινός und ταπεινοφροσύνη von dem der Antike z. B. bei Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch der ntl. Gräcität), welche ebenso fern von falschem Stolz wie von falscher Selbstverachtung, Demütigung unter Gott ist, verbunden mit Streben nach hohen Zwecken, und nach dem Vorgang Gottes in Jesu Christo (Phil. 2, 6. 8 ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) die Größe in der Niedrigkeit sucht. — Gerade durch Dankbarkeit aber bethätigt der Christ sein Wissen, daß, was er ist, er nur durch Gottes Gnade ist. Die Demut beugt das Angesicht vor Gott, die Dankbarkeit erhebt es zu Gott. Im religiösen Leben der Antike kommen zwar nicht selten Dankerweisungen für einzelne Wohlthaten vor, aber im Opferkultus tritt der Dank gegen die Bitte entschieden zurück. Das Bild des Großgesinnten (μεγαλόψυχος) aber bei Aristoteles (Eth. Nicom. IV, 3, 25) kennt die Dankbarkeit nicht, und dem Stolz der Antike wie speziell der Selbstgenügsamkeit der Stoa lag sie fern. Röm. 1, 21 erscheint es als die Grundsünde des Heidentums, daß es Gott nicht als Gott gedankt hat. Das A. T. aber ist in den Psalmen voll Lob und Dank, und im N. T. ist Jesus selbst in der Danksagung gegen den Vater vorangegangen (z. B. Matth. 15, 36 u. ähnl. Mark. 8, 6; Joh. 11, 41); der Apostel beginnt seine Briefe in der Regel mit Danksagung (Röm. 1, 8 u. ö.), das N. T. ist voll davon und der himmlische Kultus in der Apokalypse voll Doxologie (4, 9. 11. 5, 9. 12 u. ö.). Im Kultus der Kirche aber hat jederzeit die εὐχαριστία in Wort und That eine Hauptstelle eingenommen: und im Leben des Christen sind die guten Werke gratiarum actio (Apol. de dilect. et impl. 95, 68 Heidelb. Kat. 3. Tl.). — Im Gehorsam stellt die Liebe ihren Willen frei und fröhlich in Gottes Willen hinein, daß dieser allein gelte. Darin besteht der Unterschied von der Äußerlichkeit des antiken Gehorsams gegen den Willen der Gottheit (θεοῖς εἴκειν, πείθεσθαι und röm. Begriff der religio). Die Sünde ist Ungehorsam, παρακοή, παράβασις, Gehorsam besser als Opfer (1 Sam. 15, 22). Christi Leben war Gehorsam (Hebr. 10 5 ff.; Röm. 5, 19) in seiner ganzen Berufserfüllung (Joh. 4, 34), bis zum Tod am Kreuz (Phil. 2, 8). Ebenso ist das Leben des Christen unter den Gesichtspunkt der nova obedientia zu stellen (Conf. Aug. art. 6). — Die Freude an Gott ist die Tugend der Liebe, die sich in Gott

beschlossen weiß; denn die Liebe zu Gott hat ihre Lust an dem Herrn, dem sie sich zu eigen und ihn sich zu eigen weiß Ps. 37, 4. 84, 3 u. ö. Und so will auch Jesus, daß seine Freude des sich Einswissens mit dem Vater auch in den Jüngern vollkommen sei, Joh. 16, 22. 24. 17, 13. Der Apostel aber fordert die Christen zur Freude auf Phil. 4, 4. Christentum ist Friede und Freude im hl. Geist Röm. 14, 17 u. ö., denn die Freude ist die Lebendigkeit des Bewußtseins der Friedensgemeinschaft mit Gott. Luthers Glaube aber war die fröhliche Gewißheit Gottes in Christo. — Die Liebe streckt sich aber auch in sehnsüchtigem Verlangen nach Gott als ihrem Ziel: Meine Seele verlanget nach Gott, nach dem lebendigen Gott u. s. w. Ps. 42, 3. 63, 2. 143, 6 u. ö. Das ist die Stimmung Jesu Joh. 17, 5, wie des Apostels Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 4 ff. und der Kirche Apok. 22, 20, in ihrer Hoffnungssehnsucht zu allen Zeiten. — Aber wir wissen uns auch zu Gott hin und sind dieses unsres Zieles gewiß: das macht uns stille zu Gott in der Unruhe dieser Zeit und Welt und vertrauensvoll, daß uns „alle Dinge zum besten dienen müssen“ (Röm. 8, 28) und darin gottgelassen, so daß wir den Sabbat der Ewigkeit feiern schon in den Werktagen dieses irdischen Lebens. „Sei stille dem Herrn“ Ps. 37, 7. Der Herr aber war stille in seinem Leiden Matth. 26, 63. 27, 12 und stellte alles Gott heim 1 Petr. 2, 23. Das ist nicht die Affektlosigkeit der Stoa oder die passive Stimmung der Mystik, sondern die Kraft der Glaubenszuversicht, wie sie in Luther lebte.

e. Diese Sinnesweise der Liebe und die Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Tugenden überträgt sich auch auf das Verhältnis des Christen zur Welt, sofern diese Gottes ist und in welcher einem jeden seine Stellung und die daraus erwachsenden Aufgaben, d. h. sein Beruf angewiesen ist. — Wie wir mit Gott zusammengehören, so gehören wir auch — durch das Band unserer geistleiblichen Natur — der Welt an und nehmen eine bestimmte geschichtliche Stellung in ihr ein, aus der unsere Aufgabe in Bezug auf die Welt (irdischer Beruf) erwächst; also kommt uns auch eine entsprechende Sinnesweise zu. Sofern die Welt Gottes ist, überträgt sich die Sinnesweise gegen Gott in jener dreifachen Bestimmtheit (d) auch auf die Welt. Die Welt ist Gottes, sofern sie von Gott für seinen Heilszweck gewollt ist, so daß infolge dessen Gott der Welt in ihren Gütern, Ordnungen und der natürlichen Sinnesweise (z. B. Familienliebe u. s. w.) verursachend und zwecksetzend gegenwärtig ist. *Πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν*, 1 Tim. 4, 3. Dies gilt gegenüber dem doppelten Irrtum, der falschen Vergöttlichung und der falschen Entgöttlichung der Welt, also 1) dem pantheistischen Irrtum, welcher die Welt substanziell göttlich macht, entweder in ihren einzelnen Gütern — so der Realismus der Antike, vgl. Aristoteles Nikom. Eth. VII, 13. 6 *πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον* — oder in ihrer Naturallgemeinheit, wie die idealistische Abstraktion der Stoa. Mit beiden aber wird die persönliche Selbstbehauptung gegenüber der Welt aufgehoben, weil sie ihren Rückhalt am persönlichen Verhältnis zu Gott verliert; 2) gegenüber dem mönchischen und pietistischen Irrtum, welcher nur das persönliche Verhältnis zu Gott kennt und darüber das zur Welt verkennt. Die Folge davon ist entweder die kirchliche Theokratie, wenn man der profanen Welt eine Berechtigung nur zugesteht, sofern sie zur Kirche, als der Organisation des Lebens

in Gott, im Dienstverhältnis steht; oder die falsche Askese, welche das Natürliche als das Sündige ansieht, welches verneint werden muß oder sollte. Alle diese Verirrungen sind abgewehrt durch Luthers richtige Sonderung und Auseinanderbeziehung der beiden Gebiete, des Geschöpflichen und des Heilsmäßigen, und die dadurch bedingte Anerkennung der selbständigen Berechtigung des Natürlichen. Vgl. hiezu Luthardt, Ethik Luthers, S. 81 ff.

Sofern nun die Welt in ihren Gütern, Ordnungen u. s. w. Gottes ist, erweist sich die Liebe des Christen zu Gott als Liebe zu seiner Welt in der Mannigfaltigkeit der Tugenden der Liebe, also in der demütigen und dankbaren Anerkennung ihrer Güter und Ordnungen, welche dem Willen Gottes, der sich darin kund gibt, sich gehorsam untergibt, sich alles dessen in Gott freut (Luther 43, 21: „Sollen sie denn alle verdammt sein, die da lachen, singen, springen und sich wohl kleiden, essen und trinken?" — Tischr. I, 119: „Unser Herrgott gönnt uns wohl, daß wir essen und trinken und fröhlich seien — allein daß wir ihn für einen Gott erkennen und halten und danken ihm". P. Gerhardt: „Sollt ich meinem Gott nicht singen" u. s. w., „Geh aus, mein Herz, und suche Freud" u. s. w., im Gegensatz zur sauer stehenden Wiedertäuferei, zur Weltseligkeit des pantheistischen Humanismus und Kulturismus, sowie zum ungöttlichen Pessimismus) und der getrosten Zuversicht lebt, daß dies alles ihm zum besten dienen soll, also Mittel für seinen Heilszweck ist (z. B. P. Gerhardt: „Befiehl du deine Wege" u. s. w.). Da das schöpfungsmäßige Ziel der Welt der Mensch ist, so gilt jene Liebe dem Menschen, und zwar dem Menschen, den Gott gewollt hat, schlechthin als allgemeine Menschenliebe, von welcher die Antike trotz aller Menschenfreundlichkeit im einzelnen (z. B. bei den Athenern) und vereinzelter Lichtblicke bei den Philosophen (Aristot.), auch im abstrakten Kosmopolitismus der Stoa nichts wußte, sondern nur die vergeltende Gerechtigkeit als die höchste Tugend kannte (vgl. Aristot.) und im Grunde stets vom herzlosen Stolz beherrscht war, welchem dann nur am Ausgang der Antike eine weichere Stimmung zum Teil zur Seite trat (z. B. in Mark Aurel; vgl. Luthardt, Die antike Ethik u. s. w., S. 164 f.). In Israel noch in der Schranke der Nationalität beschlossen (vgl. Lev. 19, 18) ist die allgemeine Menschenliebe, mit ihr die Humanität (vgl. den humanen Charakter der alttest. Gesetzgebung. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik I, 39 ff.), mit dem Christentum als neue Lebensmacht in die von Egoismus beherrschte Welt hereingetreten. Vgl. z. B. Uhlhorn, Liebesthätigkeit i. d. a. K. S. 51 ff., Böckh: die caritas ist keine Tugend der Antike). Diese Liebe gilt speziell den Hilfsbedürftigen: den Armen, Kranken u. s. w., bis zur Feindesliebe (Mt. 5, 44 ff.) nach dem Vorbild des Vaters im Himmel, Christi am Kreuz (Lk. 23, 34) und des ersten Märtyrers (Akt. 7, 59) und gemäß der apostolischen Weisung (Röm. 12, 20 f.). Wie die Liebe Gottes in Christo aber, so ist auch die Liebe des Christen sowohl heilige Liebe, welche die Sünde straft, als rettende Liebe, welcher es um das Heil der Seele zu thun ist, wodurch sich die christliche Barmherzigkeit von der gewöhnlichen Humanität unterscheidet. Der nächste Kreis ihrer Erweisung aber ist die christliche Brudergemeinschaft in der φιλαδελφία, Röm. 12, 10; 1 Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1, ἡ φιλαδ. μενέτω u. ö. Über den Eindruck, welchen diese Bruder- und Menschenliebe der Christen auf die Heiden machte, vgl. z. B. Tertull. Apol. 39: vide, in-

quiunt, ut invicem se diligant (ipsi enim invicem oderunt) et ut pro alterutro mori sint parati (ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores) etc. Die Erweisung derselben in der Feindesliebe wurde freilich in der Folgezeit in dem Sinn für „Vollkommenheit" gerechnet, daß sie eines der consilia evangelica bildete, welchen Irrtum aber Luther beseitigte: ein Christ sein, heißt, wie im Glauben ein freier Herr aller Dinge, so in der Liebe „jedermann dienstbar" sein (Freiheit eines Christenmenschen).

Sofern nun der Einzelne in dieser Welt Gottes durch die besondere geschichtliche Fügung seines Lebens eine bestimmte Stellung einnimmt, aus welcher ihm die entsprechenden Aufgaben erwachsen, hat er einen **Beruf** in der Welt, der ihn mehr oder minder in Anspruch nimmt und in welchem er den Willen Gottes anzuerkennen hat durch die **Treue**, d. h. die Sinnesweise, welche diesem Beruf und dem darin sich kundgebenden Willen Gottes in der entsprechenden Berufserfüllung gerecht wird — eine Erkenntnis, die der Antike bei ihrer Verabsolutierung des staatlichen Gesichtspunktes fremd war, von der Kirche am Anfang gelehrt (z. B. 1 Kor. 7, 20 ff.) und in der Anerkennung der nationalen Unterschiede und verschiedenen Lebensstellungen (vgl. z. B. Philemonbr.) geltend gemacht, bald aber in der zuerst geschichtlich veranlaßten, dann prinzipiell vertretenen, vorwiegend negativen Stellung zur Welt (vgl. Tertull.) und in der falschen Hochschätzung der mönchischen Weltflucht und hierarchischen Überordnung der kirchlichen Ordnung über die Ordnungen des natürlichen Lebens verkannt wurde, bis sie Luther für das moderne Denken überhaupt wieder zur Geltung brachte (vgl. Luthardt, Ethik Luthers, S. 89 ff.), z. B. „wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und thut solches im Glauben an Christum, so thut sie ein besseres Werk und größeren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüste gethan hat" (5, 162). Und sodann auch das Bekenntnis Aug. XVI, XX p. 16, XXI p. 19, 29 u. ö., Kl. Katech. Haustafel und F. C. XII.

f. Die Sinnesweise des Christen gegenüber **der Welt, sofern diese widergöttlich** ist, ist innere Verneinung der Welt, welche doch zugleich einer Zukunft derselben gewiß ist, der sie in Geduld und Eifer entgegensieht. Das rechte Verständnis der Liebe aber, welches zwischen dem, was Gottes und dem, was widergöttlich in der Welt ist, zu unterscheiden weiß, ist die Weisheit, welche die rechte Kunst des Lebens lehrt. — Der Feind Gottes ist der Herr und Gott dieser Welt geworden (2 Kor. 4, 4; 1 Joh. 5, 19), so daß diese durch die Sünde dem Gesetz der Eitelkeit verfallen ist (Röm. 8, 20 f.). Die (pantheistische) Weltweisheit nimmt die Welt als eine in sich zusammenstimmende und gründet darauf die Weltglückseligkeit; der Christ weiß, daß sie einen tiefen Widerspruch in sich trägt. Sofern nun die Welt widergöttlich ist, heißt es: habt nicht lieb die Welt u. s. w. (1 Joh. 2, 15). Die Liebe zu Gott gestaltet sich zur Verneinung der Welt, in welcher der Christ sie verurteilt (Eph. 5, 11) und zugleich sich selbst ihr innerlich entnimmt und sich von ihr absondert. Nicht in äußerer Flucht aus der Welt im Gegensatz zu Joh. 17, 15, denn wir haben einen Beruf in und an der Welt. Diese thatsächliche Verurteilung des widergöttlichen Weltwesens ruft den Widerstreit der Welt hervor, welcher sich im Haß der Welt gegen die Gemeinde Gottes äußert (vgl. Mt. 5, 11. 10, 22 ff.; Joh.

7,7. 15,18 ff.; 1 Joh. 3,13). Darin trägt die Gemeinde Christo sein Kreuz nach. Dies Leid, welches ihm von der Welt aus widerfährt, wie das Leid, welches Gott ihm in der Welt schickt, dient dem Christen dazu, ihn innerlich von der Welt zu lösen und mit Gott zu einigen: die rechte evangelische mortificatio oder Askese durch die calamitates und die crux, im Unterschied von den selbst auferlegten Mortifikationen der römischen Moral (vgl. Melanchthon, Loci art. XVIII, Conf. Aug. XXVI: tolerare afflictiones). Aber die Stimmung des Christen ist nicht der hoffnungslose Weltschmerz des Pessimismus, sondern wie jener Verneinung und leidvollen Verleugnung die Bejahung der Liebe zur Welt und die freudige Dankbarkeit für die Welt, sofern sie Gottes ist, zu Grunde liegt, so sind wir auch in der Hoffnung für die Welt einer Zukunft gewiß, in welcher alle Reiche der Welt Gottes und seines Christ werden sollen (Apok. 11,15. 12,10), warten derselben in Geduld (ὑπομονή, Röm. 5,3.4; 2 Kor. 6,4; Hebr. 12,1; Apok. 13,10 u. ö. — im Gegensatz zur Ungeduld, welche die Art des Fleisches ist —) und arbeiten zugleich um die Zukunft, eben weil wir ihrer gewiß sind, im Eifer um dieselbe (τῇ σπουδ μὴ ὀκνηροί, vielmehr τῷ πνεύματι ζέοντες, Röm. 12,11 u. ö.), sowohl negati das Gottwidrige bestreitend (Joh. 7,7), als auch positiv die Kräfte des Leben in Gott in die mannigfaltigen Gebiete des Weltlebens hineintragend (Matt 5,16; Joh. 17,21.23) und so die rechte erbarmende Liebe gegen die wider göttliche Welt bethätigend, nach dem Vorbild Gottes in Christo (Eph. 5,1.2) Um dies aber richtig und heilsam thun zu können, ist eine Unterscheidun des Zukunftreichen und Zukunftlosen in der Welt nötig. Das Vermögen dieser Unterscheidung ist die Weisheit, welche den Christen die Kunst de Lebens lehrt, vermöge deren er in alles hineintreten kann, ohne doch von Got abgezogen zu werden, und der Welt dient, ohne doch das Böse in ihr zu fördern (Jak. 1,5. 3,15–17). Diese Weisheit ist eine Eigenschaft der Liebe, welche das Auge schärft für das, was Gottes und das was widergöttlich ist. Diese Sinnesweise des Christen, sofern er der Welt der Sünde und des Todes angehört, gilt wie für die Welt der Sünde und des Todes außer ihm, so auch für diese Welt in ihm. Dadurch ist nun auch die Bethätigung seiner Gesinnung bestimmt.

Vgl. zu 7a über den Begriff der Tugend: Schleierm.s u. a. Abh. S. 46. Entwurf eines Syst. der Sittenl. S. 328 ff. K. Baier, Betrachtungen über den Begr. des sittl. Geistes und über das Wesen der Tugend, Erl. 1839. Rothe, Theolog. Ethik, 2. Aufl. III, 205 ff., „Das Wesen der Tugend". Außerdem die Ethiken am betr. Ort. || Zu 7b den sogen. drei theolog. Tugenden vgl. Augustins Enchiridium ad Laurentium, de fide spe et caritate. Ferner z. B. Perrone, Praelect. theol. de virt. fidei, spei et carit. Ratisb. 1865. || Zu 7c über die Liebe vgl. Deharbe, Die vollk. Liebe Gottes in ihrem Gegens. zur unvollk., Regsb. 1856. Teichmüller, Über das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. || Zu dem „System der Tugenden": Rothe, Theol. Ethik III, 225 ff.; außerdem die Ethiken am betr. Ort. Über die Dankbarkeit: Büttner, Ztschr. f. k. Wissch. 1880, 4. Über die Freude: Düsterdieck, Ein Beitrag zur christl. Ethik, Jahrbb. f. d. Theol. 1872, XVII, 2. Über die Hoffnung: Düsterdieck, Jahrbb. u. s. w. XV, 4. Hasse a. a. O. VII, 3. Kelber X, 4. || Zu 7e über die Nächstenliebe: Riggenbach, Stud. u. Krit. 1856, S. 117. Lemme, Breslau 1881. Hering, Luthers Lehre von der Nächstenliebe 1519—21, Festschrift, Halle 1883. Über die Feindesliebe: Schaubach, Das Verhältnis des klass. Altertums zum christl., beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe, Stud. u. Krit. 1851, S. 57—121. || Weygoldt, Kritik des philos. Pessimism. der neuesten Zeit, Leiden 1875. Ders., Darwinism., Religion, Sittlichkeit, Leiden 1878. W. Gaß, Optimism. u. Pessimism., der Gang der christl. Welt- u. Lebensansicht, Berl. 1876. Hartung, Die Selbstauflösung der negat. u. pessim. Richtungen der

Gegenwart, Vortr., Leipz. 1876. J. Huber, Der Pessimism., München 1876. Schädelin, Der moderne Pessimism., Referat, Bern 1878. Bienengräber, Schmerz und Weltschmerz, Vortrag, Heidelb. 1880. H. Sommer, Der Pessimism. u. d. Sittenlehre, Harlem 1882. Auch Rehmke, Christ u. a. über dass. Thema.

## 8. Die christliche Sittlichkeit in ihrer Erweisung als pflichtmäßiges Handeln.

### I. Die formalen Bestimmungen des sittlichen Handelns.

a. Die christliche Gesinnung hat sich in entsprechendem Handeln zu bethätigen, welches sich unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellt. Als deren Objekte bezeichnet die herkömmliche Ethik in der Regel Gott, uns selbst und den Nächsten. — Zum Begriff der Handlung gehört, daß sie ein Akt der Freiheit, also bewußt und gewollt ist. Sofern die Handlung vom Gesetz gefordert ist, kommt sie unter den Gesichtspunkt der Pflicht zu stehen. Die Pflicht (ὀφείλημα, Röm. 13,7 ὀφειλή, officium wahrscheinlich opificium, zunächst Rechtsverbindlichkeit, aber in die sittliche Sphäre erhoben = moralische Obliegenheit, debitum; das deutsche Wort Intensivform von Pflegen) bezeichnet im Unterschied vom objektiven Gesetz das subjektive Verpflichtet- oder Verbundensein; sie ist das subjektiv gewordene Gesetz, indem das zu Grunde liegende allgemeine Gesetz nach der individuellen Situation und der subjektiven Beurteilung durch das Gewissen sich konkret bestimmt. Ich erfülle das Gesetz, indem ich meine Pflichten erfülle, welche sich aus dem Gesetze für mich ergeben. Den Begriff der Pflicht führte besonders die Stoa in die Moral ein — in der doppelten Form des καθῆκον, d. h. des gerechtfertigten Handelns, abgesehen von der Gesinnung, und des κατόρθωμα, des auf tugendhafter Gesinnung oder der Vernunft ruhenden Handelns. So dann Ciceros Moral: de officiis, und Ambrosius de off. ministrorum. In der neueren Moral hat vor allem Kant den Begriff der Pflicht, als des durch das Gewissen subjektiv gewordenen Gesetzes (der kategorische Imperativ) für die Sittlichkeit zum unbedingt maßgebenden gemacht, aber im Sinn einer gesetzlichen Sittlichkeit. Gewöhnlich bildet, besonders seit Schleiermacher (und Rothe), die Pflichtenlehre den dritten Teil der Ethik nach der Güter- und der Tugendlehre. Die Pflicht bezeichnet aber nur einen formalen Gesichtspunkt, unter welchen das sittliche Handeln zu stellen ist. Wahrhaft sittlich ist die Pflichterfüllung, weil auch die Gesetzeserfüllung, nur als Äußerung der Gesinnung, in welcher das Gesetz, d. h. der Wille Gottes, Wirklichkeit geworden ist, so daß die ἔργα des Christen das eine ἔργον seines Lebens bilden. Man pflegt die Pflichten der Form nach einzuteilen in negative und positive, entsprechend dem Unterschied der peccata omissionis und commissionis. Das sind aber nur zwei Seiten der Pflicht, die nicht ohne einander sind. Denn die Unterlassung des Pflichtwidrigen ist zugleich ein positives Verhalten, weil eine Überwindung der entgegengesetzten Versuchung. Ihrer Bindung nach teilt man sie vielfach ein in absolute und hypothetische, je nachdem sie uns stets und unter allen Umständen oder nur unter gewissen Umständen verpflichten; aber jene fallen mit dem Gesetz selbst zusammen, während die konkreten Pflichten stets bedingte sind. Ihrem Objekt nach in

die Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten, wonach man dann diesen (dritten) Teil der Ethik zu disponieren pflegt. Aber im Grunde sind alle Pflichten Pflichten gegen Gott, weil die Beziehung auf ihn alles Verhalten erst zu einem wahrhaft sittlichen macht, so daß also alle andern Pflichten sich jenen subsumieren, d. h. in allem übrigen sittlichen Verhalten das Verhalten gegen Gott sich mittelbar vollzieht. Beim Nächsten aber haben wir es nicht bloß mit dem Nächsten für sich, sondern mit ihm als Glied gewisser Gemeinschaften und mit diesen Gemeinschaften selbst (Familie, Volk und Staat, Menschheit) zu thun. Die Pflichten gegen den Nächsten teilt man ein in Rechtspflichten (suum cuique) und Liebespflichten (z. B. Almosen). Da die gesellschaftliche Rechtsordnung die Voraussetzung für die Übung der freien Liebesgesinnung ist, so gehen jene diesen vor (vgl. z. B. Krispins Lederdiebstahl für die Armen). Und endlich die Pflichten gegen uns selbst werden erfüllt nur im Zusammenhang der beiden anderen Gebiete der Pflichterfüllungen. Sofern es sich allerdings darum handelt, das Subjekt der Pflichterfüllung, d. h. den neuen gottgeschaffenen Menschen und seine gottgemäße Gesinnung, gegenüber dem ihm noch einwohnenden „alten Adam“ zu behaupten, wird von einem Verhalten gegen uns selbst als Voraussetzung der Bethätigung gegen Gott und gegen die mannigfaltigen irdischen Gemeinschaften, denen wir angehören, die Rede sein können. Darnach also hat sich die Disposition zu bestimmen.

b. Da die sittliche Verpflichtung das ganze Leben umfaßt, so kann es objektive **Pflichtkollisionen** nicht geben, sondern nur subjektive, d. h. scheinbare Kollisionen, welche in mangelhafter Erkenntnis der wirklichen Pflicht bestehen, oder solche sittliche Verwickelungen, welche aus früheren Pflichtverletzungen entstehen. — Pflichtkollisionen sind solche Situationen, in welchen die eine Pflicht nur erfüllt werden kann auf Kosten der andern, d. h. durch Pflichtverletzung. Besonders die Kasuistik der stoischen Moral hat diese Frage in die Ethik eingeführt (vgl. Cic. de off. III). Verletzung der Pflicht kann aber nie Pflicht sein. Wäre jene unter Umständen notwendig, so wäre die Realisierung der Sittlichkeit Sache des Zufalls. Dies widerspricht aber dem Begriff des Sittlichen, welches das Notwendige ist. Der Grundsatz: Lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme, ist in jedem Falle verwerflich (Röm. 3, 8). Also sind alle Pflichtkollisionen nur subjektiver Art, d. h. beruhen auf mangelnder Einsicht in die eine wirklich vorliegende Pflicht. In solchem Falle muß man sich von geförderterer sittlicher Erkenntnis beraten lassen und suchen das eigene sittliche Urteil zu fördern. „Allgemeine Regeln helfen nicht viel, weil jeder Fall seine eigene Dialektik hat“ (Martensen I, 603). Dazu kommen die Fälle solcher sittlicher Verwicklungen, welche durch frühere sittliche Verfehlungen herbeigeführt sind. Diese sind nur durch Zurücknahme der ersten Verfehlung zu erledigen, nicht durch Kompromisse, wie in der jesuitischen Moral durch das System des Probabilismus, welches durch Alphons von Liguori nur ermäßigt, nicht beseitigt worden, aber als Entscheidung des sittlichen Urteils nach der Zahl und dem Gewicht der Autoritäten eine unrichtige Fragestellung nach dem sittlich Möglichen, statt dem ausschließlich Wahren und Notwendigen ist. Vgl. vorn die Gesch. der Ethik 4, I a, S. 379 f.). Die Antike kannte unlösbare Pflichtkolli-

ionen, weil sie auch unverschuldete Verhängnisse kannte. Die christliche Denkweise geht auf die eigene Schuld zurück (Shakespeare), welche den Einzelnen dann allerdings tragisch in allgemeine Geschicke verwickeln kann.

c. Das pflichtmäßige sittliche Verhalten kommt zur Erscheinung in den **guten Werken**, als der Erweisung des in der Liebe thätigen Glaubens. Hierin liegt sowohl ihre innere Notwendigkeit wie ihr sittlicher Wert. Da in der göttlichen Gerechtigkeit als Ziel der geschichtlichen Entwicklung die Zusammenstimmung der äußern Wirklichkeit mit der inneren Beschaffenheit begründet ist, so spricht die Schrift in diesem Sinne von einem Lohn der guten Werke. — Wesen, Wert und Notwendigkeit der guten Werke besteht darin, Bethätigung der guten Gesinnung zu sein. Sie sind durch die Person des Christen selbst gefordert, die ihre Voraussetzung ist. Eph. 2, 10: *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Matth. 5, 16: die Christen sollen ihr Licht leuchten lassen und können nicht umhin es zu thun. Besonders bringen die Pastoralbriefe, indem auf ein nüchternes praktisches Christentum, auf *ἔργα καλά* 1 Tim. 2, 10. 5, 10. 6, 18 u. ö. Und der Jakobusbrief rechnet sie zur Völligkeit des Glaubens 2, 17. 18. 22. Solchen Werken ist Lohn verheißen Matth. 5, 12. 10, 42. 25, 34 ff.; 1 Petr. 1, 17. Da dieser mit dem Verhältnis der Ernte zur Saat verglichen und begründet ist 2 Kor. 9, 6; Gal. 6, 7—9, so ist er damit als Vollendung der Gegenwart bezeichnet und gemeint. Aber allmählich setzten sich in der Kirche die Werke neben den Glauben, als salutaris operatio, mit selbständiger Bedeutung und mit meritorischer Wirkung (vgl. die scholastische Lehre vom meritum): fidem sine operibus nihil prodesse, denn Paulus fordere den durch die Liebe thätigen Glauben (Augustin). Dies zog dann seine Konsequenzen in der Lehre von der Notwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke: fidem non sufficere sine operibus (z. B. Eck). Dem stellte die Reformation das alleinige meritum Christi und die sola fides gegenüber, wenn auch nicht solitaria. Denn der Glaube kann nicht ohne gute Werke sein (vgl. Luthers Vorrede zum Römerbrief) und soll es auch nicht. Aug. a. VI de nova obedientia die verschiedenen Gesichtspunkte zusammenfassend: quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opp. mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Melanchthon handelt in den Locis von 1521 nach dem rechtfertigenden Glauben von der efficacia fidei, in der Bearbeitung von 1535 in einem besondern Abschnitt de bonis operibus, noch eingehender in der Bearbeitung von 1544 von dieser nova obedientia: fides parit dilectionem etc., deinde sequuntur cetera bona opera secundum omnia praecepta. Im Sinn der Augustana ist dann auch der majoristische Streit über die necessitas bonorum opp. von der F. C. im 4. Art. entschieden worden: nicht eine necessitas ad salutem, wohl aber debiti und ordinis; die guten Werke sind tanquam fructus bonae arboris; der Glaube ist mater et fons. Vgl. Thomasius, Die Konsequenz des Prinzips, Nürnb. 1848 S. 99—119. Preger, Flacius I, 354—417. — In betreff des Lohns erkennt die Apol. p. 135 ff. praemia et corporalia et spiritualia et gradus praemiorum an. Die richtige Fassung des biblischen Lohnbegriffs ist bereits die Widerlegung des besonders seit Spinoza und von pantheistischer

Seite oft gehörten Vorwurfs — speziell gegen die äußerliche Fassung Kants —, das sei eine sittlich niedrige Betrachtungsweise; das Gute sei sein eigener Lohn. Aber die ethische Betrachtungsweise fordert als Ziel die Vollendung der Gegenwart und zwar in der Harmonie des innern Wesens und der äußern Wirklichkeit.

d. Da die plichtmäßige Bethätigung der sittlichen Gesinnung das ganze Leben umfaßt, kann es im konkreten Verhalten nichts sittlich Indifferentes, wohl aber eine freie Bewegung des Erlaubten geben. — Da die sittliche Erneuerung eine zentrale — Wiedergeburt — ist, so ist sie ihrer Bestimmung nach auch eine universale. Es soll demnach alles, auch das scheinbar Gleichgiltigste und Zufälligste mit hineingenommen werden in den Umkreis des Sittlichen. „Alles was ihr thut mit Worten oder mit Werken, das thut alles in dem Namen des HErrn Jesu und danket Gott und dem Vater durch ihn" (Kol. 3, 17). Demnach soll und kann es im Gebiet des Verhaltens in concreto nichts Indifferentes geben. Denn die Gesinnung, sei es gottgemäße oder gottwidrige, gibt allem Thun seine sittliche Bestimmtheit. In diesem Sinn gibt es kein Adiaphoron, d. h. es gibt keine sittlich gleichgiltigen Handlungen. Wohl aber gibt es ein Gebiet des Erlaubten. Denn dies unterscheidet sich von jenem dadurch, daß es unter die sittliche Würdigung fällt, während jenes nicht, also ein positiv Sittliches ist. Unterschieden von der Frage der kirchlichen Adiaphora im Zusammenhang mit dem Interim, welche von der Konkordienformel Art. X nach evangelischen Grundsätzen entschieden wurde: in statu confessionis hört das an sich Indifferente auf indifferent zu sein — bildete die spätere Frage über die Adiaphora oder „Mitteldinge" im sittlichen Sinn, wie Theater, Spiel, Tanz u. dgl., einen Streitpunkt zwischen den Pietisten und Orthodoxen (vgl. H. Schmid, Gesch. d. Pietismus 1863 S. 275 ff. Hesse, Der terministische Streit 1877 S. 51 ff.). Die Pietisten leugneten, daß es Adiaphora gebe: es solle alles aus dem Glauben kommen; was nicht aus dem Glauben komme, sei Sünde. Jene Forderung gelte für den wahren Christen; den „Weltchristen" wollte Spener nicht hauptsächlich bei diesem Stück zuerst angegriffen wissen; die äußere Versagung helfe nichts, wenn noch Weltlust im Herzen sei. Seine Anhänger aber waren darin gesetzlicher und gingen — insonderheit im Gothaischen (bes. Gymn.-Rektor Gottfr. Vockerodt in sechs Schriften gegen den Prediger Rothe in Leipzip) — mit Ausschluß vom Abendmahl gegen dergleichen vor. Die Orthodoxen dagegen verteidigten die Erlaubtheit dieser Vergnügungen u. s. w. und bezeichneten die pietistische Lehre als Präzisismus (Löscher) oder Rigorismus (Wernsdorf). Der Streit verlief resultatlos. Der Gegensatz besteht abgeschwächt noch fort; die Frage ist von der neueren Ethik wieder aufgenommen worden. Vgl. hierüber Schleiermachers Abhandlung 1826.

Schleiermacher statuiert den Begriff des Erlaubten nur für das Gebiet des Rechts und Gesetzes und der öffentlichen Meinung, sowie für die Beurteilung der Handlungen von seiten Anderer, welche die sittlichen Motive der Handlung nicht kennen, deshalb nicht berechtigt sind, sie zu verurteilen. Dagegen leugnet er, daß es Handlungen (der Erholung, des freien geselligen Verkehrs, des Genusses des Schönen u. dgl.) gebe, welche nur erlaubt seien, d. h. in die natürlichen und notwendigen Pausen des sittlichen Lebens hineinfallen;

denn alles müsse pflichtmäßig sein, wo nicht, sei es pflichtwidrig. Allerdings gibt es Pausen des sittlichen Lebens im eigentlichen Sinne nicht und sind Erholung u. dgl. an sich Pflicht. Aber daraus folgt nicht die Pflichtmäßigkeit der einzelnen Formen der Pflichterfüllung der Erholung u. dgl. Und so ist denn auch von jeher und mit Recht das Gebiet des Erlaubten weiter ausgedehnt worden als es Schleiermacher thut. Es gibt ein Gebiet freier Bewegung in Bezug auf die an sich sittlich gleichgültigen, weil dem Gebiet des indifferenten Natürlichen angehörenden Formen, in welchen jene allgemeine Pflicht der Erholung u. dgl. sich einen Ausdruck gibt. Je mehr einer auf gesetzlichem Standpunkt steht, so daß sein äußeres Thun gebunden ist, um so enger wird für ihn das Gebiet des Erlaubten, d. h. der freien Bewegung im allgemeinen Pflichtgebiet der Erholung u. dgl. sein; je mehr einer dagegen auf dem evangelischen Standpunkt der sittlichen Freiheit weil innerlichen Gebundenheit steht, um so weiter wird es sein: *πάντα μοι ἔξεστιν*, — und es sind dann nur die Rücksichten auf die sittliche Schwäche der andern oder auf den eigenen alten Menschen, welche den Gebrauch der Freiheit im äußeren Verhalten pädagogisch beschränken.

e. Da **die Norm des sittlichen Lebens** der im Christen zur Verwirklichung kommende Gotteswille ist, wie er sich für den Einzelnen je nach seiner geschichtlichen Lebensaufgabe, d. h. nach seinem Beruf näher bestimmt, so kann es eine überpflichtige oder über den Beruf hinausgehende Heiligkeit nicht geben. — Die Norm des sittlichen Lebensverhaltens ist der Wille Gottes, so daß also zum Begriff des guten Werks das mandatum divinum gehört — gegenüber der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*, welche den Willen Gottes verdunkelt Matth. 15, 3 ff., auch in Gestalt der Kirchenordnungen oder der *ἐθελοθρησκεία* und den traditiones der römischen Kirche: Apol. VI; wenn auch Gottes Wille für den Christen als solchen nicht als äußeres Gesetz maßgebend ist (1 Tim. 1, 9 *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*), sondern wie er im Christen als solchen Wirklichkeit ist. Luther: zudem soll in eines Christgläubigen Gewissen gar kein Gesetz regieren noch walten ohne allein das Gesetz des Geistes der lebendig macht u. s. w. Dieser für alle gleiche Wille Gottes bestimmt sich für den Einzelnen näher durch seinen geschichtlichen Beruf. Alle Sittlichkeit oder Heiligkeit soll berufsmäßig sein. Das war der große sittliche Erkenntnisfortschritt der Reformation. Berufsmäßige Pflichterfüllung auch der misera puella, quae infanti in cunis posito sedulo servit (Cat. maj. p. 482), ist daher mehr wert als mönchische Heiligkeit. Von da aus verwarf Luther die opera supererogationis, die höhere Heiligkeit der consilia evangelica (vgl. Luthardt, Ethik Luthers, S. 71 ff.). Es kann für die Verschiedenen Verschiedenes, auch Außergewöhnliches (Ehelosigkeit u. dgl.) Pflicht werden; aber es muß immer Pflicht, d. h. durch den individuellen Beruf geforderte Erweisung der Liebe zu Gott sein.

f. Von da aus bestimmt sich der Begriff der **Vollkommenheit** als stets fortschreitende Bethätigung der im Glauben an Gott in Christo wurzelnden Liebe nach Maßgabe des von Gott angewiesenen bestimmten Berufs in der Welt. — Die sittliche Vollkommenheit ist allen Kindern Gottes zur Aufgabe gestellt (Mt. 5, 48); demnach nicht bloß Sache einer aristokratischen Auswahl (römisch). Die sittliche Vollkommen-

heit ist nicht zu fassen als quantitative Häufung besonderer guter Werke oder ungewöhnlicher Büßungen und Enthaltungen (asketische Virtuosität) u. dgl., wie der römische status perfectionis = Mönchtum gemeint ist, oder als Stufe völliger Sündlosigkeit, wie in Übereinstimmung mit der römischen Lehre die moderne Vollkommenheitslehre methodistischer Richtungen meint, welche ein Produkt oberflächlicher und pelagianisierender Verkennung der Macht der Sünde ist (vgl. dagegen Conf. Aug. XII), sondern innerhalb der Grenzen der angebornen Sündigkeit als stets zunehmende Erweisung der christlichen Sinnesweise, d. h. der im Glauben wurzelnden Liebe nach Maßgabe des von Gott angewiesenen Berufs. So faßt sie auch unser Bekenntnis, vgl. Conf. Aug. XVI, 4 ff.; XXVI, 10. 11; besonders XXVII, 49 f.: obscurantur praecepta Dei et verus cultus Dei, quum audiunt homines, solos monachos esse in statu perfectionis, quia perfectio christiana est serio timere Deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. Apol. XXIII, 50: perfectio nobis est obedire unumquemque vera fide vocationi suae. Vgl. Luthardt: Die Arbeiten Melanchthons im Gebiet der Moral 1884, p. 32 u. ö. Sie umfaßt demnach sowohl die Beziehung auf das persönliche Verhältnis zu Gott als die Beziehung auf die Welt, der wir angehören. Denn nach beiden Seiten hin haben wir eine Aufgabe. Beide vereinigen sich im Begriff des Reiches Gottes, welches ebenso persönlicher Art ist, wie es zugleich die Totalität aller Lebensbeziehungen umfaßt, sofern in denselben der Wille Gottes zur Verwirklichung kommt.

Durch die frühzeitig in der Kirche zur Geltung gekommene Vorordnung des sittlichen Verhaltens vor dem Verhältnis zu Gott mußte sich auch der Begriff der Vollkommenheit verschieben im Sinne eigener Leistungen, für die sich dann der Unterschied des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen geltend machte — im Anschluß an die Unterscheidung der antiken, besonders der stoischen Moralphilosophie zwischen den gewöhnlichen Pflichten, etwa des staatlichen Verhaltens, und den höheren, etwa des philosophischen Lebens. Wenn an die Stelle von jenem das gewöhnliche kirchliche Verhalten der Menge trat, so an die Stelle von diesem die außergewöhnliche Lebensweise des Mönchtums = Philosophie und seiner Askese und vita contemplativa. Einen Anhalt für diese Unterscheidung fand man in Matth. 19, 12 verbunden mit 1 Kor. 7, sowie besonders in Matth. 19, 21 — wenn auch noch nicht Klemens Alex. in seiner vortrefflichen Schrift *Τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος;* — dessen vade vende das Thema vieler Abhandlungen und die Rechtfertigung des entsprechenden Irrtums wurde. Die damit begründete Unterscheidung einer höheren von der gewöhnlichen Stufe christlicher Sittlichkeit, der Erfüllung der für alle giltigen praecepta von der Erfüllung der nur einer Auswahl angeratenen consilia evangelica, deren man schließlich 12 zählte, hat eine große Geschichte durch alle Zeiten der Kirche herab gehabt, deren Wurzeln aber nicht in der christlichen Wahrheit sondern in vor- und außerchristlichen Vorstellungen liegen und daher von der Reformation und ihrer Polemik gegen das Mönchtum der römischen Kirche, wie gegen den novus monachatus der wiedertäuferischen Vollkommenheit (F. C. XII) durch den biblischen Vollkommenheitsbegriff und

die Erkenntnis des sittlichen Werts des irdischen Berufs für die sittliche Erkenntnis der nachreformatorischen Zeit beseitigt worden sind.

**II. Das Verhalten des Christen gegen sich selbst als Voraussetzung seiner Bethätigung gegen Gott und die Welt.**

a. **Die Pflichten des Christen gegen sich selbst** bilden in der Ethik gewöhnlich einen besonderen und zwar den mittleren Teil der Pflichtenlehre. Aber man wird von solchen Pflichten nicht in dem Sinne reden können, daß sie ein besonderes Gebiet einnehmen neben der pflichtmäßigen Selbstbethätigung gegen Gott und gegen die irdischen Gemeinschaftskreise, denen wir angehören. Denn nur in dieser doppelten Beziehung kommen wir überhaupt in Betracht. So erfüllen wir also jene Pflichten, indem wir diese erfüllen. Nur sofern wir selbst nach unserer Person- wie unserer Naturseite in jenen Beziehungen stehen, hat von einem Verhalten gegen uns selbst die Rede zu sein, welches die Voraussetzung jener doppelseitigen Bethätigung ist. Dieses Verhalten besteht darin, daß wir negativ der Störung unseres Christenstandes wehren, positiv uns selbst in demselben bewähren, und endlich unsere geistleibliche Natur zum Organ unserer Berufserfüllung geschickt zu machen und zu erhalten suchen.

b. Der Gegensatz, in welchem der neue Mensch im Christen zeitlebens zum alten steht, bedingt die Erweisung des neuen Lebens in der **negativen** Form der **Selbstverleugnung** und des **Kampfes** gegen die Versuchungen und Anfechtungen, durch welche Fleisch, Welt und Teufel den Heilsstand des Christen gefährden, welche aber von Gott als Mittel zur positiven Bewährung und Förderung des Christen gemeint sind. — Da der Christ stets „den alten Adam noch am Halse trägt" (Luther 2, 217), durch den der Bestand des neuen Lebens immer wieder gefährdet wird, so hat der Christ diesem gegenüber vor allem die Aufgabe der Achtsamkeit auf sich selbst, welche vor Selbsttäuschung schützt, und der Wachsamkeit, welche vor Überraschungen auf der Hut ist (Acht haben 1 Tim. 4, 16; Wachet Mt. 26, 41; Mk. 13, 37; 1 Kor. 16, 13; Apok. 3, 3. 16, 15; in Verbindung mit dem Gebet Kol. 4, 2; mit der Nüchternheit 1 Thess. 5, 6; 1 Petr. 5, 8), sowie Selbstverleugnung zu üben (Mt. 16, 24), welche nicht nur dem ungöttlichen Wesen und den weltlichen Lüsten (Tit. 2, 12) gilt, sondern auch nach Mt. 5, 29 f., des Gebrauchs von solchem, was an sich gut ist, sich entäußert, wenn es uns Ärgernis bereitet, d. h. sittlichen Schaden bringt. Gegenüber der Aktivität der Sünde wird das negative Verhalten der Enthaltung zum aktiven Kampfe — ein notwendiger Kampf wider die Sünde (Hebr. 12, 1), ein guter und rechter Kampf (2 Tim. 4, 7. 2, 5), in welchem es den Preis des ewigen Lebens gilt (1 Kor. 9, 25; 1 Tim. 6, 12), wenn es sein muß bis aufs Blut (Hebr. 12, 4) im Martyrium. In diesem Kampf hat es der Christ zunächst mit dem „Fleisch", d. h. nicht bloß mit seiner sinnlichen Natur, sondern mit dem alten Menschen überhaupt zu thun, mit der ihm einwohnenden ἐπιθυμία, welche sich ebenso auf geistigem wie auf leiblichem Gebiete geltend macht und auch das neue von Gott geschaffene Wesen mißbraucht, in falscher Sicherheit oder geistlichem Hochmut (1 Kor. 5, 2; Kol. 2, 18; 1 Tim. 3, 6). Durch sein Fleisch aber wirkt die gottwidrige Welt,

mit der er noch zusammenhängt, auf den Christen, indem sie ihn von der Liebe Gottes abzuziehen sucht zur Liebe des vergänglichen Wesens der Welt (Röm. 12, 2; 1 Joh. 2, 16; Tit. 2, 12) in Habsucht, Genußsucht, Ehrsucht. In allem dem aber ist es der Feind Gottes, welcher den Christen seinem Gott zu entfremden sucht und welchem schließlich der Kampf des Christen gilt (Eph. 6, 12), so daß der Christ dadurch mit hineingestellt ist in den allgemeinen Kampf, der zwischen Gott und Satan gekämpft wird.

Die Anfeindung von seiten dieser gottfeindlichen Mächte, deren der Christ sich zu erwehren hat, trägt die Gestalt der Versuchung und der Anfechtung an sich. Von Versuchung reden wir, nicht als ob die Dinge an sich versuchlich wären, sondern sie werden es durch die Absicht des Versuchers und durch den Anhalt, den sie in unsrer eignen sündigen Natur finden (Jak. 1, 14). Die Versuchung geht darauf, den Menschen zu Fall und dadurch den Christen zum Verlust seines Gnadenstandes zu bringen. Sie erreicht ihr nächstes Ziel, wenn die versuchliche Lust die Zustimmung des Willens empfängt und es so zur Thatsünde kommt (Jak. 1, 14). Im Unterschied von den gewöhnlichen Versuchungen gelten die geistlichen Anfechtungen dem Heilsstand des Christen unmittelbar, indem sie ihn an der Gewißheit der göttlichen Gnade und Zusage irre machen und ihn durch Zweifel und Schwermut zur Verzweiflung zu bringen suchen. Vgl. Luthers eigene Erfahrungen sowohl bevor er den Frieden in Christo gefunden, Anfechtungen und Kämpfe, die er selbst als poenae infernales bezeichnete (vgl. Löscher 2, 217; Köstlin, Luthers Theologie 1, 34), als auch nachher, besonders im Jahre 1527 (vgl. Meurer, Luthers Leben, 395—404; Köstlin, St. u. K. II, 170 ff.). Denn das ist ein gemeinsames Leiden aller Christen — und schon dies zu wissen ist tröstlich —, „daß sie alle der Teufel suchet zu treiben von Gottes Furcht und Vertrauen zur Verachtung, Unglauben, Haß und Lästerung wider Gott" (9, 90), als ob Gott gegen uns „eitel Zorn und Ungnade" sei, die wir mit unsern Sünden verdient haben." „Und dies ist eben die schwerste und höchste Anfechtung und Leiden, damit Gott zuweilen seine hohen Heiligen angreift und übet, welche man pfleget zu nennen desertionem gratiae" u. s. w. (11, 20 u. ö.). Wie nun aber die Versuchung und Anfechtung vom Argen zum Verderben des Menschen gemeint ist, so ist sie von Gott zur Prüfung und Bewährung gemeint. In diesem Sinne gilt, daß Gott niemanden versuche (Jak. 1, 13), wohl aber bitten wir, daß Gott sich uns in der Versuchung nicht entziehe, sondern uns darin helfe (Hebr. 2, 18. 4, 14), daß sie nicht über unser Vermögen gehe (1 Kor. 10, 13) und wir schließlich aus ihr gerettet werden (2 Petr. 2, 9). Allerdings aber muß unser Glaube geprüft, geläutert und bewährt werden, daß wir lernen, uns nur an Gott zu halten (1 Petr. 1, 7). So dient die Versuchung dem Fortschritt im Heilsstand, daß er immer völliger werde. „Denn dies Leben ist ein solcher Wandel, darinnen man immerdar fortfähret vom Glauben in Glauben, von Liebe in Liebe, von Geduld in Geduld und von Kreuz zu Kreuz. Es ist nicht Gerechtigkeit sondern Rechtfertigung; wir sind noch nicht dahin gekommen, dahin wir sollen; wir sind aber alle auf der [illegible] im Wege, darauf sind etliche weiter und weiter" (Luther 11, 171). [illegible] peccati non obsunt sed valde prosunt piis (Jen. IV, 175a). Die [illegible]risten in diesem Kampf sind nach Christi Beispiel in der ersten

(Mt. 4, 1 ff.) und der zweiten Versuchung (Mt. 26, 39 ff.) Wort Gottes und Gebet (vgl. Luther 2, 132. 3, 448. 8, 281. 9, 377 u. ö.).

c. Der maßgebende Gesichtspunkt bei diesem Verhalten des Christen gegen sich selbst ist die **Selbstbewahrung des Christen** d. h. die positive Sorge für die eigene Seele, aber nicht in selbstischer Isolierung, sondern in seiner Zugehörigkeit zum Reiche Gottes und innerhalb seines irdischen Berufs. — Da der Christ ein schöpferisches Werk Gottes ist, so ist zunächst seine Aufgabe, zu bleiben was er durch Gottes Gnade geworden ist. Das ist die Ermahnung des scheidenden Herrn an seine Jünger (Joh. 15, 4 ff.), welche die Apostel und besonders Johannes wieder aufgenommen haben (1 Joh. 2 6. 24. 28. 3, 24. 4, 12 ff.; Apok. 2, 10. 25; 3, 11; Kol. 1, 23; 1 Tim. 2, 15. 6, 8). Oder, erbauet von Gott auf dem rechten Grund (Eph. 2, 20), sollen wir uns erbauen auf unsrem allerheiligsten Glauben (Br. Jud. 20). Ohne diese Selbsterbauung geht der Christ verloren bei aller Arbeit für das Reich Gottes. Deshalb sollen die Hirten, wie auf die Herde, so vor allem auf sich selbst Acht haben (Akt. 20, 28), damit sie auch sich selbst selig machen (1 Tim. 4, 16). Und der Herr ermahnt vor allem die eigene Seele zu erretten (Mt. 16, 26; Hebr. 10, 39). Aber wir sind Christen nicht für uns, sondern nur als Glieder des Reiches Gottes, nach dem wir trachten sollen (Mt. 6, 33). So besteht also die Sorge für das Heil der eigenen Seele nicht in selbstischer Isolierung und mystischer Beschaulichkeit, welche die Gemeinschaft der Erlösten und die Aufgaben des irdischen Berufs vergißt. Denn da sich das Reich Gottes auf Erden im menschlichen Gemeinschaftsleben verwirklichen soll und das Christentum des Einzelnen nur im Zusammenhang mit diesem gesund bleibt, so hat sich jene Sorge zugleich in diesem zu verwirklichen (1 Kor. 7, 17—24). Dadurch erhält die Art und Weise, wie wir für unsere Seele sorgen sollen, ihre konkrete Gestalt, wie zugleich die irdische Berufsthätigkeit ihren maßgebenden Gesichtspunkt.

d. Da der neue Mensch innerhalb der geschaffenen **geistleiblichen Natur** steht, so schließt die Sorge für jenen zugleich die entsprechende Aufgabe in Bezug auf diese mit ein. — Die geistleibliche Natur des Christen ist ebenso Organ seiner Bethätigung und Berufserfüllung wie versuchliche Macht. Darnach bestimmt sich seine Aufgabe ihr gegenüber. Zunächst also folgt, daß wir die neue Persönlichkeit in ihrer Selbstbethätigung beeinträchtigen, wenn wir unser geistiges oder leibliches Vermögen verwahrlosen, Zu Grunde liegt das Naturgemäße, daß niemand sein Fleisch haßt, sondern pflegt (Eph. 5, 29). Diese Pflege bestimmt sich aber näher durch die Bestimmung der geistleiblichen Natur, Organ zur Erfüllung der persönlichen Aufgabe zu sein, sowohl nach seiten des himmlischen wie des irdischen Berufs. Den Gegensatz dazu bildet eine doppelte Verirrung: einerseits die falsche Pflege, in der Trägheit und Wollust des Fleisches, in „Fressen und Saufen, Kammern und Unzucht“ (Röm. 13, 13), was ebenso geistig wie leiblich geschehen kann, in weichlichem Gefühlsleben oder üppiger Pflege der Phantasie u. s. w.; andererseits die Schonungslosigkeit gegen die eigne Natur, welche ihr nicht ihr Genüge gibt: *ἀφειδία τοῦ σώματος* Kol. 2, 23, in willkürlichen Enthaltungen und Versagungen. Andererseits muß die geistleibliche Natur sowohl in den ihr entsprechenden Schranken gehalten (*ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθή-*

σομαι ὑπό τινος 1 Kor. 6, 12), als auch ihrer versuchlichen Macht in Versagung und Kampf gewehrt werden. Das ist die Pflicht der christlichen Askese, welche stets einen notwendigen Bestandteil des christlichen Lebensverhaltens bildet, aber in der Kirche frühzeitig eine irregehende Ausbildung und Vertretung gefunden hat, im Zusammenhang mit der Lehre von der christlichen Vollkommenheit und mit der Entwicklung des Mönchtums. Durch den Einfluß der spätern Antike erschien das leibliche Dasein an sich als das unrichtige, demnach die Entsinnlichung als sittliche Aufgabe und wurde die Askese darein gesetzt. Bald bildeten die Asketen einen besondern Stand in der Kirche, dessen Besonderheit vor Allem in Enthaltung von der Ehe und in Fasten gesehen wurde und ein Gegenstand des Rühmens gegenüber den Heiden war. Nach dem Maß der Virtuosität in den asketischen Übungen bemaß sich im herrschenden Urteil die sittliche Vollkommenheit. Zu diesen asketischen Übungen gehörte vor Allem das Fasten, welches schon auf heidnischem Boden, im Buddhismus, bei den Pythagoräern, den späteren Stoikern und Neuplatonikern als sittliche und auch sühnende Leistung geübt, in der hl. Schrift nur als Ausdruck der Stimmung, zur Niederhaltung des sinnlichen Lebensgefühls (עִנָּה נַפְשׁוֹ) und als Mittel zur Gebetsübung und zur Erfüllung der Berufsaufgabe im N. T. geübt, mit Verwerfung der pharisäischen Wertung der äußern Handlung als solcher (z. B. Matth. 6), aber in der Kirche frühzeitig ähnlich falsch gewürdigt, besonders von Hieronymus (z. B. ad Demetriad., ad Novatian., adv. Jovinian.) und nach seinem Vorgang hochgehalten und als satisfaktorisch angesehen, das Brechen der kirchlich vorgeschriebenen Fasten dagegen als Todsünde erklärt wurde. Ähnliche asketische Übungen waren das Unterbrechen des nächtlichen Schlafs, körperliche Selbstmißhandlungen, vor Allem die Geißeldisziplin, zur Abbüßung von Sünden, und Selbstgeißelung etwa verbunden mit Absingen des Psalters, die äußere Kreuznachbildung in der Körperhaltung und Kreuznachtragung, Einprägung des Kreuzeszeichens u. dergl. (die Höhe davon die sog. Stigmatisation, vgl. Franz v. Assisi) und andere Mortifikationen. In Allem dem ist es der Charakter der falschen Askese der römischen Kirche, willkürliche Versagungen und Mißhandlungen an sich als etwas Gutes anzusehen, als einen Weg oder Stand der Vollkommenheit und als satisfaktorisch (z. B. Eck Enchir. p. 136 de jejunio liquet esse rem sanctam etc. Privata resp. Cochl. Vesal. II, 5: quod discrimina ciborum et similes traditiones humanae sint opera utilia ad promerendam gratiam et satisfactoria pro peccatis etc.; vgl. Lämmer, Die vortridentinisch-kath. Theologie des Reformationszeitalters, S. 205), während die Enthaltung doch nur Mittel zum Zweck ist, die Natur geeignet zu machen und zu erhalten, den sittlichen Aufgaben der erneuten Persönlichkeit als Organ zu dienen. In diesem Sinn redet der Apostel von einem Betäuben und Zähmen d. h. Untersichzwingen seines Leibes (1 Kor. 9, 27), von Fasten d. h. Niederhalten der Natur — was ebenso für die geistige wie für die leibliche nötig ist — (2 Kor. 6, 4. 5), oder von Enthaltungen (1 Kor. 7, 5) u. dgl. Über diese corporalis disciplina s. bes. C. Aug. XXVI, 33 ff. Vgl. Luther z. B. 27, 189: „Da muß fürwahr der Leib mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde u. s. w. — aber nicht in der Meinung, daß dadurch der Mensch fromm

werde vor Gott — nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde —; daraus dann ein jeglicher kann selbst nehmen die Maß und Bescheidenheit den Leib zu kasteien". „Denn Gott ist kein Mörder wie der Teufel, welcher damit umgehet, daß die Werkheiligen sich zu Tode fasten, beten und wachen sollen" (4, 380). Dieser Einschränkung muß aber auf der anderen Seite die Ausbildung entsprechen, wie der geistigen so der leiblichen Natur, als eines Organismus von Kräften, welche verwendet, also hiefür entwickelt sein wollen; aber auch hier nicht willkürlich, sondern mit bezug auf jenen doppelten Beruf.

Eine Sünde besonderer Art, welche das Dienstverhältnis der geistleiblichen Natur zur Persönlichkeit und ihrer Aufgabe ganz verneint und vernichtet, und sich dadurch von allen anderen Sünden unterscheidet, die jenes Dienstverhältnis nur nach einzelnen Seiten verneinen, ist der Selbstmord. In der Schrift ist er für alle Zeiten gezeichnet als eine grausige That hoffnungsloser Verzweiflung im Selbstmord der beiden Verräter Ahitophel und Judas. In der Antike wurde er besonders von der Stoa als ein Privilegium des Menschen und als Akt der Freiheit gerechtfertigt und gefeiert, und zur römischen Kaiserzeit vielfach als Ausweg ergriffen: patet exitus. In der neueren Zeit ist er fast zur ansteckenden Krankheit geworden, im Gefolge der Überkultur und der erschlafften Willensenergie, und nicht bloß eine Verzweiflungsthat der Not, sondern ebenso eine That des Lebensüberdrusses nach Lebensverschwendung und der Selbstbelügung, als sei es damit völlig aus; gar manchmal aber auch eine That der Schwermut, in welcher die finstern Mächte Gewalt bekommen über den schwach gewordenen oder gebundenen Willen. — Der Selbstmord christlicher Jungfrauen in der diokletianischen Verfolgung um der Entehrung zu entgehen, wird von Ambrosius und Chrysostomus und vielen anderen verherrlicht, von Augustin aber zwar entschuldigt (quis humanus affectus eis nollet ignosci — De civ. Dei 2, 26), aber, weil die Keuschheit eine Tugend der Seele nicht des Körpers sei — und mit Recht — getadelt (l. c. I, 17—26). Wenn das Leben des Christen als ein Kampf des neuen Menschen mit dem alten geschildert wird, so sind die hauptsächlichsten Mittel, welche dem Christen in der Erfüllung dieser Aufgabe an sich selbst gegeben sind: das Gebet, die Gnadenmittel der Kirche, und die Berufsarbeit. Das heißt also nichts anderes als die Bethätigung seines Verhältnisses zu Gott, zur Kirche und zu den natürlichen Gemeinschaftskreisen, in die er von Gott gestellt ist. Zu diesen haben wir daher überzugehen. Und damit ist auch die Ordnung des Folgenden bereits angegeben, wobei uns die Disposition v. Hofmanns vor andern den Vorzug zu verdienen scheint.

### III. Die christliche Sittlichkeit in ihrer unmittelbaren Bethätigung gegen Gott: das Gebet.

a. Die allem anderweitigen Handeln des Christen zu Grunde liegende Bethätigung seiner christlichen Gesinnung ist der im **Gebet** sich vollziehende Verkehr der Seele mit Gott in Christo. Zu diesem Gebetsverkehr hat der Christ wegen der in ihm vorhandenen Sünde und Schwachheit sich selbst zu erziehen und durch die Ordnung des Gebetslebens darin zu erhalten. — Gewöhnlich wird in der Ethik das Gebet als religiöses Tugendmittel, wenn auch als vorderstes, bezeichnet. Aber das Gebet ist nicht bloß dieses, sondern inner-

lich notwendige und wesentliche und dem Frommen nächstliegende Äußerung seines Verhältnisses zu Gott. Daher erklärt sich auch die Allgemeinheit seiner geschichtlichen Thatsache in der Regel in Verbindung mit dem Opfer als der sachlichen Verkörperung des Gebets, zu allen Zeiten und bei allen Völkern, wenn es auch außerhalb des Offenbarungsgebiets an der Unwahrheit der betreffenden Religion selbst, ihrer Naturhaftigkeit und Werkmäßigkeit teil hat. So ist es denn auch in der Heidenwelt zunächst aus der Not des äußeren Lebens und dem Bedürfnis nach Hilfe hervorgegangen (Hom. Odyss. 3, 47: πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι), und mehr auf sinnliche als auf sittliche Güter gerichtet, und meist als äußeres Werk geübt, begleitet aber das ganze öffentliche und private Leben der antiken Welt und ist nicht selten Ausdruck wirklicher subjektiver Frömmigkeit. Zuletzt verliert es sich bei der Menge in leere äußere Ceremonie, bei den tieferen religiösen Gemütern in pantheistische Allgemeinheit (vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol. 1853, S. 211 ff.). In Israel hat es an dem Verhältnis zu Jehova seine religiöse und damit auch seine sittliche Wahrheit. Das Psalmbuch zeigt uns das Gebetsleben der Frommen Israels in seiner Innerlichkeit, seiner Allgemeinheit, welche alle Stimmen und Bewegungen des Gemüts umfaßt, und seiner individuellen Subjektivität wie gemeindlichen Objektivität. Die von vornherein selbstverständlich nicht fehlende Gebetssitte und Ordnung des Gebetslebens tritt in den Apokryphen bereits stärker hervor und in der späteren pharisäischen Gebetsweise als äußeres bis ins Einzelnste in Wort und Geberde gesetzlich geordnetes Werk und „Gott darzubringende Leistung, die ihren Lohn hat", an die Stelle des Gebetslebens selbst (vgl. Weber, System der altsynag. paläst. Theologie 1880 S. 40 ff.). In Gegensatz zu dieser pharisäisch-heidnischen (Mt. 6, 7) Gebetsweise steht das Gebetsleben und die Gebetsunterweisung des Herrn. Das Leben des Herrn von der Taufe an (Luk. 3, 21) durch sein ganzes Berufswirken hindurch (vgl. z. B. Mk. 1, 35; Lk. 5, 16; 6, 12; Mt. 11, 25; Mk. 7, 34; Joh. 11, 42; 12, 27 u. ö.) bis zu seinem Leiden (Joh. 17; Mt. 26, 36-39; Hebr. 5, 7) und Sterben am Kreuz (Mt. 27, 46; Lk. 23, 46) zeigt, daß sein Leben ein Gebetsleben war. Dem entspricht auch seine Gebetsunterweisung Mt. 6, 5 ff., welche vor allem die Innerlichkeit und Wahrheit des Verhältnisses zu Gott im Gebet betont und durch die einzelnen Weisungen dies nur anschaulich machen will. Im Vaterunser gibt er ein Vorbild und Muster rechten Gebets. Von der Richtung auf Gott, dessen Sache es vor allem gilt, steigen die Gedanken herab zur Not der Erde, der leiblichen und geistlichen, in demütigem Vertrauen der Liebe zu Gott, wie sie in der Anrede sich ausspricht, und in der Liebe zu den Brüdern, mit denen die Bitten, welche der eigenen Not gelten, sich pluralisch zusammenschließen. Das wesentliche Gut aber, dem unsre Bitte gelten soll, faßt Jesus zusammen im „heiligen Geist" (Lk. 11, 13). In solcher Bitte soll man nicht ablassen (Lk. 11, 5 ff.) ohne Ermüden (Lk. 18, 1) und stets wachsam (21, 36). Wenn er seine Jünger in seinem Namen bitten heißt und solchem Gebet Erhörung zusagt (Joh. 14, 14; 16, 23 f.), so meint er damit das Gebet als Bethätigung der in ihm vermittelten Gemeinschaft mit Gott. So übte es auch die apostolische Gemeinde, ein Gebetsleben führend (z. B. Akt. 1, 14. 24; 2, 42. 47; 4, 24 ff. u. s. w.; 16, 25 u. ö.), sich an den Vater wendend durch Christum (Röm. 1, 8), aber

auch mit Anrufung Jesu (Akt. 7, 59; Apok. 22, 21) als charakteristisch für die Christen (1 Kor. 1, 2; Röm. 10, 12; Akt. 9, 14). Dem entsprechen auch die apostolischen Unterweisungen und Ermahnungen zu stetigem Gebetsleben 1 Thess. 5, 17; in Dank und Bitte Eph. 5, 20; Kol. 3, 17 u. s. w.

Welche Bedeutung das Gebet im Leben der Kirche, im gottesdienstlichen wie im Privatleben stets gehabt, zeigt schon die Häufigkeit der Gestalt der Orans in den altchristlichen Katakombenbildern, sowie die gottesdienstliche Praxis und Geschichte und die literarische Behandlung. Vgl. Tertullians, Cyprians und Origenes Schriften über das Gebet des Herrn. Wie fleißig das Gebet im Hause geübt wurde — morgens, bei jeder Mahlzeit, abends — mit Lesung des Wortes Gottes verbunden, zeigt z. B. Klemens Alex. Paedag. II, 1, 10, 96. Die Entwicklung der Kirche brachte es mit sich, daß das Gebet, wie in Israel, in Theorie und Praxis veräußerlicht und vergesetzlicht wurde. Es erschien als eine Gott zu leistende Genugthuung, in Verbindung mit Fasten und Almosen — schon bei Tertull. de poenit. 8. 9. 10, de jejun. 7, noch mehr bei Cyprian u. s. w. So wurde es denn quantitativ gewürdigt und fiel — besonders das Vaterunser, bald in Verbindung mit dem Ave Maria (150 mal) im Rosenkranz — dem *βαττολογεῖν* anheim und wurde ein Mittel der Selbstkasteiung. Damit verlor es auch sein richtiges Ziel und richtete sich an eine Vielzahl von bevorzugten und wirksamen Heiligen zur Befriedigung irdischer Wünsche und Bedürfnisse. Aber trotzdem hat es im gottesdienstlichen wie im Privatleben seine große und reiche Geschichte, besonders in einzelnen hervorragenden Vertretern des christlichen und kirchlichen Geistes gehabt, an denen wir erkennen können, was es um das Gebet ist. Die reformatorische Erkenntnis hat auch die Lehre vom Gebet zurecht gestellt. Vgl. z. B. Melanchthon C. R. XXI (p. 955 ff.) de invocatione Dei seu de precatione: nur das Evangelium lehrt das wahre Gebet; dazu gehört, daß es 1. an den wahren Gott gerichtet sei, der uns hören kann und will, 2. im Gehorsam gegen seinen Willen, 3. im Hinblick auf seine Verheißungen, 4. im festen Vertrauen auf dieselben geschehe. Um geistliche Dinge sollen wir unbedingt, um irdische mit der fides generalis (p. 960 ff.) bitten; aber modus et tempus der Erhörung hat Gott sich vorbehalten (p. 964); darauf folgt eine kurze Erklärung des Vaterunsers (p. 973 ff.).

Das **Gebet** ist das wesentlichste Thun des Christen, in welchem er in sich eingeht, um sich innerlich zu Gott zu begeben und in eine Welt der Ewigkeit einzutreten, und hier vor Gott zu bringen, was ihn innerlich bewegt von seinem Leben in Gott wie von seinem Leben in der Welt aus. Hiemit ist auch der **Zweck** des Gebets gegeben. Der wesentliche und sich stets gleichbleibende Zweck ist wie die Bethätigung so damit zugleich die Bewahrung und Förderung sowohl wahrer Gottesgemeinschaft als des Reiches Gottes überhaupt, welchem Zweck sich alle andern einzelnen und etwa äußeren Zwecke unterordnen. Das **Wort**, in welchem sich das Gebet ausspricht, ist entweder wie beim privaten Gebet vorwiegend das stille, oder, wie beim Gemeinschaftsgebet, das laute Wort, teils freies und eigenes, teils, zur eigenen Unterstützung, fremdes und beim liturgischen Gebet gebundenes und feststehendes Wort. Das stetige Gebetsleben aber fordert auch seine **Gebetsordnung** im Tages-, Wochen- und Jahreslauf. Zunächst in gläubiger Anbetung vor der göttlichen Majestät

sich beugend bringt die Liebe dann Gott ihren Dank dar für Alles und Jedes, für das dem neuen geistlichen Leben dienende zunächst, aber auch für das dem natürlichen Leben dienende, um dann in gläubiger Hoffnung Gott zu bitten um alles, was für jenes Leben zunächst, dann aber auch um das, was für dieses Leben nötig ist, aber in Unterordnung unter jenes, also nur bedingt, in solcher Ordnung aber der Erhörung Gottes gewiß — nach seinem Rat und Willen. Als Glied der menschlichen und der christlichen Gemeinschaft schließt der Christ in seinen Dank und Bitte zunächst diese, dann jene Gemeinschaft mit ein, vor allem auch ihre Träger und Hüter: „für die Könige und für alle Obrigkeit" 1 Tim. 2, 1 f. Der innere Vorgang prägt sich entsprechend aus im äußeren Gebetsgestus: in der Beugung oder Erhebung, im Knieen oder Stehen, in der Ausbreitung der Hände in der alten Kirche (1 Tim. 2, 8, noch jetzt bei den armenischen Christen), oder im Händefalten (seit dem Beginn des Mittelalters, in einem Schreiben Nikolaus I. 858—86 an die Bulgaren) als Zeichen der geduldigen Ergebung in Gottes Willen und Wirken. Der rechten Gebetsstimmung aber dient das Fasten — nicht bloß das leibliche — d. h. die innere Entledigung von der Beschwerung mit den Stoffen — auch den geistigen — des natürlichen Lebens.

Da das Gebet sowohl Bekenntnis zu Gott als Selbstdargabe (Opfer) an Gott ist, so subsumieren sich der Lehre vom Gebet die Betrachtungen über den Eid und das Gelübde.

b. Der **Eid** ist sittlich gerechtfertigt als religiöse Handlung des Bekenntnisses zu Gott als dem Gott der Wahrheit und Gerechtigkeit, um seine Autorität, als die letzte und höchste, im Interesse des menschlichen Gemeinschaftslebens geltend zu machen. Darin liegen zugleich die Schranken der Handhabung des Eides. — Die beiden Hauptklassen des Eides sind der promissorische (Königs-, Unterthanen-, Huldigungs-, Verfassungs-, Bürger-, Amts-, Geschwornen- u. s. w. Eid) und der assertorische (die meisten gerichtlichen Eide). Der Eid ist eine religiöse Handlung. In ihm liegen die drei Momente 1. das Bekenntnis zum lebendigen Gott, 2. die Bitte, daß er Zeuge der Wahrheit sei, 3. die Unterwerfung unter die Strafe Gottes im Falle der bewußten Unwahrheit. In diesem religiösen Charakter des Eides liegt seine Rechtfertigung. Dem scheinbar unbedingten Verbot Mt. 5, 33 (und Jak. 4, 12) steht gegenüber sein Gebrauch im A. T. im Munde Jehovas selbst (Gen. 22, 16; Jer. 44, 26; Ezech. 33, 11; Ps. 89, 4; 110, 4; Hebr. 6, 13), die eidliche Erklärung Jesu vor dem Hohenpriester (Mt. 26, 63) und die Anerkennung seines Gebrauchs in der menschlichen Gesellschaft Hebr. 6, 16. Jenes Verbot Jesu, in der alten Kirche vielfach und später von manchen Sekten (vgl. gegen die Anabaptisten Conf. Aug. XVI, 2 und Form. Conc. XII, 11) als unbedingtes Verbot auch für die menschliche Gesellschaftsordnung verstanden, will, wie der ganze Zusammenhang zeigt, nur dem selbstischen Sinn entgegentreten, der durch eigenwilligen Gebrauch dieses Mittels sich selbst zum Recht verhelfen will, ohne damit den heiligen Gebrauch der gebetsmäßigen Anrufung Gottes in besonderen Fällen (z. B. Röm. 1, 9; 2 Kor. 1, 23) auszuschließen, oder zu verwehren, daß die Anrufung Gottes der menschlichen Gesellschaftsordnung und ihrer Handhabung des Rechtes diene, wo man wegen der Unzureichenheit der menschlichen Mittel zu diesem äußersten greifen muß (vgl. J. Gerhard

Loci ed. Cotta V, 301 ff.). Darin ist aber auch enthalten, daß der Eid eben auch als Zurückgehen auf die letzte (religiöse) Grundlage des menschlichen Gemeinschaftslebens zu behandeln ist.

c. Das Recht des **Gelübdes** bemißt sich nach der in der Zugehörigkeit des Christen zu Gott begründeten evangelischen Freiheit. — Es handelt sich hier nicht um Tauf-, Konfirmations-, Ehe-, Amts- und ähnliche Gelübde, welche Ausdruck von Verpflichtungen sind, welche mit einem bestimmten Verhältnis übernommen werden, sondern um die freiwillig übernommenen Gelübde. Diese gehören entweder der Stufe des Gesetzes an und sind gesetzliche Selbstbindungen, um durch diese Krücke der allgemeinen Schwachheit zu Hilfe zu kommen, wie z. B. Mäßigkeitsgelübde; oder es sind freie Gelübde der Dankbarkeit, in welchen sich die Selbstdargabe des Christen an Gott — schon im Taufgelübde — nach einer einzelnen Seite hin darstellt, z. B. eines speziellen Opfers und Gabe, oder einer speziellen Arbeit und Berufsthätigkeit. Alle diese Gelübde müssen sich dem allgemeinen Gelübde des Christen an Gott subsumieren, sind also nur als bedingte und unter dem Vorbehalt, daß der Wille Gottes nicht andere Verpflichtungen zuweist, richtig. Also soll kein Gelübde unwiderruflich sein; und noch weniger kann es als verdienstlich gelten. Vgl. Conf. Aug. XXVII de votis monachorum. Apol. XVVII (XIII) p. 276 ff. Art. Smalc. P. III art. 14.

### IV. Die christliche Sittlichkeit in ihrer mittelbaren Bethätigung gegen Gott innerhalb der irdischen Gemeinschaftskreise.

Der Zugehörigkeit des Christen zu Gott auf der einen Seite entspricht seine Zugehörigkeit zur Welt auf der andern Seite, welche sich vermittelt durch die Gemeinschaftskreise, in denen der Christ steht. Diese sind teils die Gemeinschaft des neuen wiedergebornen Lebens d. h. der Kirche, teils die des natürlichen geschöpflichen Lebens: Familie und Staat — die „drei Gottesstifte“, wie sie Luther nennt (4, 394, Jen. I, 524b: tres enim hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scilicet oeconomiam, politiam, ecclesiam; vgl. auch Luthers Haustafel; die tres status hierarchici, wie sie unsere Dogmatiker nennen; im Gegensatz zur römischen Einteilung in die „Religiosen“ und die Weltleute. Die gewöhnliche Ordnung in den Ethiken ist: Familie, Staat, Kirche. Luther aber ordnet die Kirche als die Gemeinschaft des neuen Lebens den Gemeinschaften des natürlichen Lebens gewöhnlich vor; vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 95 f. Dazu kommen nun noch verschiedene Gemeinschaften des Humanitäts- und Kulturlebens (z. B. Freundschaft, Kunst, Wissenschaft u. s. w.). v. Hofmann faßt — und wohl mit Recht — diese letzteren alle unter dem Gesichtspunkt der allgemein menschlichen Gemeinschaft zusammen und schließt diese als den weitesten Kreis des menschlichen Gesellschaftslebens an Familie und Staat.

Mit dieser Betonung der Gemeinschaft wird auch der Forderung v. Oettingens in richtiger Weise entsprochen sein, welcher den sozialen Faktor in der Ethik gegenüber einer bloßen Individualethik betont. Daraus folgt zwar nicht, wie er fordert, daß die Ethik in Sozialethik umzuwandeln sei; denn das Entscheidende ist immer der persönliche Faktor, und die Ethik ist nicht eine christliche Gesellschaftswissenschaft. Aber das persönliche sittliche Ver-

halten hat sich innerhalb der Gemeinschaften zu bethätigen, denen der Christ angehört, und übt dadurch Wirkung auf diese selbst.

**V. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft.**

a. **Für das kirchliche Verhalten ist das geistliche Wesen der Kirche bestimmend, wie es sich auch in der richtigen Ordnung der Grundelemente des kirchlichen Bestandes: Schrift, Gnadenmittel und äußere kirchliche Ordnung darstellt.** — Vor der Familie und dem Staat steht die Familie der Jüngerschaft Jesu Christi (Mt. 12, 49) und das Volk Gottes. Aber diese Vorordnung wird richtig verstanden, nur wenn die Kirche selbst richtig verstanden wird. Wird diese vor allem wie eine politia externarum rerum ac rituum, als ein Rechtsorganismus gefaßt (römischer Begriff), so entstehen mit Notwendigkeit Konflikte zwischen den vorgeordneten kirchlichen Pflichten und den Pflichten gegen die andern politiae — wie dies die Konsequenz des römischen Prinzips ist —, und der Eifer für die Kirche wird zum Parteigeist für die Interessen der äußeren Kirchengemeinschaft, welcher schließlich die Sorge für das Heil der eigenen Seele vertritt. Da die Kirche vor allem societas fidei et spiritus sancti in cordibus, eine communio und congregatio fidelium, sanctorum u. s. w., kurz das geistliche Volk Gottes auf Erden ist (eccl. est populus spiritualis i. e. verus populus Dei renatus per spiritum sanctum, Apol. p. 146), so ist der kirchliche Eifer nur dann wahr, wenn er diese geistliche Kirche, d. h. das Reich Gottes in der Kirche meint, womit er dann auch zugleich am besten für das Heil der eigenen Person sorgt. Auf der andern Seite ist die Kirche auch nicht etwas bloß Unsichtbares und Geistiges, so daß das kirchliche Verhalten keine äußere Gestalt gewönne und sich lediglich auf das subjektive Innenleben zurückzöge (falsch protestantischer Subjektivismus), sondern da die Kirche die Gemeinde und Gemeinschaft der im Fleisch lebenden Gläubigen ist, so hat sie auch ihre wesentliche Sichtbarkeit. Nach dieser Seite sind die Grundelemente des kirchlichen Bestandes vor allem die Schrift, als die für das kirchliche Handeln normative Urkunde ihres gottgewirkten Werdens, sodann die Gnadenmittel als die göttlichen Mittel ihres Wirkens im Dienste Christi, und endlich die äußere Organisation als die Ordnung ihrer äußeren Wirklichkeit. So gilt das kirchliche Verhalten diesen drei Elementen des kirchlichen Bestandes, und zwar in dieser Ordnung, aber so, daß in allen dreien das geistliche Wesen der Kirche gemeint ist.

b. **Da die Schrift die gottgewirkte Norm für das Leben der Kirche ist, so besteht die Wahrheit alles kirchlichen Verhaltens vor allem in seiner Schriftgemäßheit.** — Römisches Prinzip ist, die Einheit der äußern Kirche und die Bewahrung derselben, evangelisches Prinzip, die Wahrheit zum maßgebenden Gesichtspunkt für alles kirchliche Verhalten zu machen und ihr alles andere zu opfern (vgl. Conf. Aug. XXVIII, 75. 78). Die Norm der Wahrheit aber ist die Schrift: also besteht die Wahrheit des kirchlichen Verhaltens in seiner Schriftgemäßheit. Die Kirche der Schrift vorzuordnen ist die römische Verirrung, wenigstens in der Praxis. Das kirchliche Verständnis der Schrift hat sich niedergelegt im kirchlichen Bekenntnis. Das schriftgemäße Bekenntnis daher zur Grundlage und zum Zentrum des

ganzen kirchlichen Bestandes und Verhaltens zu machen, ist das Charakteristische der Kirche der Reformation; und die Rückkehr zu jenem Bekenntnis und seiner Bedeutung gab der religiösen Erneuerung unseres Jahrhunderts ihre Wahrheit und kirchliche Gesundheit. Deshalb hat die Liebe des Christen in der Kirche vor allem der Schrift und der Beschäftigung mit ihr zu gelten, um sie zur Macht seines persönlichen Lebens in der Kirche und der Gemeinschaft, der er angehört, zu machen. Daraus folgt die sittliche Pflicht für die Verbreitung der Schrift und des Schriftverständnisses. In diesem Sinn der Schriftgemäßheit ist auch „die freie Forschung" allein berechtigt, soweit sie Anspruch auf kirchliche Geltung und Anerkennung erhebt. Davon abgesehen hört sie auf, ein kirchliches Thun zu sein und wird ein allgemein wissenschaftliches, d. h. philosophisches, welches außerhalb der kirchlichen Grenzen fällt.

c. Im Anschluß an das Verhältnis und Verhalten zur Schrift gilt das christliche Verhalten zunächst schriftgemäßer **Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung**. — Da Wort und Sakrament die Gnadenmittel der Kirche sind, gilt die Liebe des Christen diesen, unter der Voraussetzung und nach dem Maß ihrer Schriftgemäßheit. Und zwar ebenso für die außerchristlichen (Mission) wie für die nächsten kirchlichen Kreise. Da die Gnadenmittel der Gemeinde gegeben sind und im Gemeindegottesdienst ihre entsprechendste Gestalt haben, so richtet sich die Liebe des Christen auf die Gnadenmittel im Gemeindegottesdienst (vgl. Luthers Auslegung des 3. Gebots), und äußert sich in demütiger und dankbarer aktiver Beteiligung daran und Sorge dafür, für sich wie für Andere, in gehorsamer Untergebung unter das Wort und in geduldigem Tragen der Schwachheiten in der Verkündigung, aber auch in Bestreitung der Schriftwidrigkeit derselben, je nach Maßgabe des Berufs. Da die Gemeinde aber sich zusammensetzt aus den Häusern und den Einzelnen, so wird der kirchliche Sinn dafür Sorge tragen, daß wie die Schrift so auch das schriftgemäße Wort der Verkündigung und die Sakramente auch im Leben des Hauses und des Einzelnen zu ihrer Geltung kommen.

d. An dritter Stelle richtet sich das kirchliche Verhalten auf **die äußere soziale und rechtliche Ordnung** der Kirche, aber immer unter dem Gesichtspunkt, daß diese bestimmt ist, der schriftgemäßen Verwaltung der Gnadenmittel zu dienen. — Die Kirche ist auch eine societas externarum rerum ac rituum, aber nur unter der Voraussetzung, daß sie Glaubensgemeinde schriftmäßiger Gnadenmittelverwaltung ist (gegen römische Vorordnung der Verfassung vor und teilweise reformierte Gleichordnung der Verfassung mit den Gnadenmitteln). Sie fordert Kultusformen, religiöse Sitte und Lebensordnungen, und eine rechtliche Ordnung sowohl ihres Verhältnisses zum Staate wie ihrer inneren Verhältnisse. Sofern dies alles zum empirischen irdischen Bestand der Kirche gehört, gilt die Liebe des Christen in demütiger, dankbarer und gehorsamer Unterordnung und Hingebung auch dieser Außenseite der Kirche, wobei, wie durchweg, die Anerkennung immer der Kritik voranzugehen hat. Der maßgebende Gesichtspunkt ist, daß die Kirche auch in ihrer äußeren Ordnung berufen und geeignet sein soll, ihrer wesentlichen Aufgabe zu dienen: Verwalterin der Gnadenmittel zu sein. Darnach sind die gottesdienstlichen wie die religiösen Lebensformen zu beurteilen. Und nicht minder die Ordnung ihres Verhältnisses zum Staat.

Nicht nach abstrakten Prinzipien entweder der Gemeinschaft mit oder der Trennung vom Staate, sondern auf Grund der wesentlichen Unterscheidung und Auseinanderhaltung beider Gemeinwesen (Conf. Aug. XXVIII). Denn wie beide von einander ihrem Wesen und Beruf nach verschieden sind, so berühren sich doch zugleich beide in ihrem verschiedenen Beruf auf mannigfachen Gebieten des sittlichen Lebens (Schule, Ehe, Eid u. s. w.), und sind auch durch die geschichtliche Entwicklung unseres Volks- und Staatslebens auf einander angewiesen. Es ist demnach weder richtig, die Kirche an den Staat zu binden und sie seinen Interessen büreaukratisch dienstbar zu machen, noch auch ist bei uns sachlich und geschichtlich die völlige Trennung beider gerechtfertigt, welche in separatistischer Zurückgezogenheit auf engere Kreise die Massen preisgibt, statt sie unter der Pädagogie der Kirche zu erhalten.

Jener Gesichtspunkt des Dienstverhältnisses zur schriftmäßigen Verwaltung der Gnadenmittel bildet auch den Maßstab für die Beurteilung der inneren kirchlichen Ordnung, besonders der organisierten Beteiligung der Gemeinden an den kirchlichen Angelegenheiten. Weder widerspricht es dem Wesen und der Aufgabe der Kirche, daß die mannigfachen natürlichen und geistlichen Gaben und Kräfte im Dienste der Kirche zur Verwendung kommen; noch aber auch ist es richtig, das „Gemeindeprinzip" in dem modernen Sinn geltend zu machen, daß dieses souverän sei, statt daß alle gemeindliche Beteiligung sich nach der Schrift, d. h. dem schriftmäßigen Bekenntnis normiere und in den Dienst der schriftmäßigen Gnadenmittelverwaltung stelle.

e. Das kirchliche Verhalten bestimmt sich näher durch den Unterschied und die Zusammengehörigkeit des **Amts und des allgemeinen geistlichen Priestertums.** — In der Kirche besteht der Unterschied zwischen Amt und allgemeinem geistlichen Priestertum. Das Amt ist bedingt durch die Gnadenmittel, welche der Gemeinde gegeben sind und von Gemeindewegen, also amtlich verwaltet werden sollen. Es ist also in und mit den Gnadenmitteln von Christo gegeben und eingesetzt und soll nach dem Vorgang von Christi besonderer Bestellung einzelner Amtsträger von bestimmten dazu bestellten Personen verwaltet werden. Conf. Aug. V: ministerium docendi etc., XIII: habet ecclesia mandatum de constituendis ministris. Das Amt ist also nicht ein persönliches oder Standes-Vorrecht oder eine beliebige Macht, sondern der Beruf von Kirchenwegen die Gnadenmittel schriftgemäß zu verwalten. „Denn das Wort ists allein, darauf man sehen soll, welches auch regieren soll, und nicht die Person so das Wort führet" (Luther 6, 377). Aber eben damit ist das Amt der Mittelpunkt des gemeindlichen Lebens und Bestandes und aller kirchlichen Ordnung, und jede kirchliche Thätigkeit hat — unter der Voraussetzung der Schriftgemäßheit der Amtsführung: denn auf Mietlinge u. s. w. werden und sollen die Schafe Christi nicht hören (Joh. 10. 5) — im Einklang mit dem Amt und seinem Berufe zu stehen, und das Amt hat Recht und Pflicht, diesen Gehorsam zu fordern. Auf der anderen Seite wird den Christen insgemein ein geistliches Priestertum zugesprochen (1 Petri 2, 9), d. h. Recht und Pflicht, sich als Christen gegen Gott und die Nächsten zu bethätigen, in aktiver Beteiligung an den gemeindlichen Angelegenheiten oder in brüderlicher Wortverkündigung (Luther 4, 218; 7, 219 f.; 17, 241 u. ö.) oder Sündenvergebung (11, 304; 44, 125). Aber nicht als

beliebige Macht auf Grund bloß äußerer Zugehörigkeit zur Kirche, sondern als Bethätigung der Gliedschaft am Leibe Christi; sei es in Einzelthätigkeit, sei es in organisierter (Vereins-)Form: so in äußerer und innerer Mission. Ferner nicht als eine selbständige Thätigkeit gegenüber oder neben der Kirche, sondern als Bethätigung der kirchlichen Zugehörigkeit, im Dienst der Kirche, und im Einklang mit dem Amt als der zentralen Funktion in der Kirche. So sind sie beide auf einander gewiesen. Und wie es für den Amtsträger, sei es den seienden oder den werdenden, sittliche Pflicht ist, sich tüchtig zu machen für das Amt nach seinen verschiedenen Seiten und Aufgaben, so ist es sittliche Pflicht für den Christen, sich für diese priesterliche Thätigkeit tüchtig zu machen und sich ihr zu Diensten zu stellen.

f. Die Trennung der Kirche Jesu Christi in **verschiedene Bekenntniskirchen** bedingt ein dem entsprechendes Verhalten der Einzelnen und der Kirchen nach dem Maß der schriftgemäßen Wahrheit, welche die einzelnen Kirchen vertreten. — Die Eine Kirche Jesu Christi besteht in einer Mannigfaltigkeit von Kirchen, nicht bloß je nach Geschichte und Nationalität, sondern auch je nach dem Bekenntnis, d. h. je nach dem Maß, in welchem sie im Gehorsam gegen die Schrift die Heilswahrheit im Glauben sich angeeignet und in ihrem Bekenntnis ausgeprägt haben. Zunächst hat das kirchliche Verhalten des Christen die eigene Kirche zum Objekt. Wenn sie falsche Kirche ist, d. h. in ihren Grundelementen verkehrt und die Gnadenmittelverwaltung von Kirchen wegen (nicht etwa bloß bei einzelnen untreuen Dienern der Kirche) schriftwidrig ist, so ist es die Pflicht des Christen, wenn sich die Kirche nicht reformieren läßt, sie zu verlassen. Aber nur in jenem Falle. Denn notandum totas ecclesias non esse aestimandas ex solis pastoribus nec ex quibusdam paucis, proinde non esse statim totas ecclesias damnandas, si vel pastores vel quidam pauci ab integritate et sinceritate discedant, quia puriores saepe sunt auditorum aures quam labia docentium etc. (Joh. Gerhard Loci ed. Cotta T. XI p. 190. VIII). Wenn sie aber wahre, d. h. Kirche schriftmäßigen Bekenntnisses, und nur in ihrer teilweisen oder zeitweisen Wirklichkeit verderbt ist, so ist es Pflicht des Christen, wider diese Schriftwidrigkeit, je nach Beruf und Vermögen, zu streiten. Denn die Kirche zu verlassen, wäre hier falscher Separatismus. In der Kirche aber hat von jeher zwar vor allem die Ketzerei als schlimmste Sünde, aber auch das Schisma als verwerfliche Sünde gegolten; woraus die römische Kirche, freilich mit völliger Verkennung der geistlichen Natur der Kirche, das Recht auch leiblicher Strafe an den Ketzern und des äußeren Zwangs gegen die Abtrünnigen ableitet. Der Kritik aber hat die demütige, dankbare und gehorsame Anerkennung dessen voranzugehen, was Gott in der eigenen Kirche und ihrem Bekenntnis gegeben. Und diese dankbare Freude hat sich zu bethätigen in dem Eifer um ihre Wahrheit und die Verbreitung derselben, durch Wort und Wandel. Diese Aufgabe aber, die eigene Kirche und ihren Wahrheitsbesitz wenigstens durch entsprechende sittliche Selbstbeweisung zu Ehren und Anerkennung zu bringen, ist Pflicht des Christen nicht bloß gegenüber der Welt, sondern auch den andern Kirchen. Je nachdem diese mehr oder weniger Anteil am Wahrheitsbesitz haben, stehen sie der eigenen Kirche und somit den Gliedern derselben näher oder ferner; und darnach bemißt sich das

Maß der Irenik oder Polemik im Verhalten gegen dieselben. Nicht minder im Verhalten der Kirchen selbst zu einander. Die andere Kirche zu bestreiten nur weil sie andere Kirche ist und von der Polemik zu leben, ist die Sünde im Verhältnis der Kirchen zu einander, wie sie besonders der römischen Kirche gegenüber der evangelischen eignet, und vielfach das Verhalten der Sekten gegenüber den Volkskirchen bestimmt, die sie gern als „Babel" bezeichnen und behandeln, von dem man ausgehen müsse. Aber ebenso ist es auch verwerflich, Einigung herstellen zu wollen auf Kosten des verschiedenen Wahrheitsbesitzes, da für den Bestand der Kirche der gemeinsame Wahrheitsbesitz maßgebend zu sein hat.

g. Die Notwendigkeit und das Bedürfnis der gemeindlichen Gnadenmittelverwaltung begründet die religiöse Ordnung der **Sonntagsfeier**, welche sich anschließt an die Schöpfungsordnung des Ruhetags für das natürliche Leben. — Der Sonntag ist ein wesentliches und urchristliches Stück kirchlicher Ordnung, somit ein Gegenstand kirchlichen Verhaltens. Die Sonntagsfrage hat in der Gegenwart eine verstärkte Bedeutung gewonnen und ist Gegenstand vielfacher Verhandlung unter verschiedenen Gesichtspunkten geworden. Sie ist wesentlich unter einen doppelten Gesichtspunkt zu stellen. Fürs Erste ist sie von Bedeutung für das natürliche Arbeits- und soziale, besonders das Familienleben, in Gemäßheit der Schöpfungsordnung Gottes, welche den Ruhetag unter sieben zu einem Naturgesetz dieses irdischen Lebens gemacht hat, welches nicht ohne Schaden für das leibliche und geistige Wohl der Einzelnen und der Völker, zumal bei gesteigertem Arbeitsleben, übertreten wird. Bei der Verflochtenheit des Einzelnen aber in das Gefüge des allgemeinen sozialen Lebens wird dies Menschenrecht des Einzelnen nur gesichert durch die gesetzliche Ordnung für die Gesamtheit. Es ist demnach Erfüllung einer nationalen Pflicht, für Aufrechthaltung des Ruhetags Sorge zu tragen. Zum andern aber ist der Sonntag unter den Gesichtspunkt des religiösen Bedürfnisses des Einzelnen und der Gemeinde zu stellen. Denn sowohl fordert das innere religiöse Leben des Einzelnen gewisse ausgesonderte Zeiten besondrer Pflege, als auch sind die Gnadenmittel Gemeinschaftssache und ist der Einzelne an ihre gemeindliche Verwaltung für den gesunden Bestand seines persönlichen geistlichen Lebens gewiesen. Also muß eine gemeinsame Zeit hiefür geordnet sein. Aus diesem Bedürfnis hat sich frühzeitig die kirchliche Sitte des Sonntags gebildet und wird vom Bekenntnis der lutherischen Kirche der Sonntag damit gerechtfertigt (Aug. XXVIII p. 43, 60 ut sciret populus quando convenire deberet, Gr. Katech. 3. Gebot p. 424, 84, „daß man zu Hause komme, Gottes Wort zu hören und handeln" u. s. w.), im Anschluß an das dritte Gebot, aber nicht als direkte Übertragung des Sabbats auf den Sonntag, wovon die alte Kirche nichts weiß — im Unterschied von reformierter Gesetzlichkeit —; wie denn auch Luther im kleinen Katechismus die Sonntagsfeier von der Predigt des göttlichen Wortes aus rechtfertigt und im Gr. Katech. das Recht der christlichen Freiheit gegenüber dem Sabbatgebot vertritt (p. 243 ff. Ebenso Melanchthon C. R. XXI p. 1015 ff.). So daß es zu weit gegangen ist, wenn ein Teil der lutherischen Dogmatiker (schon Joh. Gerhard, vgl. Loci XIII § 123 ff., ed. Cotta

V, 311 ff.) den Sonntag rechtfertigt mit der angeblich religiösen Pflicht der Feier wenigstens eines Tages in der Woche.

VI. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der Familiengemeinschaft.

a. Die vorderste aller gottgeordneten Gemeinschaften des natürlichen Lebens ist die **Familie,** als die auf der Ehe ruhende Gemeinschaft desselben Fleisches und Blutes, welche die einzelnen Glieder durch den in dieser leiblichen Zusammengehörigkeit wurzelnden Sinn der Pietät und durch die Gemeinsamkeit der Familiensitte zur Einheit des Hauses verbindet. — Der Christ gehört auch den von Gott geordneten und getragenen Ordnungen der Welt an, und aus dieser Zugehörigkeit erwachsen ihm entsprechende Aufgaben, d. h. sein irdischer Beruf, innerhalb dessen er sein Christentum zu beweisen hat (Aug. XVI: legitimae ordinationes civiles sunt bona opera Dei). Demnach 1 Kor. 7, 20: *ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἐν ᾗ ἐκλήθη μενέτω.* Gratia sanat, non tollit naturam. Das Christentum hat also ein positives Verhältnis zu diesen Ordnungen des natürlichen Lebens, wie andrerseits diese eine pädagogische Bedeutung für jenes haben. Die vorderste aller dieser Ordnungen ist die eheliche und Familiengemeinschaft, sowohl ihrer sachlichen Bedeutung wie ihrer geschichtlichen Priorität nach. So auch in der Heilsgeschichte des Alten (Abrahams Ehe und Familie) wie des Neuen Testaments (vgl. z. B. die Christianisierung von Häusern: Akt. 16, 15. 31. 18, 8 u. s. w.). Da die Familie aus der leiblichen Gemeinschaft der Ehe erwächst, so ist sie Gemeinschaft desselben Fleisches und Blutes, nächster Kreis der Blutsverwandtschaft. Diese Gemeinschaft des Naturbodens gibt sich kund in dem natürlichen Familiensinn der Pietät, welcher das moralische Band bildet, das die Familienglieder verbindet; wie die gemeinsame Familiensitte das geschichtliche Band der Familiengemeinschaft bildet. Die Bewahrung des Familiensinns und der Familiensitte ist die natürliche Sittlichkeit des Familienlebens, welche durch ihre Beziehung zum Willen Gottes, der sich darin kund gibt, und durch die Erfüllung mit dem Geiste Christi zur christlichen Sittlichkeit erhoben wird; während Impietät die Grundsünde des Familienverhaltens bildet. Die Glieder der Familie bilden verschiedene Abstufungen, welche aber durch jenes doppelte innere und äußere Band zur Einheit des Hauses verbunden werden.

b. Die Grundlage der Familie bildet **die Ehe** und zwar die monogamische, als die von Gott gewollte Ordnung des geschlechtlichen Zusammenlebens von Mann und Weib, welche auf der Basis der geistig leiblichen Lebensgemeinschaft zugleich Gemeinschaft der höchsten persönlichen Lebensbeziehungen sein soll. — Die Ehe ist zunächst geordnetes Zusammenleben von Mann und Weib, welches den geschlechtlichen Unterschied und zugleich Zusammengehörigkeit der geistleiblichen Natur zur Basis der persönlichen Gemeinschaft, auch in ihren höchsten Lebensbeziehungen — zu Gott —, hat. In diesem Sinn ist die Ehe Wille Gottes, welcher die geschlechtliche Natur zur geschlechtlichen Naturgemeinschaft geschaffen, aber zugleich die Natur als Mittel znm Zweck des persönlichen Lebens und seiner sittlichen Aufgabe gewollt hat. Dieses Wesen der Ehe zeigt zugleich, daß nur die monogamische Form derselben dem Willen Gottes entspricht;

denn die Polygamie löst sowohl die Einheitlichkeit der Naturgrundlage der Ehe auf, als sie auch den persönlichen Charakter derselben verkennt. Vgl. die göttliche Stiftung der Ehe mit dem Beginn des menschlichen Geschlechts (1 Mos. 1, 27 f. 2, 22 ff.). Und auch bei der späteren polygamischen Entartung der Ehe (vgl. Lamechs Vorgang 1 Mos. 4, 19) blieb doch immer die Monogamie als Grundlage bewahrt und machte sich je länger je mehr in Israel als allein berechtigt geltend, so daß sie im N. T. als selbstverständlich erscheint und für die Kirche als solche galt. Während das Altertum, wie das Heidentum überhaupt, an der Ehe einseitig die sinnliche Seite betonte und damit auch die Frau entwürdigte (vgl. Demosthenes Wort: „Hetären haben wir des Vergnügens wegen, Kebsweiber für die tägliche Pflege des Lebens, und Ehefrauen zur Zeugung vollbürtiger Kinder und als verlässige Wächterinnen im Innern des Hauses"), hat das Christentum die Ehe zu einer der heidnischen Welt bis dahin unbekannten Würde und Heiligkeit erhoben. Vgl. auch Tertullians schöne Schilderung der christlichen Ehe (ad uxorem II, 8. 9). Aus jenem Wesen der Ehe, Gemeinschaft der geschlechtlichen Natur als Basis der persönlichen Gemeinschaft zu sein, erhellt, daß das Eingehen der Ehe in rechter Weise veranlaßt ist durch die geschlechtliche Liebesanziehung mit dem Willen voller gegenseitiger persönlicher Zugehörigkeit für die Zwecke, auch die höchsten, des persönlichen Lebens. In dieser Zweckbestimmung liegt die Würde auch jenes geschlechtlichen Zugs, als eines von Gott für diese Zwecke gewollten und gewirkten, begründet. Ist die Ehe überhaupt Wille Gottes, so ist ehelich werden Erfüllung dieses Willens Gottes, mit welcher der Mensch der Menschheit, dem Reiche Gottes und sich selbst dienen soll, zu welcher er also auch verpflichtet ist, wenn nicht die besondere göttliche Lebensführung die Ehelosigkeit fordert. Die Verkennung dieser natürlichen Heiligkeit der Ehe führte in der Kirche auf der einen Seite dazu, in Mißverstand von Eph. 5, 32 (μυστήριον = sacramentum) aus der Ehe (nicht etwa der Trauung) ein Sakrament, also etwas der Heilsordnung — statt der Naturordnung — angehöriges zu machen, auf der andern Seite sie sittlich geringer zu stellen als die Ehelosigkeit. Beide Irrtümer hat die reformatorische Erkenntnis korrigiert.

c. Die **Ehelosigkeit** ist daher an sich nicht heiliger als die Ehe, kann aber wohl unter Umständen ratsam oder auch zur Pflicht werden, in welchen Fällen sie dann ebenso Bethätigung christlicher Sittlichkeit sein muß wie die Ehe. — Der Herr spricht (Mt. 19, 12) von einer Selbstverschneidung, d. h. Entäußerung des geschlechtlichen Wollens um des Reiches Gottes willen, und Paulus bezeichnet (1 Kor. 7, 26. 38. 40) das Ledigbleiben als unter Umständen — bei dem damaligen drangvollen Stande der Christen in der Welt nämlich — κρεῖσσον, d. h. ratsamer; wie er denn sich selbst um seines Berufes willen, der sich damit nicht vertrug, die Ehe versagte, zu der er an sich ebenso berechtigt gewesen wäre, wie die andern Apostel (1 Kor. 9, 5). Damit ist also das Recht und unter Umständen die Pflicht der Ehelosigkeit anerkannt, wo sie dem Willen Gottes entspricht. Aber auch in diesem Falle ist sie sittlich nur dann, wenn sie wirkliche Ehelosigkeit, d. h. geschlechtliche Bewahrung und siegreiche Herrschaft über die sinnliche Natur, nicht siegloser Kampf mit derselben (vgl. 1 Kor. 7, 9 „brennen") oder vollends kampflose Besiegung durch dieselbe ist. Der Mißverstand jener Äuße-

rungen Pauli (κρεῖσσον) und die Nachwirkung der einseitigen Betonung der sinnlichen Seite in der Ehe von seiten der Antike führte, entsprechend der heidnischen Hochstellung der Virginität (z. B. die Vestalinnen), auch in der alten Kirche frühzeitig dazu, bei aller hohen Würdigung der Ehe, doch der Ehelosigkeit eine höhere sittliche Würde beizulegen, wie schon Klemens Alexandr. und Tertullian Exhortatio castitatis c. 9: virginis principalis sanctitas est. Weiter geht Ambrosius, vor allen aber Hieronymus, dessen Eifer für die Virginität ihn geradezu zur Verachtung der Ehe führte; vgl. adv. Jovinian. Ep. ad Eustochium: laudo nuptias, laudo conjugium, sed quia virgines mihi generant (vgl. Zöckler, Hieronymus, S. 127. 199 f.; 427 f.). Dadurch ist das mönchische Ideal in der Kirche herrschend geworden, an dessen Stelle erst die Reformation wieder statt der vermeintlichen und nicht selten recht bedenklichen vita angelica die göttliche Ordnung der Ehe zur vollen kirchlichen Anerkennung brachte. Die Ehelosigkeit ist an sich ein äußerer Stand, der seine Sittlichkeit darin hat, daß er Erfüllung des besonderen Willens Gottes ist, wie er dem Betreffenden gilt und gewiß geworden ist. Luther hat oft vom Ehestand gehandelt (Sermon, vom ehel. Stand 1519; vom ehel. Leben 1522; Predigt vom Ehestand 1525; von Ehesachen 1530; außerdem in der Schr. de captiv. babyl. 1520; an den christl. Adel u. s. w. 1520; von den Konzilien und Kirchen 1539; sehr oft in seinen Predigten und Schriftauslegungen); und ist im Lob dieses Standes als des gemeinsten und doch vornehmsten, des allerheiligsten Standes unerschöpflich. Vgl. Luthardt, Ethik Luthers S. 102—118. Man muß seine verschiedenen Äußerungen zusammennehmen und seine Gesamtansicht festhalten, um auch einzelne paradoxe oder auch über das Ziel schießende Äußerungen richtig zu würdigen und so dem römischen Mißbrauch derselben zu begegnen. Luther hat, indem er dem „Orden der unreinen Keuschheit" den „göttlichen Ehestand" als den „Orden der reinen Keuschheit" entgegenstellte (26, 315), die von der römischen Kirche trotz des Sakraments entwürdigte Ehe wieder zu ihrer rechten Würde gebracht.

d. Die **Voraussetzungen der Ehe** gelten der Ehe als geschlechtlicher, persönlicher und äußerer Lebensgemeinschaft. — Sofern die Ehe Geschlechtsgemeinschaft ist, fordert sie geschlechtliche Reife ebenso der geistigen wie der leiblichen Natur — im Gegensatz zu den allzufrühen Ehen besonders in den geringeren Ständen mit ihren üblen Folgen, durch die neuere Gesetzgebung unterstützt; fordert zweitens die Bewahrung der geschlechtlichen Reinheit — im Gegensatz zum willkürlichen Mißbrauch des geschlechtlichen Vermögens vor der Ehe in der Hurerei, vor welchem heidnischen Laster (Akt. 15, 20; Röm. 1, 29 u. ö.), an dem die alte Welt großenteils zu Grunde ging, die Schrift wiederholt und aufs schärfste warnt (Lev. 19, 29; 1 Kor. 5, 1; 6, 13. 18; 10, 8), vollends in der Päderastie, diesem spezifisch antiken Laster (Röm. 1, 27), wogegen die Schrift nur vorübergehend polemisiert (1 Kor. 6, 9; 1 Tim. 1, 9 f.), welcher das Christentum in seinem Kreis ein Ende gemacht hat (vgl. das Zeugnis der Apologeten den Heiden gegenüber und die Bestimmungen der kirchlichen Synoden, z. B. Elvira can. 71, welches Päderasten auch im Tode nicht zur Kommunion zuließ), oder andererseits in der widernatürlichen Sünde der Onanie (Onan, Gen. 38, 8 ff.), von welcher aber die unwillkürlichen Pollutionen zu unterscheiden sind (Lev. 15, 16; 22, 4; Augustin

Confess. X, 30; Joh. Gerhard Loci XIII, § 165 ed. Cotta V, 337). Sofern sie persönliche Gemeinschaft ist, ist ihr Eingehen bedingt durch den persönlichen Zug der Liebe — nicht durch äußere Rücksichten und Interessen, oder ein bloß sinnliches Gefallen —, durch Übereinstimmung in der sittlichen Denkweise; durch die — wenigstens — Möglichkeit der Übereinstimmung der religiösen Denkweise, so daß Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, z. B. Juden, da ihnen die gemeinsame religiöse Grundlage fehlt, die Ehe aber Gemeinschaft auch des religiösen Lebens sein soll, als sittlich verwerflich zu bezeichnen sind; endlich durch die Zusammenstimmung der verschieden gearteten Individualitäten. Als äußere Lebensgemeinschaft fordert sie die Möglichkeit zur Begründung eines Hauswesens, zwar nicht die Gleichheit aber doch die Möglichkeit der Zusammenstimmung der sozialen Stellung und der geistigen Bildung, und vor allem den Beirat und die Zustimmung der Eltern. Da die Ehe neue Verbindungen knüpfen soll, so widerspricht ihrer Bestimmung die zu nahe Blutsverwandtschaft; die alttestamentlichen Bestimmungen hierüber (3 Mos. 18) rechtfertigen sich auch als sachlich begründet. Über die Linie derselben hinaus geht das teilweise in der alten Kirche (Const. apost. 19 wenigstens für die Geistlichen; Syn. Illib.) und noch jetzt in England giltige Verbot die Schwester der verstorbenen Frau zu ehelichen. Die Leviratsehe im A. T. (Deut. 25, 7. 8) war eine durch die Erhaltung des Stammes bedingte Ausnahme, und die Geschwisterehe am Anfang der Menschheit war durch die thatsächliche Wirklichkeit gefordert und durch den universellen menschheitlichen Charakter der ersten Familie gerechtfertigt.

e. Da die Ehe der Christen wie der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft so auch der Kirche angehört, so haben bei der Eingehung der Ehe wie die Familie und das bürgerliche Gemeinwesen, so auch die Kirche aktiv beteiligt zu sein. — An sich gilt: consensus facit matrimonium; die Ehegatten schließen die Ehe. Aber die Ehe steht in Beziehung zu Familie, Staat und Kirche. In der Ehe löst sich ein neues Haus vom alten; so soll der Segen des alten, im Segen der Eltern, die Gründung des neuen begleiten (Sir. 3, 11). Da das Haus ein Bestandteil des bürgerlichen Gemeinwesens ist, so hat dieses auch Recht und Pflicht, die Ordnung sowie die Bedingungen für die Gründung eines neuen Hauswesens festzusetzen und den Akt der Eheschließung zu legalisieren. Sofern die christlichen Ehegatten Gott und Christo und seiner Kirche angehören, das neue Haus eine Stätte der Gottesgemeinschaft sein und sich der kirchlichen Gemeinschaft eingliedern soll, haben die Ehegatten ihre Eheschließung auch kirchlich zu vollziehen. Wie die Eheschließung bei den meisten Völkern mit religiösen Feierlichkeiten verbunden ist, so hat sich in der Christenheit von Anfang an eine Beteiligung der Kirche bei der Ehe geltend gemacht. Ignat. ad Polyc. 5: *πρέπον μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι.* Tertull. ad uxorem II, 9: matrimonium, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio etc.; de pudic. 4: apud nos occultae quoque conjunctiones, i. e. non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Ambros. ep. 70: quum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat. Chrysost. hom. 48 in Gen.: *τοὺς ἱερέας καλεῖν καὶ δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν τὴν ὁμόνοιαν τοῦ συνοι-*

*κεσίον συσφίζειν*. Ebenso die Vorschriften der Kirchengesetze. Die Beteiligung der Kirche hat besonders in Deutschland eine mannigfache Geschichte durchgemacht, bis sie sich in den evangelischen Kirchen (vgl. die KOO.) als Eheschließung durch die Trauung der Kirche fixierte. Diese Volkssitte hat neuerdings die unvorbereitete Einführung des obligatorischen Zivilakts vor der Trauung erschüttert.

f. Für die **Führung der Ehe** ist maßgebend auf der einen Seite die geschlechtlich bedingte Verschiedenheit der Stellung von Mann und Weib, auf der andern Seite die persönlich bedingte Gleichheit und Gemeinsamkeit des sittlichen Verhältnisses und Berufs der Ehegatten. — Auch in der christlichen Ehe bleibt der durch den Geschlechtsunterschied bedingte Unterschied in der Stellung von Mann und Weib gewahrt: der Mann Herr und Haupt des Weibes (1 Mos. 3,16; 1 Kor. 14,34; Eph. 5,22; Kol. 3,18; 1 Tim. 2,11.12; Tit. 2,5; 1 Petr. 3,5). Neben der Naturverschiedenheit aber steht die persönliche Gleichheit, wie sie gilt sowohl für die gegenseitige Liebeshingabe und völlige Lebensgemeinschaft, als für die sittliche Aufgabe, die der eine Teil am andern zu erfüllen hat: ein Gehilfe in der Heiligung zu sein (Eph. 5,25; 1 Petr. 3,7 „auch Miterben" u. s. w.). Diese gegenseitige Anerkennung bedingt auch sowohl die Keuschheit in der Ehe als das Maß der ehelichen Gemeinschaft (1 Kor. 7,5). Hierüber die alte Kirche: *μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιΐα* (Athenag. Legat. c. 28 u. a.), entsprechend der mit der antiken übereinstimmenden Fassung der Zweckbestimmung der Ehe: *εἰς παιδοποιΐαν*, wobei Zweck und Folge verwechselt und der Zweck der persönlichen Liebesgemeinschaft verkannt wird. Jene sittliche Würdigung berechtigt auch die Ehe der kirchlichen Amtsträger, im Gegensatz zur Lehre und Praxis wie sie sich in der abendländischen Kirche (anders in der griechischen) gebildet hat. Ursprünglich lebten die Kleriker meistens in der Ehe, aber viele von diesen in völliger Enthaltung, nicht wenige ehelos; nur nach der Weihe eine neue Ehe einzugehen, galt als verboten (Ap. Kanones 17. 18); in diesem Sinn wurde auch zu Nicäa 325 entschieden und die Forderung der völligen Ehelosigkeit abgelehnt. Aber im Abendland ging frühzeitig das Bestreben weiter: wenigstens während ihres Dienstes sollten sie sich, wie die jüdischen Priester der Frauen enthalten, also, da sie täglich zu opfern hatten, von ihrer Ordination an. Daraus entwickelte sich im Abendland die Forderung der Ehelosigkeit auch der Weltgeistlichen, wie sie vor allem durch Gregor VII. zum Gesetz erhoben und mit Gewalt durchgeführt wurde; wogegen dann das reformatorische Bekenntnis, Conf. August. Art. 23 de conjugio sacerdotum: Deus creavit hominem ad procreationem. — Mandatum Dei et ordinationem Dei nulla lex humana, nullum votum tollere potest.

g. Die **Lösung der Ehe** wird herbeigeführt entweder durch den Tod oder durch den Ehebruch d. h. eine solche Untreue und Versündigung am Wesen der Ehe von seiten des einen Gatten, daß ihm das Anrecht auf die Ehe, deren er sich unwert gemacht hat, mit sittlicher Berechtigung oder auch Notwendigkeit abgesprochen wird. Ob der dadurch ohne sein Verschulden ehelos gewordene Teil von dem Recht einer zweiten Ehe Gebrauch machen will, muß seinem Gewissen anheimgegeben bleiben. — Die Ehe ist an sich un-

löslich und so von vornherein von Gott gemeint und gewollt (Mt. 19, 6). Also wird der Christ nach Lösung der Ehe nicht begehren, sondern dieselbe nur erleiden (Mt. 19, 3 ff.). Die alttestamentliche Berechtigung der Entlassung des Weibes, nur mit der Rechtsform des Scheidebriefs (5 Mos. 24, 1), war eine Konzession an die sittliche Schwäche (σκληροκαρδία), welche wohl für das bürgerliche Gemeinwesen, aber nicht für die Christen und die kirchliche Gemeinschaft analoge Geltung haben kann. Daß der Tod die Ehe löst, versteht sich von selbst; denn er hebt mit dem leiblichen Leben die Naturgrundlage für die persönliche Lebensgemeinschaft auf. Der Herr nennt aber auch Hurerei, d. h. Ehebruch als Scheidungsgrund (Mt. 5, 31 f.; 19, 9) und der Apostel spricht von einem Verlassen- d. h. der Ehe Beraubtwerden christlicher Ehegatten (1 Kor. 7, 15). Im Unterschied von der römischen Kirche, welche das Eheband unter allen Umständen (außer durch den Tod) für unlösbar erklärt, sich aber dann in der Praxis anderweitig hilft, hat die evangelische Kirche ihrer Beurteilung jene Schriftaussagen zu Grunde gelegt (die zwei Scheidungsgründe: Ehebruch und desertio malitiosa); sie ist aber in ihrem Eherecht freilich in die Laxheiten der staatlichen Ehegesetzgebung mit hineingezogen worden, bis in neuerer Zeit das kirchliche Gewissen reagierte. Eine zweite Ehe hat die alte Kirche mehrfach in mißverständlicher Berufung auf 1 Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6 μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ (vgl. die Ausl.) den Geistlichen versagt, den Laien zwar zugestanden, besonders bei jüngeren Witwen (Const. apost. nach 1 Tim. 5, 14), aber doch im ganzen ungern gesehen (z. B. Hirt des Hermas und Klem. Alex.), nach schrofferer Ansicht (wie Tertull. de monog. (montan.) und Athenag.) unbedingt verworfen und als εὐπρεπὴς μοιχεία angesehen. Die spätere Kirche hat sie mit Recht der individuellen Gewissenserwägung anheimgegeben.

h. Die Pflicht der **Eltern** ist, ihre Kinder für ihren himmlischen und irdischen Beruf zu erziehen in Liebe und heiligem Ernst; die Pflicht der **Kinder**, in liebendem Vertrauen und Gehorsam sich erziehen zu lassen. — Die alte Welt betont das Recht des Vaters in unbedingter Weise. Das Christentum hat die persönliche Würde des Kindes ganz anders zur Anerkennung und in der Kindertaufe zum Ausdruck gebracht. Die Apologeten konnten den Heiden gegenüber rühmen, daß bei den Christen weder Töten der Kinder vor der Geburt, noch Aussetzen oder Töten nach der Geburt, noch Auferziehung der Findlinge zur Wollust stattfinden dürfe (Barn. ep. c. 19; Tert. Apol. c. 9; Athenag. Legat. c. 30; Lactant. Inst. div. VI, 20 u. ö. Dem entsprechend auch die kirchlichen Kanones). Die Pflicht der Eltern ist, vor allem für das Leben, sodann für die Entwicklung wie des leiblichen und geistigen Naturlebens, so für die sittliche Entwicklung des persönlichen Lebens des Kindes zu sorgen, in demütiger Anerkennung des von Gott dem Kind Gegebenen, also frei von dem Bestreben nach eigenen Gedanken und Wünschen etwas aus dem Kinde machen zu wollen. Die erziehenden Mächte sind zunächst die natürliche Liebe der Eltern, welche mit der Schwachheit Geduld hat, und der sittliche Ernst, welcher die Autorität Gottes vertritt und die Sünde auch mit Strafe bekämpft, sowie die Sitte des Hauses, welche unbewußt geistige Nahrung zuführt, insbesondere der christliche Geist des Hauses, welcher die Taufgnade zu bewahren sucht und

das Christentum als etwas selbstverständliches nahe bringt, entsprechend den Stufen der kindlichen Entwicklung; vor allem das Gebet der Eltern und dann der Kinder. Das Ziel der Erziehung ist durch den himmlischen, wie durch den irdischen — aus der Naturbegabung zu erkennenden — Beruf des Kindes gegeben. Aller Unterricht, welcher zur künftigen Berufserfüllung zu befähigen bestimmt ist, soll zugleich erziehend sein. Da die Kinder nicht bloß dem Haus, sondern auch dem bürgerlichen Gemeinwesen und der Kirche angehören, so sind bei Erziehung und Unterricht der Kinder auch Staat und Kirche interessiert und beteiligt. Den Pflichten der Eltern entsprechen die der Kinder: Anerkennung der göttlichen Autorität der Eltern, in ehrerbietiger, vertrauensvoller und gehorsamer Liebe (vgl. das vierte Gebot Eph. 6, 1. 2; Kol. 3, 20; Jesu Verhalten Luk. 2, 51).

i. Die Liebe der **Geschwister** zu einander hat sich zu bethätigen in der Bewahrung der Eintracht und im gegenseitigen Dienst. — Das geschwisterliche Band ist zunächst ebenfalls ein natürliches und so denn unlösbares, soll aber zu einem bewußt und gewollt sittlichen werden, in der Selbstverleugnung, welche der Eintracht und der gegenseitigen Förderung dient.

k. Das Verhältnis zwischen **Herrschaft und Gesinde** wird durch die gegenseitige innere Anteilnahme aus einem bloß rechtlichen zu einem sittlichen und dadurch ein Bestandteil der Pietätsgemeinschaft der Familie. — Die soziale Ordnung des antiken Lebens ruht auf der Sklaverei, und die Philosophie auch eines Aristoteles sucht diese Institution als eine naturgemäße zu rechtfertigen. Der Sklave ist ein ὄργανον und dazu von der Natur bestimmt (Aristot. Polit. 1, 2, 4 ff.). Die Theorie besserte sich in der Stoa, aber die Praxis blieb die alte. In Israel wurde dies Verhältnis zu einem Pietätsverhältnis erhoben (vgl. Abraham und Elieser; auch Prov. 29, 19 u. ö.); im Christentum durch die Gleichheit der christlichen Brudergemeinschaft innerlich (vgl. Br. an Philem u. z. B. Klem. Alex. Paedag. III, 4, 11. 12), dann auch äußerlich in der kirchlichen Gemeinschaft, allmählich durch die Gesetzgebung auch in der staatlichen überwunden. Die Sklaverei verkennt die Selbstangehörigkeit der Persönlichkeit, deren Anerkennung eine Voraussetzung des Christentums ist. — Das Verhältnis von Herrschaft und Gesinde ist formell ein Rechtsverhältnis, welches die gegenseitige Freiheit anerkennt, soll aber materiell ein sittliches Verhältnis des Wohlwollens auf der einen, der Anhänglichkeit auf der andern Seite sein, welches der gegenseitigen Verantwortung bewußt und auf das gegenseitige Wohl bedacht ist (Eph. 6, 5 - 9).

l. Der **Familienbesitz** soll auf der einen Seite Gegenstand der Bewahrung und Förderung von seiten der Familienglieder je nach ihrer Stellung im Hause sein, auf der andern zum Dienste derselben wie der Bedürftigen und Nächsten und speziell des öffentlichen Gemeinwesens verwendet werden. — Jede Familie hat einen Familienbesitz, in den materiellen und geistigen Gütern und Gaben der einzelnen Glieder und der Gesamtheit bestehend. Wie die einzelnen Familienglieder zum Ganzen der Familie gehören, so sind sie auch verpflichtet, den Besitz derselben zu bewahren und zu fördern, durch ihre äußere und geistige

Arbeit. Aber alles Erwerben soll nur Mittel sein für sittliche Zwecke, im Dienst zunächst der Familienglieder, dann der bürgerlichen Gesellschaft, welcher die Familie angehört, vor allem des politischen Gemeinwesens, durch welches die rechtliche Existenz der Familie und die Zukunft ihrer Glieder bedingt ist.

**VII. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der staatlichen Gemeinschaft.**

a. Die Gottesgemeinschaft der Christen hat sich sittlich zu bethätigen innerhalb der rechtlichen Ordnung des **Staates**, dessen Wesen darin besteht, geschichtlich gewordener Rechtsorganismus des Volkslebens zu sein. — Der Staat ist nicht ein Erzeugnis der menschlichen Natur wie die Familie, sondern ein Erzeugnis der Geschichte. Auf der Naturgrundlage des Volks bildet sich geschichtlich das Recht als eine Notwendigkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens, seine Festsetzung und Handhabung aber fordert eine staatliche Ordnung. Familie und Kirche sind materiell vom Staate unabhängig und tragen ihr Recht in sich selbst; aber der Staat ist im Gebiete des Rechts formell souverän und verleiht daher allem Recht erst öffentliche Autorität. Dieses formale Recht ist materiell gerecht unter der Bedingung, daß es dem gottgeschaffenen Wesen der betreffenden Gebiete entspricht und dasselbe zum Ausdrucke bringt. Darnach bemißt sich die sittliche Pflicht des Gehorsams, dessen Weigerung im Falle des Widerspruchs dann zur sittlichen Notwendigkeit wird (Antigone, Das Christentum und die römische Staatsgesetzgebung), aber auch nur dann. Die natürliche Sittlichkeit in der staatlichen Gemeinschaft ist also Anerkennung der Rechtshoheit des Staates im legalen Verhalten. Aber dieses Rechtsverhalten wird von seiten des Christen Bethätigung seiner christlichen Sinnesweise. — Auf Grund der Worte Christi vom Unrechtleiden u. s. w. (Mt. 5, 38 ff.), womit Rechtsuchen und Rechthandhaben verboten schien, war das Urteil der alten Kirche über die Verträglichkeit der christlichen Sittlichkeit mit der staatlichen Rechtsordnung vielfach unklar und schwankend (am stärksten Tertull. Apol. c. 38: nulla nobis res magis aliena est quam publica). Die römische Kirche kommt leicht in Konflikt mit der staatlichen Ordnung, da sie selbst ihrem Wesen nach Rechtsorganismus ist und (seit Augustin's De civ. Dei, dann besonders im mittelalterlichen System Gregor's VII. u. s. w.) die sittliche Natur des Staates verkennt; ebenso die wiedertäuferische Denkweise, welche aus dem Evangelium Gesetz macht. Gegen jene vgl. Aug. XVI und XXVII über den Unterschied der beiden Gebiete; gegen diese C. F. art. XII, 8—11. Melanchthon Loci C. R. XXI p. 984 ff.: de magistratibus civilibus et dignitate rerum politicarum. Über die Worte Christi (Mt. 5) s. besonders Luthers Predigten über die Bergpredigt vom Jahr 1532 (Erl. Ausg. Bd. 43). Eben weil es sich im Christentum um inneres persönliches Gesinnungsverhältnis zu Gott und zum Nächsten, nicht um bürgerliche Rechtsordnung handelt, wird jenes nicht alteriert durch die berufsmäßige Geltendmachung dieser. Dies gilt von Klage, Verurteilung, Strafe, Eid u. dgl. Das gute Recht und die göttliche Würde der Obrigkeit konnte Luther mit Grund sich rühmen wie keiner vor ihm wieder zur Geltung gebracht zu haben (22, 248; 31, 21; 35, 236; vgl. seine Lehre in Luthardt, Ethik Luthers, S. 118—129).

b. Sofern der Staat ein christliches Volk umfaßt, soll er christ-

**licher Staat** sein, d. h. nicht bloß dem Christentum und der christlichen Kirche in seinen Grenzen Raum zur vollen Entfaltung ihrer Berufsthätigkeiten geben, sondern seine eigene Ordnung und Thätigkeit von der in die sittliche Denkweise und Lebensordnung des Volks übergegangenen christlichen Anschauung bestimmt sein lassen. — Nicht bloß der Einzelne im Staat, sondern auch der Staat selbst, sofern er das Rechtsgemeinwesen eines getauften, somit zu christlicher Lebensführung verpflichteten Volkes ist, hat ein Verhältnis zum Christentum, sowohl negativ, indem er alles das beseitigt, was der Entfaltung der Lebenskräfte des Christentums und der berufsmäßigen Bethätigung der christlichen Kirche hindernd im Wege steht, als auch positiv, indem er dem Christentum selbst Einfluß auf seine Rechtsordnungen, ihre Handhabung und auf die gesamte Verwaltung des Volksgemeinwesens verstattet. Dies Verhältnis zum Christentum ist aber ebendeshalb nicht ein unmittelbares, sondern ein durch die Christlichkeit des Volks, d. h. durch die christliche Denkweise und Sitte desselben vermitteltes. Daraus ergeben sich die selbstverständlichen Konsequenzen für die Beteiligung an der Leitung des staatlichen Gemeinwesens.

c. Die staatliche Ordnung bringt den Unterschied von **Obrigkeit und Unterthanen** mit sich. Die Obrigkeit ist mit der Macht bekleidet, um im Namen Gottes das Recht zu handhaben und dadurch die sittlichen Aufgaben des Staates zu ermöglichen; die Unterthanen haben daher die Pflicht, die Autorität der Obrigkeit anzuerkennen und ihre Berufserfüllung zu unterstützen, wenn nicht etwa die Forderung der Obrigkeit sich zu dem im Worte Gottes gebundenen christlichen Gewissen in Widerspruch setzt. Der Rechtsbruch ist die Grundversündigung im Staatsleben. — Dem Unterschied von Amt und Gemeinde in der Kirche entspricht hier der von Obrigkeit und Unterthanen. Wie das Amt von Christo eingesetzt ist, so ist die Obrigkeit von Gott und göttlicher Autorität: „von Gottes Gnaden" (alttestamentlich אֱלֹהִים) Röm. 13, 1 f. Und wie das Amt der Kirche vor allem die Gnadenmittel zu verwalten hat, so hat die Obrigkeit vor allem das Recht auszusprechen und zu handhaben; demnach auch die Verletzung des Rechtes entsprechend zu strafen, um dadurch das Recht aufrecht zu erhalten. Dies ist die Bedeutung der Strafe, die Autorität des Rechts gegenüber dem Rechtsbruch durch die Heimsuchung seiner Folgen an der Person des Rechtsverletzers aufrecht zu erhalten und durchzusetzen und so dem Rechtsbewußtsein der Gemeinschaft die entsprechende Genugthuung zu leisten. Darin ist das Recht und die Pflicht auch der Todesstrafe begründet. 1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 12; 3 Mos. 24, 17; 4 Mos. 35, 16 ff.; Röm. 13, 4; 1 Petri 3, 13–15. Denn dem Äußersten der Rechtsverletzung muß auch ein Äußerstes der Rechtsahndung entsprechen. Es sind aber nicht die Menschen, welche diese Strafe verhängen; denn diese würden hiezu nicht berechtigt sein, so wenig sie etwa zur Freiheitsberaubung berechtigt sind; sondern es ist die Autorität Gottes, in deren Namen und Dienst das Unrecht am Frevler heimgesucht wird. Daß aber ein nicht wieder gut zu machender Irrtum stattfinden kann, wiederholt sich bei jeder andern Strafe, z. B. zeitweiliger Freiheitsberaubung. Zur Literatur über die Todesstrafe vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums. 4. Aufl.

Leipz. 1889, S. 288 ff. Das kirchliche Bekenntnis C. F. XII, 12 gegen die wiedertäuferische (u. a.) Verwerfung des obrigkeitlichen Rechtes der Todesstrafe. — Dem allgemeinen Priestertum in der Kirche entspricht im Staate die allgemeine staatsbürgerliche Berechtigung auch zu freier politischer Thätigkeit, aber immer im Dienste des staatlichen Gemeinwesens und im Anschluß an die amtliche Thätigkeit der Obrigkeit. — Die oberste Autorität des Rechtes verbietet ebenso der Obrigkeit wie den Unterthanen den Rechtsbruch, also den Staatsstreich wie den Aufruhr. Daher Luthers ernstliche Warnung vor Aufruhr (vgl. Luthardt, Die Ethik Luthers, S. 126: „Aufruhr ist mehr denn Mord"), — während die jesuitische Moral zuerst die Theorie der Volkssouveränität aufgestellt hat und den Tyrannenmord billigt. Welches aber die legitime Obrigkeit sei, entscheidet sich durch die Thatsache der Rechtshandhabung. Freilich kann hier eine Zwischenzeit der Unsicherheit stattfinden, während welcher der Christ, wenn er nicht mehr in der Lage ist für die alte Obrigkeit verteidigend eintreten zu können, sich der Beteiligung am öffentlichen Leben bis zur Neuordnung desselben zu enthalten haben wird.

d. Die staatliche Tugend ist **der Patriotismus**; alles staatliche Verhalten soll Äußerung dieses Patriotismus sein und auf Förderung des nationalen und staatlichen Lebens gehen. — Der Patriotismus ist nicht bloß Liebe zur Heimat, sondern zum eigenen Volk und zwar zum staatlichen Gemeinwesen des Volks, dem man angehört, es sei von Geburt oder durch die geschichtliche Fügung des Lebens. Seine sittliche Natur beweist er dadurch, daß er wider die sittlichen Schäden des nationalen und staatlichen Lebens streitet (vgl. z. B. die Propheten in Israel) und nur unter dieser Voraussetzung die geistigen und materiellen Güter und die Machtstellung des eigenen Volkes und Staates zu fördern sucht.

e. Die Pflicht gegen das staatliche Gemeinwesen schließt unter Umständen Recht und Pflicht **des Krieges** ein. — Zunächst sind die Völker und Staaten auf gegenseitige Anerkennung und Förderung zur Erfüllung ihrer gemeinsamen sittlichen Aufgaben, also auf Frieden unter einander angewiesen. Ebendeshalb ist die Versündigung hiegegen strafwürdig. Die Strafexekution ist der Krieg. Die Schrift setzt den Krieg als selbstverständlich voraus. Die alte Kirche war in Mißverstand der Worte Christi Mt. 5,37 und 26,52 bedenklich gegen das Recht des Kriegs und die Erlaubtheit des Militärstands für Christen (besonders Tert. de corona militis, aber auch Basilius ep. can. 2 can. 13, sowie die kirchlichen Kanones, welche nach Krieg den Betreffenden dreijährige Enthaltung von der Kommunion anraten; so Ancyra c. 22. 23), obgleich derselbe in der alten Kirche vielfach Thatsache war. Vortrefflich hat Luther darüber geschrieben 1526: „Ob Kriegsleute in einem seligen Stande sein können" (vgl. Luthardt, a. a. O., S. 128).

### VIII. Die Bethätigung der christlichen Sittlichkeit innerhalb der allgemein menschlichen Gemeinschaft.

a. Durch ihren gemeinsamen irdischen Besitz und ihre gemeinsame Aufgabe diesem Besitz gegenüber bildet die Menschheit eine **Kulturgemeinschaft**. — Die Menschheit ist eine Gemeinschaft ähnlich wie die Familie. Diese von der Stoa nur erst geahnte Erkenntnis (societas generis

humani) ist von der hl. Schrift und dem Christentum zum gemeinsamen Besitz der modernen Menschheit gemacht. Die Menschheit hat einen gemeinsamen Besitz an der Welt des Menschen (1 Mos. 1, 28; Ps. 8, 7; Hebr. 2, 5 ff.), zu welcher auch die eigene Welt des Menschen, d. h. seine Natur (der Mikrokosmos) gehört. Ihr gegenüber hat die Menschheit einen Beruf: sie sich unterthan zu machen, d. h. den Kulturberuf. So bildet die Menschheit eine Kulturgemeinschaft. Dies in seiner Bedeutung mehr erkannt zu haben als die früheren Zeiten ist ein Fortschritt der Gegenwart.

b. Aus dem verschiedenen Anteil an jenem Gesamtbesitz der Menschheit ergeben sich die Unterschiede des **irdischen Besitzes** bis zu den Gegensätzen von Reichtum und Armut. Der Besitz wird versittlicht, indem er in jenem Sinn gewürdigt und verwendet wird. — Reichtum und Armut ist an sich sittlich indifferent, die Schrift zeigt uns sowohl reiche wie arme Fromme. Dem Heidentum erschien Armut als schweres Übel und als verächtlich (z. B. Tacit. ann. XIV, 40; Juvenal. III, 152. 153), in Israel als abbüßendes Strafleiden (Weber, System der altsynag. paläst. Theol. S. 309). Daß die Stellung des Herzens zum irdischen Besitz das Entscheidende sei, hat Klem. Alex. in seiner Schrift *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* aus Anlaß von Mt. 19, 21 ff. gut ausgeführt. Im Mißverstand dieser Stelle aber hat die Armut in der Kirche eine höhere sittliche Würde erlangt (schon Past. Herm. simil. 2; später zu den cons. evang. gerechnet) und ist der Bettel heilig geworden. Die evangelische Erkenntnis der Reformation hat auch dies Stück christlicher Lehre richtig gestellt (Aug. XVI proprium tenere), sowohl gegen das mönchische Vollkommenheitsideal (Apol. 216, 61), wie gegen die wiedertäuferische Forderung des Kommunismus (F. C. XII, 13). An die Stelle des unmöglichen Kommunismus setzt das Christentum die sittliche Ausgleichung der Unterschiede durch den gegenseitigen Dienst der Mitteilung (Röm. 12, 13 u. ö.).

c. Der Besitz ist Gegenstand der **Arbeit**, unter dieser Voraussetzung dann auch des **Genusses**. — Gegenüber der Verkennung der Arbeit von seiten des Altertums hat die Schrift von Anfang an (1 Mos. 1, 28; 2, 15) und das Christentum sodann für die gesamte nachchristliche Denkweise die Arbeit, auch die geringste, zu Ehren gebracht (1 Kor. 4, 12; 1 Thess. 2, 9; 4, 11; 2 Thess. 3, 8) und dem Müßiggang gewehrt (2 Thess. 3, 10. 11. 12). Die Wiederaufnahme der antiken Bevorzugung des philosophischen Otium in der vita contemplativa von seiten der späteren Kirche (z. B. Thom. Aqu. II, 2 qu. 182: vita contemplativa potior est quam vita activa. Ein oft wiederholter Satz war: negotium, quia negat otium, malum est) und der falsche Begriff von der perfectio christiana verkannte den sittlichen Wert der Arbeit auf Kosten des frommen Müßiggangs. Diesen Irrtum hat Luthers Würdigung des irdischen Berufs für die neue Zeit überhaupt gründlich beseitigt (vgl. Luthardt, Luther in seiner ethischen Bedeutung, Vortr. 1883). — Von Anfang an ist die Erde mit ihren Gütern den Menschen auch zum Gegenstand des Genusses gegeben (1 Mos. 2, 16), und dies gilt ebenso von den geistigen wie von den materiellen Gütern. Aber die bedingende Voranstellung der Arbeit (2 Thess. 3, 10) wehrt der Unsittlichkeit eines bloßen Genußlebens. Arbeit und Genuß wird geheiligt durch die Beziehung auf Gott.

d. Die verschiedenen Kulturthätigkeiten gelten entweder mehr der **materiellen** oder mehr der **geistigen** Seite des irdischen Lebens. Der zweiten gehören Wissenschaft und Kunst an. Sie alle sind fähig und bestimmt Objekte der Bethätigung christlicher Sinnesweise zu sein. — Die materiellen Kulturthätigkeiten, vom Ackerbau an bis zum Welthandel und zum ausgedehnten Fabrikwesen. Das Altertum hat zwar den Ackerbau, aber nicht das Handwerk und den Kleinhandel gewürdigt. Die alte Kirche hatte vielfach gegen den Handel sittliche Bedenken (z. B. Lactant. Institt. V, 18) wegen der damit verbundenen Gefahren und wegen des Zinsnehmens, welches von der alten Kirche wenigstens den Geistlichen verboten war (Elvira c. 20; Nicäa c. 17), von der römischen Kirche überhaupt als verwerflich angesehen wurde. Die reformatorische Erkenntnis hat die sittliche Berechtigung auch der Handelsthätigkeit anerkannt (C. F. XII. 14), wenn sich auch noch Luther mit dem Zinsnehmen nicht befreunden konnte. Die Wissenschaft hat seit dem Christentum eine neue Geschichte erlebt. Die Welt des Menschen ist von Anfang an bestimmt, ihm Gegenstand der Erkenntnis zu sein (1 Mos. 2, 19 f.). So liegt nicht im Wissen an sich die sittliche Gefahr des Hochmuts, sondern im Menschen selbst, welcher das Intellektuelle loslöst vom Ethischen (1 Kor. 8, 1) und die objektive Wahrheit Gottes verkennt (1 Kor. 1, 21). Und ebenso liegt nicht in der Kunst an sich die Gefahr der Sinnlichkeit oder der Kreaturvergötterung, sondern in dem Mißbrauch derselben von seiten des Menschen. Die Kirche hat von Anfang an Wissenschaft und Kunst in ihren Dienst genommen (vgl. in betreff der Kunst bereits die Ausschmückung der Katakomben) und auch künstlerischen Schmuck des gewöhnlichen Lebens nicht verschmäht (vgl. Klem. Alex. Qu. dives s., c. 21; Paedag. III, 11), wenn sie auch der heidnischen Kunst gegenüber sich ablehnend verhielt. Aber auch wo Wissenschaft und Kunst nicht unmittelbar dem Christentum dienen, können und sollen sie doch wie alles Natürliche ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* sein, aber eben deshalb nicht so getrieben werden, daß sie der Freude an der göttlichen Wahrheit in den Weg treten (Laktant. Institt. VI, 21). Und was von Kunst und Wissenschaft gilt, gilt auch von der Bildung überhaupt. Entschieden ablehnend war die Stellung der alten Kirche zum (heidnischen) Schauspiel, vor allem den blutigen Spielen (Tatian 22, Athenag. 35, Theophil. ad Autol. 3, 15; Iren. adv. haer. 1, 6, 3; Tert. de spectac. u. s. w.). Die Synoden schlossen daher die Schauspieler u. dgl. von der Kirche aus (Elvira c. 62; Arles c. 4).

e. Durch ihre Einheit des Fleisches und Blutes bildet die Menschheit eine **Humanitätsgemeinschaft**, welche die einzelnen Glieder dieser großen Menschheitsfamilie in Gerechtigkeit und Gütigkeit zu pflegen und zu fördern haben. — Die Menschheit bildet eine große Familie, soll also auch durch das Pietätsband der allgemein menschlichen Gemeinschaft verbunden sein. Der Humanitätsgedanke war dem Altertum fremd. Die alttestamentliche Schrift enthält durch ihren Bericht von der einheitlichen Abstammung der Menschen und Völker (1 Mos. 1. 2. 11) die Voraussetzungen, das Christentum in Christo dem Menschensohn die Wirklichkeit desselben. Der Humanitätsgedanke ist im vorigen Jahrhundert (besonders durch Herder) neu erweckt und zum wesentlichsten Bestandteil des modernen

Lebens erhoben, aber vom Christentum losgelöst worden (vgl. Schillers Lob Rousseaus, daß er aus Christen Menschen machte), da er doch nur in ihm eine standhafte Wurzel hat (vgl. Hundeshagen, Über die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat. Berl. 1853). Die Humanität schließt in sich auf der einen Seite die Anerkennung des Menschen als Menschen, die Achtung seiner Berechtigung: suum cuique; auf der andern die wohlwollende fördernde Teilnahme, welche sich besonders der Hilfsbedürftigen thätig annimmt und einen der schönsten Ruhmestitel des christlichen Geistes bildet. Die Barmherzigkeitsübung gegen die Armen, Kranken, Gebrechlichen (Blinde, Taube, Blöde u. s. w.) hat eine reiche Geschichte in der christlichen Kirche (vgl. bes. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit). Von der nichtchristlichen Barmherzigkeit unterscheidet sie sich dadurch, daß sie zugleich die Rettung der Seelen sucht. Ihre Spitze findet sie daher in der Mission.

f. Die Anerkennung der sittlichen Würde des Menschen und seines Standes äußert sich in der Achtung der **Ehre** des Andern, wie in der Sorge für die eigene Ehre. Jedem Menschen als solchen gebührt Ehre: *πάντας τιμήσατε* (1 Petr. 2, 17). Diese bestimmt sich näher nach seinem Stande (Röm. 13, 7). So soll ein jeder auch auf seine Ehre, auf die Ehre seines Standes bedacht sein. Zu Lehrern und Vorstehern der Gemeinde sollen nur solche gewählt werden, die ein gutes Gerücht haben auch bei den Ungläubigen (1 Tim. 3, 7; 5, 14; Tit. 1, 8; Akt. 16, 2; 22, 12). Paulus rechtfertigt sich nicht bloß gegen seine Gemeinden öfter, sondern hält auch darauf, daß seine Ehre als römischer Bürger anerkannt werde (Akt. 16, 37). Im Abendland ist später als Mittel für die Wiederherstellung der Ehre, welche höher stehe als das Leben, das Duell entstanden, aber logisch und sittlich zu verwerfen, da der körperliche Mut der Lebensgefährdung nicht Beweis der Sittlichkeit, die Lebensgefährdung selbst aber als eigenwillige unberechtigt ist. Die studentische Mensur aber, welche man vom Zweikampf im eigentlichen Sinn unterscheidet und als nervenstärkende sittliche Mutbeweisung und Hilfsmittel gegen Roheit rechtfertigt, ist in dem Maß als sie gegen Lebensgefährdung geschützt ist, ein Widerspruch zur Rechtfertigung des Duells aus der Vorderstellung der Ehre vor dem Leben, aber doch wiederum nie so geschützt, daß alle Lebensgefährdung ausgeschlossen wäre, und so denn sittlich unberechtigt; als Hilfsmittel gegen Roheit aber in sich widersprechend, da die Mensur vielmehr gesucht wird, als angebliche moralische Übung; dazu an sich keine Gewähr für spätere Charakterhaftigkeit, und obendrein ungerechtfertigte Zeitvergeudung. Die unverschuldete Verkennung aber muß der Christ als ein Übel zu tragen die sittliche Kraft haben; während andrerseits die sittliche Gesellschaft verpflichtet ist, Beleidigungen gegenüber für ihn einzutreten und seine Ehre anzuerkennen.

g. Die Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit des Andern fordert die **Wahrhaftigkeit** im gegenseitigen Verkehr. — Wir sind dem Andern Wahrheit schuldig; Lüge ist Mißachtung des Andern (Eph. 4, 25; Kol. 3, 9). Gott ist ein Gott der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Teufel aber der Lügner (Joh. 8, 44), und so lügen denn auch die sündigen Menschen (Num. 23, 19), während es bei Gott unmöglich ist, daß er lüge (Hebr. 6, 18).

Das Gericht über die Lüge des Ananias (Akt. 5, 2 ff.) und die Buße des Petrus über seine Lüge der Verleugnung (Mt. 26, 69 ff.) sind genügende Verurteilungen der Lüge. Die Schrift berichtet mehrere sogenannte Not- oder Verlegenheitslügen, ohne sie aber zu billigen, vielmehr ihr Urteil deutlich genug zu erkennen gebend, z. B. 1 Mos. 12, 11 ff.; 18, 5; 20, 2 ff. In der Kirche ist die sogen. Notlüge von Tertullian und Augustin (de mendacio), dann von Thomas Aquinas und Joh. Gerhard, Loc. XIII, wie von Kant und Fichte unbedingt verworfen, ebenso von Schmidt, Nitzsch, Vilmar (die Notlüge geht hervor aus Weltfurcht, Mangel an Gottvertrauen und Kreuzesfurcht), dagegen von der jesuitischen Moral lax verteidigt worden. Auch Klemens Alexandr., Origenes, Ambrosius, Chrysostomus u. s. w., auch Luther (zu 1 Mos. 12, 26), Mosheim, Reinhard, de Wette, Wuttke, Schleiermacher — am weitesten gehend Rothe (IV, 337 ff.) — statuieren das Recht liebevoller Täuschung des Nächsten als Mittel zu seiner Rettung. Allerdings können z. B. Trunkene und Geisteskranke nicht als bewußte sittliche Persönlichkeiten sondern nur wie Kinder pädagogisch behandelt werden nach dem Gesetz der Liebe; so daß hier die Pflicht der Vorenthaltung der Wahrheit, aber nicht der Lüge, eintreten kann.

h. Die Übereinstimmung in Gesinnung und Streben knüpft das engere Band der **Freundschaft**, welche der gegenseitigen sittlichen Förderung dienen soll. — Über die große Rolle, welche die Freundschaft im Altertum gespielt hat, vgl. Ernst Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Altertum für Sittlichkeit, Wissenschaft und öffentliches Leben: in Gelzers Monatsbl. 1863, Juli und in seiner Schrift: Altertum und Gegenwart, gesammelte Reden und Vorträge. 2. Aufl. Berl. 1877; Aristot. Nikom. Ethik VIII u. IX, sowie Cic. Laelius sive dialogus de amicitia. Aber auch die Schrift kennt die Freundschaft im N. wie im A. T. (z. B. David und Jonathan), und die Geschichte der Kirche enthält viele Beispiele derselben (z. B. Basilius und Gregor von Nazianz), wenn auch das Christentum durch seine Vorordnung der Menschen- und der Bruderliebe der Freundschaft ihren begrenzteren Raum angewiesen hat. Die Freundschaft ist eine sittliche nur da wo sie nicht dem Interesse oder dem — ästhetischen — Genusse, sondern der sittlichen Förderung dient, also auch auf Gemeinschaft der religiös-sittlichen Denkweise ruht.

i. Das Gemeinschaftsleben der Menschen ist eine Aufforderung zum **geselligen** Verkehr, welcher als Sache des Genusses sittlich berechtigt ist, sofern er die Erholung von der Arbeit bildet und sich in Zucht und Wahrheit hält. — Der gesellige Verkehr will absichtslose und unbefangene Darstellung und Hingebung zu gegenseitigem Genuß dessen sein, was Gott in die menschliche Natur gelegt hat. Darin besteht seine Berechtigung und Bedeutung; aber unter der Voraussetzung für den Christen, daß sein Christsein wenigstens stillschweigend anerkannt und nicht verletzt wird, und daß der Verkehr den sittlichen Grundforderungen der Zucht und Wahrheit nicht widerspreche. Darnach hat sich auch die Grenze des Scherzes und der Höflichkeit zu bemessen. Sofern Geselligkeit Genuß ist, gilt von ihr was von diesem, daß sie Erholung von der Arbeit sei, diese also zur Voraussetzung und zum Zweck haben soll.

k. Nach diesem Gesichtspunkt, Erholung von der Arbeit zu sein, bemißt sich auch die sittliche Berechtigung des geselligen Vergnügens, dessen Grundform das **Spiel** ist. — Damit ist die Grenze des Vergnügens gezogen gegen die Vergnügungssucht und sind die Vergnügungen ausgeschlossen, welche nicht erholen, sondern ermüden. Der gemeinsame Genuß fordert in der Regel auch einen äußeren Schmuck oder einen gewissen Luxus. Der Luxus ist berechtigt, sofern er ästhetischen und ähnlichen sittlichen Zwecken dient im Unterschied von der zwecklosen Verschwendung, und die Erfüllung der vorgeordneten Pflichten, z. B. auch der Wohlthätigkeit zur Voraussetzung hat. Die Grundform des Vergnügens ist das Spiel. Die Spiele werden eingeteilt in gymnastische und dialektische. Das vollendetste gymnastische Spiel ist der Tanz — Ausdruck des jugendlichen Lebensgefühls in der Form harmonischer körperlicher Bewegung. Die Schrift gebraucht ihn als Ausdruck der Freude nnd erkennt damit seine Berechtigung (z. B. Luk. 15, 25). Die alte Kirche verwarf ihn, da sie nur die unsittlichen Tänze der heidnischen Umgebung kannte. Der Pietismus erklärte ihn als ungeziemend für die Christen, während die Orthodoxie ihn rechtfertigte. Als Ausdruck jugendlichen Lebensgefühls paßt er nicht für Alle und für alle Zeiten; und die gewöhnliche Praxis hat ihn vielfach sinnlich übel verderbt. Zu den dialektischen Spielen gehört die Konversation als Spiel des Geistes. Die Hazardspiele sind unbedingt sittlich verwerflich.

l. Der **Fortschritt des Kulturlebens** ist ein sittlicher Fortschritt nur dann, wenn er sich in den Dienst des **Reiches Gottes** als des letzten Zieles und Zweckes der Menschheit stellt. — Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte des Kulturfortschritts. Die Menschheit wird der Erde immer mächtiger und bringt ihre eigene geistleibliche Natur immer mehr in ihren persönlichen und bewußten Besitz. Aber dieser zunächst formelle Fortschritt kann einen doppelten sittlichen Inhalt haben. Auf der einen Seite entfremdet sich das Leben schrittweise der Gottesgemeinschaft, auf den abwärts gehenden Stufen der Entchristlichung, der Entgöttlichung, der Entsittlichung. Damit vollziehen sich die Konsequenzen der nichtchristlichen Denkweise im Gesinnungsleben der Menschheit. An einem solchen Kulturleben kann dann je länger je mehr die Gemeinde Jesu Christi keinen Teil haben, sondern muß von „Babel" ausgehen. Auf der andern Seite soll das Kulturleben in den Dienst der letzten und höchsten Zwecke Gottes gestellt und so zu einem Mittel und Bestandteil des Reiches Gottes werden, daß schließlich Gott sei alles in allem. Dies ist die sittliche Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi in und an der Welt. Die Erkenntnis dieser sittlichen Aufgabe auch in ihren praktischen Konsequenzen zu fördern und zu klären und so dem sittlichen Urteil und Handeln zu dienen ist der Beruf der Wissenschaft der Ethik. Die gesunde evangelische Lebensbeurteilung hat ihre Wurzeln in der richtigen Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit. Dieses fördern und festigen heißt also auch die richtige Voraussetzung für die Gesundheit des sittlichen Urteils und der sittlichen Praxis des Christenlebens schaffen.

Vgl. zu Ia über den Begriff der Pflicht: Schleiermacher, Versuch über die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffs. 1824. Dess., System der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer § 112, S. 75; § 131, S. 94. Wuttke, Ethik I, S. 331. 408 ff. Mar-

tensen I, S. 481. Zur Etymologie des Worts „Pflicht“ (von „pflegen“ = sich angelegen sein lassen): Dietrich, Stud. u. Krit. 1841, I.

Zu Ib über die Frage der Pflichtkollision: Erdmann, Vortr. Berl. 1853. G. Schulze. Über den Widerstreit der Pflichten. Halle 1878. Linsenmann (kath.), Tüb. Quartalschr. 1876, I. S. 1—59.

Zu Id über die Frage des Erlaubten: H. H. Wendt, Über das sittlich Erlaubte. Vortr. Berl. 1880. Kübel, PRE.² I, 144 „Adiaphora“.

Zu Ie über die Frage des Berufs: Luthardt, Die sittl. Würdigung des Berufs in ihre[r] geschichtl. Entwicklung. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. s. w. 1880, S. 593 ff. „Zur Ethik“ 1888 S. 17 ff.

Zu If über den Begriff der Vollkommenheit: Hartung, Der Begriff der τελειότης i[m] N. T., in Luthardts Jubiläumsschrift. Lpz. 1881. p. 41. 67. A. Ritschl, Die christl. Vollkommenheit. Vortr. Gött. 1874. H. H. Wendt, Die christl. Lehre v. d. Vollkommenh[eit] untersucht. Gött. 1881. Luthardt, Das sittl. Ideal u. s. Geschichte. Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. s. w. 1882. S. 253—262 u. „Zur Ethik“. Lpz. 1888. S. 28 ff. u. S. 5[…] „Die antik-heidn. Wurzeln des röm.-kath. Vollkommenheitsideals“. Kirn, Die christl. Vollkommenheit. Theol. Stud. aus Württemb. 1882. Die Streitigkeiten zwischen den Pietisten u. Orthodoxen über den sog. Perfektismus in Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten innerh. der luth. Kirche II, 400—427.

Zu IIb: Kübel, Die christl. Nüchternheit. Vortr. Barm. 1876.

Zu IId über die Askese: Melanchthon, C. R. XXI. p. 1021 über die mortificatio carnis. v. Eckstein, Geschichtliches über die Askesis der Heiden u. der jüdischen Welt. Freib[urg] 1882. Zöckler, Krit. Gesch. der Askese. Frkf. a. M. 1863. H. v. d. Goltz, Enthaltung u. Fasten im Geist d. Evang. Vortr. Basel 1873. Gaß, Der sittl. Werth de[s] Asketism. Jahrbb. f. d. Theol. 1873. XVIII, 2, S. 247—309. Emerson, Gesellschaft u. Einsamk. Aus d. Engl. 2. Aufl. Bremen 1875. Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin bis zum Konzil v. Nicäa. München 1877.

Über das Mönchtum: Cropp, Über die sittl. Grundlagen des Mönchths, Jahrbb. f. d. Theol. 1866. Weingarten, Der Ursprung des Mönchth.s im nachkonstant. Zeitalter. Gotha 1877. Ders., PRE.² X, 758—792. Gaß, Gesch. der Ethik I, 1881 S. 121 ff. Ad. Harnack, Das Mönchth., s. Ideale u. s. Gesch. 1882. Hase, Protest. Polemik. 4. Aufl., Lpz. 1878, S. 279 ff.

Über den Selbstmord: C. Becker, Die Sünde des Selbstmords. Lpz. 1872. Schupp. Der Selbstmord u. die theol. Kritik. Straßb. 1874. Alex. v. Oettingen, Über akuten u. chron. Selbstmord. 1881. Masaryk, Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation. Wien 1881. Morselli, Der Selbstmord. Ein Kapitel aus der Moralstatistik. Lpz. 1881. Zur Selbstmord-Manie, Ev. KZ. 1884. Inhofer, Der Selbstmord, Augsb. 1886.

Zu IIIa über das Gebet: Melanchthon, C. R. XXI, 998 ff. de invocatione Dei seu de precatione. C. L. Nitzsch, Nonnulla ad historiam de usu religiosae precationis moralis pertinentia. Viteb. 1790. Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen u. Lehren vom Gebet. Gött. 1824. Tauberth, Die christl. Lehre v. Gebet, histor.-exeg. bearb. Wurzen 1855. Löber, Die Lehre v. Gebet aus der imman. u. ökon. Trin. abgeleitet. 2. Aufl. Erl. 1860. Kaftan, Die christl. Lehre v. Gebet. Vortr. Basel 1876. Monrad, Aus d. Welt des Gebets; deutsch v. Michelsen, 1.—6. Aufl. 1881. Leonhardt, Das christl. Gebet. 7 apol. Vortr. 2. Aufl. Berlin 1878. C. Beck, PRE.² IV, 759 ff. Ebrard, V. U. ebendas. S. 767 ff. E. Haffner, Das Gebet des Herrn. Erl. 1880. Wiener, Das Gebet. Gotha 1885. || Über das Gebet in der alten Welt vgl. außer Nägelsbachs homer. u. nachhomer. Theol. u. K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altertümer, a. betr. O.: Lasaulx, Über die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842. Leop. Schmidt. Die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. Berl. 1882 S. 31 ff. || Über die Entweihung des Gebets: Döllinger, Heident. u. Judent. Rgsb. 1857 S. 635. || Über das Gebet bei den ersten Christen: Hefele, Beiträge II, Tüb. 1864 S. 331 ff. zur Archäologie des häuslichen u. Familienlebens der Christen. — Außerdem vgl. Luthardt, Apol. Vortr. I. 10. Aufl. Lpz. 1883 S. 128 ff. u. Moral des Christent. 4. Aufl. Lpz. 1889 S. 73 ff.

Zu IIIb über den Eid: Elvers, Über den gerichtl. Mißbrauch des Eids. Vortr. auf dem Kirchentag zu Hamburg 1858. Die Bedeutung des Eides für das christl. Volksleben. Ev. KZtg. 1879 Nr. 7. J. Köstlin, PRE.² IV, 120. Göpfert, Der Eid. Mainz 1883. Hartlieb, Der Eid u. d. mod. Staat, Heilbronn 1884. F. Bauer, Der Eid. Eine Studie, Heidelb. 1884 Medem, Der Eid. Ev. KZ. 1886, S. 135 ff. (auch als bes. Schrift, Greifsw. 1886). K. Fulda, Der Gerichtseid, 1886.

Zu IIIc über das Gelübde: Wiese, Vom Gelübde im ev. Sinn. Berl. 1861. J. Köstlin, PRE.² V, 43 ff.; vgl. Zöckler, Gesch. d. Ask., S. 426 f.

Zu IVa über die Frage von der Kirche vgl. die Liter. in Luthardts Kompend. d. Dogm.

8. Aufl. Leipz. 1889 § 67 S. 292 ff. Ebenso zur Lehre v. d. heil. Schrift, von den Gnadenmitteln u. dem kirchl. Amt § 68 u. ff. Ferner dess. Apol. Vortr. II. 6. Aufl. 1889. 7. Vortr.: die Kirche S. 144 ff. 8. Vortr.: die hl. Schrift S. 175 ff. 9. Vortr.: die kirchl. Gnadenmittel S. 198 ff. u. die entsprechenden Anmerkungen. Herm. Schmidt, Die Kirche, ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung im Unterschied von Sekte u. Häresie. Lpz. 1884. || Über die Frage von Volks- u. Landeskirche: Ad. v. Harleß, Staat u. Kirche. Lpz. 1870. Theod. Harnack, Die freie luther. Volkskirche. Erl. 1870. Ad. Stählin, Das landesherrliche Kirchenregiment u. sein Zusammenhang mit Volkskirchent. Lpz. 1871. H. Jacoby, Staatskirche, Freikirche, Landeskirche. Lpz. 1875.

Zu Vf über die Synodalfrage: Luthardt, Die Kirchenlehre u. die Synoden. Lpz. 1870.

Zu Vg über den Sonntag: Uhlhorn, Die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung. Vortr. Lpz. 1870. M. Rieger, Staat u. Sonntag. Frkf. a. M. 1877. Theod. Zahn, Gesch. d. Sonntags vornäml. in der alten Kirche. Vortr., Hann. 1878. Rohr, Der Sonntag v. sozialen u. sittl. Standpunkt Bern 1879. W. Baur, Die Genfer u. die schweizer. Gesellschaft zur Heiligung des Sonntags. Hamb. 1876. Ders., Die Hinderungen der Sonntagsfeier u. ihre Überwindung. Vortr. Ebd. 1878. Ders., Der Sonntag und das Familienleben. Berl. 1879. P. Niemeyer, Die Sonntagsruhe v. hygiein. Standpunkt. Vortr. Heidelb. 1880. Außerdem Sartorius, Lehre v. d. hl. Liebe III, 1 S. 196 bis 246. Th. Harnack, Prakt. Theol. I, 355 ff. Zöckler, Art. Sonntagsfeier, PRE.[2] H. Rocholl, Die Sonntagsfrage der Gegenwart, Karlsruhe 1885. H. Maurer, Die Bedeutung des Sonnt. nach d. Schrift (Kirchl. Monatsschrift 1887). U. Grinnlund, Die Geschichte des Sonntags, Gütersl. 1889.

Zu V über Ehe u. Familie u. s. w. in der antiken Welt: Nägelsbach, Homer. u. nachhomer. Theol. u. K. Frdr. Hermann, Griech. Privataltert. an den betr. Orten. Döllinger, Heident. u. Judent. S. 680 ff. Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II, 133—219. C. Schmidt (Straßb.), Die bürgerl. Gesellschaft in der altröm. Welt u. s. w. übers. v. Richard 1857, S. 20 ff., bes. über die Veränderung durch das Christentum S. 168 ff. Hierüber auch Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung. Lpz. 1872 Nr. 6 u. 7. Petrich, Grundzüge einer Gesch. d. Ehe. Berl. 1875. Bergel, Die Eheverhältnisse der alten Juden im Vergleich mit den griech. u. röm. Lpz. 1881. Frank, Das Christent. u. die Frauen. Vortr., Gütersl. 1868. 1873. Manssen, Het Christendom en de Vrouw. Leiden 1877. Ad. Monod, Die Aufgabe u. das Leben des Weibes. 2. Vortr. deutsch Neu-Ruppin 1859 u. ö. Luthers Lehre v. d. göttl. Ordnung des Ehestandes u. s. w. bei Luthardt, Ethik Luthers S. 96 ff. v. Strampff, Dr. M. Luther über die Ehe. Berl. 1857. Gräfin Gasparin, Die christl. Ehe. Koblenz 1844. Glock, Die christl. Ehe u. ihre modernen Gegner. Karls. 1881. Thönes, Die christl. Anschauung v. d. Ehe u. ihre modernen Gegner. Leiden 1881. Röbenbeck, V. d. Ehe. Stud. u. Kritik 1881. 2. 3. Dalton, Die Familie. Evang. Betrachtungen. 2. Aufl. Berl. 1870. H. v. d. Goltz, Die Familie in ihrer Bedeutung f. d. sittl. Aufgabe der Gegenw. Vortr. Barm. 1874. H. Thiersch, Christl. Familienleben. 8. Aufl. Augsburg 1889. E. G. Lehmann, Das Haus. Erbaul. Vortr. 2. Aufl. Lpz. 1881. Auch W. H. H. Riehl, Die Familie. 6. Abdr., München 1862 (bes. der Abschnitt „das ganze Haus").

Über den Cölibat: Hefele, Beitr. I. 122 ff. Bickell, Das Cölibat e. apost. Anordnung. Ztschr. f. kath. Theol. Innsbr. 1878. N. Mosler, Zur Gesch. des Cölib., Heidelberg 1879. H. C. Lea, Hist. Sketch of Sacerdotal Celibacy, 2. edit. Boston 1884.

Zur Frauenfrage v. Phil. v. Nathusius. Halle 1881.

Über die Ehe unter Verwandten: Marche, Über den Einfluß der Ehen zwischen Blutsverwandten auf die Nachkommenschaft. Dissert. Leipz. 1863. H. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft nach der heil. Schrift u. nach den Grundsätzen der christl. Kirche. Nördl. 1869. || Gegenüber den Versuchen moderner Darwinianer, die phys. Folgen naher Verwandtschaftsehen, als Taubstummheit, Irrsinn u. s. w. abzuleugnen (A. H. Huth, The marriage of near kin 1876; G. H. Darwin, Die Ehe zwischen Geschwisterkindern und ihre Folgen. Aus dem Engl. mit Vorwort v. Zacharias. Lpz. 1876), vgl. die bis jetzt unwiderlegten Nachweise des französ. Mediziners Boudin in den Annales d'hygiène publique t. XVIII p. 5 ff.; auch G. T. Selby, Heredity and its evang. analogies (im Expositor 1889, Oct.).

Zu VIc über die Eheschließung: Sohm, Das Recht der Eheschließung aus d. deutschen u. kanon. Recht geschichtl. entw. Weim. 1875. Ders., Trauung u. Verlobung. Weim. 1876. Ders., Zur Trauungsfrage (Zeitfragen des christl. Volkslebens). Heilbr. 1880. Ders., Die obligator. Civilehe u. ihre Aufhebung. Ein Gutachten. Weim. 1880. E. Friedberg, Gesch. der Civilehe (Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr.). 2. Aufl. Berl. 1877. Ders., Verlobung u. Trauung. Lpz. 1876. Cremer, Die kirchl. Trauung histor.

u. s. w. 1879. Dieckhoff, Die kirchl. Trauung, ihre Geschichte u. s. w. Rost. 1878 Ders., Civilehe u. kirchl. Trauung. Das Gegensatzverhältnis zwischen beiden. Rost. 1880 Denkschrift der allg. ev.-luth. Konferenz. Lpz. 1874. v. Scheurl, Die Entwicklun des kirchl. Eheschließungsrechts. Erl. 1877. Ders., Das gemeine deutsche Eherecht u. Umbildung durch das deutsche Reichsgesetz v. 6. Febr. 1875 mit bes. Rücksicht auf k Kirchenehеordnung dargest. Erl. 1881. Blumstengel, Die Trauung im evang. Deuts land nach Recht und Sitte. Weim. 1879.

Über die Ehescheidung: Welches ist die Lehre u. das Recht der evang. Kirche zunächst Preußen in Bezug auf die Ehescheidung und Wiederverehelichung? 1839. Verhandlung des Frankf. Kirchentags. 1854. Jul. Müller, Über die Ehescheidung u. Wiederverehel lichung. Berl. 1855. A. v. Scheurl, Zur prakt. Lösung der Ehescheidungsfrage. Nür berg 1861. A. v. Harleß, Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Unters. der neute Schriftsteller. Stuttg. 1861. Huschke, Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidun Dresd. 1860. Ders., Beleuchtung der Einwürfe gegen meine Schrift: „Was lehrt u. s. w Lpz. 1861. Kornmann, Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. 1874. Grev Die Ehescheidung nach der Lehre des N. T. Lpz. 1874. Kornmann, Korreferat betreff der hinsichtlich der Ehescheidung u. Wiederverheiratung Geschiedener in der ev.-lut Kirche Preußens festzustellenden Grundsätze. Bresl. 1874. Huschke, Letztes Wort üb die Ehescheidungsfrage. Bresl. 1875.

Zu VIh: G. Baur, Grundzüge der Erziehungslehre. 3. Aufl. Gießen 1876. v. Zezschwi Lehrb. d. Pädagogik. Lpz. 1882. K. A. Schmidt, Gesch. der Erziehung. I. Die vo christl. Erziehung bearb. v. Schmid u. G. Baur. Stuttg. 1884. A. Kirchner, Gedank über christl. Erziehung. Barm. 1873.

Zu VIk über die Sklaverei: Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I, 212—226. Overbe Stud. zur Gesch. der alten Kirche. 1. Heft. Schloß-Chemnitz 1875. Lechler, Univ.-Prog Leipz. 1878. Uhlhorn, Kampf des Christent. mit d. Heident. S. 167 ff. Luthard Apol. Vortr. III. (Moral des Christent.) S. 271 f. Th. Zahn, Sklaverei u. Christen in d. alten Welt. Vortr. Heidelb. 1879. G. Warneck, Die Stellung der evangelisch Mission zur Sklavenfrage, Gütersloh 1889.

Zu VII über d. christl. Staat: Stahl, Der christl. Staat. 2. A. Berl. 1858. v. Scheur Zeitschr. f. Protest. u. K. 1858 I, 279 ff. H. Thiersch, Vom christl. Staat. Ffk. a. M 1875. Köstlin, Staat, Recht u. Kirche in der evang. Ethik. Stud. u. Krit. 1877. u. 2. Kohut, Was lehrt die Bibel über den Gehorsam geg. Staat u. Obrigk.? Düssel 1875. H. Thiele, Die Vaterlandsliebe der Christen und zwar in dieser unsrer Ze Vortr. Lpz. 1874.

Zu VIIe über den Krieg: Achelis, Der Krieg im Lichte der christl. Moral. Brem. 187

Zu VIIIb über die irdischen Güter: H. Jacoby, Jesus Christus u. die irdischen Güt Vortr. Barm. 1875. || Über die Wohlthätigkeit: Hefele, Beitr. I, 176—211. Uh horn, Die christl. Liebesthätigk. in der alten K. Stuttg. 1882. Ders., In der K. des M Ebendas. 1884. Ders., Seit der Reform. 1890. Chastel, Etude historique u. s. w. Par 1853. Deutsch mit Vorw. v. Wichern. Hamb. 1854. Ratzinger, Gesch. der kirchl. Arme pflege. 2. Aufl. Freib. 1884. Erhardt, Die nationalökon. Ansichten der Reformatore Stud. u. Krit. 1880, 4. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation. Basel 188 Roscher, Gesch. der Nationalökonomie in Deutschland. München 1874. Löhe, Von Barmherzigkeit. 2. Aufl. Nördl. 1877. Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie. Vor 2 Bde. Hamb. (1. Bd.: Die Gesch. der weibl. Diakonie 1879. 2. Bd.: Die Arbeit d weibl. Diakonie 1880). G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit. I—III. Stuttga 1882—90. H. Guth, Die Armenpflege, deren Gesch. u. Reformbedürfnis, Heilbronn 188

Über den Kommunismus: Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Kirche u. Staat, 213 ff. Roscher a. a. O. S. 77—97, u. die Grundl. der Nationalökonomie S. 152 Luthardt, Vortr. über die Moral u. s. w., S. 304 ff. Ders., Vortr. über die modern Weltanschauungen. 2. Aufl. Lpz. 1880 S. 160 ff., 174 ff. u. die S. 255 f. angefüh Liter. über den Sozialismus.

Zu VIIIc über die Arbeit: F. W. Otto, Arbeit u. Christent., e. zeitgesch. Studie. Güters 1871. Uhlhorn, Die Arbeit im Lichte des Evang. Vortr. Bonn 1877.

Über Gewerbe, Handel u. Zinsnehmen: Funk, Handel u. Gewerb. im christl. Alte Tüb. theol. Quartalschr. 1876 S. 367—391. Ders., Gesch. des kirchl. Zinsverbots. Aka Einladungsschr. Tüb. 1876. Ders., Maffei u. d. Zinsverbot, Tüb. Quartalschr. 187 S. 1 ff. — Vgl. Hefele, Beitr. I, 31 ff. Th. Zahn, Weltverkehr u. Kirche währe drei ersten Jahrhh. Hann. 1877.

Zu VIIId über das Verhältnis des Christent. zu Wissenschaft u. Kunst: Hamberge Christent. u. moderne Kultur. Erl. 1863. Ders., Dass. N. Folge. Erl. 1868. 187

v. Harleß, Das Verh. des Christent. zu den Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erl. 1873. M. Frommel. Über wahre Bildung. Vortr. Barm. 1873. Grau, Ursprung u. Ziele unsrer Kulturentwicklung. Gütersl. 1875. Melch. Meyr, Gedanken über Kunst, Relig. u. Philos., herausg. von Graf Bothmer u. M. Carrière. Lpz. 1874. Portig, Relig. u. Kunst in ihrem gegens. Verh. 2 Tle. Iserl. 1879. 1880 (1. Abt.: Christent. u. Dichtkunst. 2. Abt.: Christent. u. die Liter.). W. Frommel, Christent. u. bildende Kunst. Vortr. Heidelb. 1880. Luthardt, Die kirchl. Kunst. Vortr. 3. Aufl. Lpz. 1878. u. Gesammelte Vortr. Lpz. 1876 S. 243 ff. || Über das Schauspiel: Hase, Das geistl. Schauspiel. Lpz. 1858. Hagenbach, Kirche u. Schauspiel, in Gelzers Monatsbl. 1862.

Zu VIIIe Delff, Kultur u. Religion. Die Entwicklung des humanen Bewußtseins histor. u. philos betrachtet. Gotha 1875. Riemann, Humanität und Christentum. 2 Vortr. Hann. 1878. Scharling, Humanität u. Christent. in ihrer gesch. Entwicklung. Aus d. Dän. v. Michelsen. 1. Tl. Gütersloh 1874. Warneck, Die gegenseitigen Beziehungen zw. d. modernen Mission u. Kultur. Gütersl. 1879. A. Bacmeister, Der sittliche Fortschritt, Gotha 1886. Wehrmann, Griechentum u. Christentum, Breslau 1889.

Zu VIIIf über das Duell vgl. Wuttke II, 451 ff. Gneist, Der Zweikampf u. die german. Ehre. 1848. Hengstenberg, Das Duell u. die Kirche. Ev. KZtg. 1856 S. 267 ff. Graf G. Kayßerling, Erörterungen über das Duell, nebst Vorschlag. 3. Aufl. Dorp. 1883. Nerling, Der Blutbann des Duells, Dorpat 1883. O. Funcke, Der geadelte Mord oder das Duell, Bremen 1885. Wie stehen wir zum Studentenduell?, Allg. ev.-luth. KZ. 1885, Nr. 11 ff. W. v. Fürich (kath.), Das Duell, kritisch beleuchtet, Frankfurt 1886. Alex. v. Oettingen, Zur Duellfrage. Dorpat 1889.

Zu VIIIh über die Freundschaft: Delitzsch, Philem. od. v. d. christl. Freundschaft. 3. A. Stuttg. 1878. Martensen, Christl. Ethik, II.

Zu VIIIi Meier, Humor u. Christent. Vortr. Lpz. 1876. Birkenstädt, Der Humor im Licht des Evang. Vortr. Bremen 1879.

Zu VIIIk über die Adiaphora: Spener, Theol. Bedenken II, 484. Bogatzky, Schriftgem. Beantwortung der Frage, was von dem weltüblichen Tanzen u. Spielen zu halten sei. 1750. Frerichs, Das Spiel. 2. Aufl. Bremen 1872. Wuttke II, 303 ff. Linsenmann (kath.), Die Lotterie, Eine eth. Studie (Theolog. Quartalschr. 1886, I). Gedanken über Adiaphora: Evang. Kirchenz. 1887, S. 57 ff.

---



# D. Die systematische Theologie.

---

## 6. Anhang.

## Grundzüge der allgemeinen Religionswissenschaft

auf geschichtlicher Grundlage

von

**Dr. Bruno Lindner,**
a. o. Professor an der Universität Leipzig.

# Inhalt.

## 1. Grundlegung.

I. **Begriff und Aufgabe der Wissenschaft.** Die Religionswissenschaft begreift zwei selbständige Disziplinen in sich: Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Aufgabe der ersteren ist die Bestimmung des Wesens der Religion und ihres Inhaltes; die letztere hat es zu thun mit der Erforschung der Erscheinungsformen der Religion bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung. Die beiden haben somit eine verschiedene Aufgabe, doch stehen sie in engem Zusammenhang und sind auf einander angewiesen, da keine von beiden ihr Ziel wirklich erreichen kann ohne Berücksichtigung der Resultate der anderen. Namentlich die Religionsphilosophie bedarf der Geschichte, damit sie sich nicht in leere Abstractionen verliert; und die Religionsgeschichte kann sich nicht damit begnügen, nur historische Thatsachen zu sammeln und zusammenzustellen, sondern sie muß dieselben in die richtige Verbindung unter einander bringen und zu erklären suchen, und dazu bedarf sie der philosophischen Betrachtung.

Die Religionsphilosophie kann einen doppelten Weg einschlagen: einmal kann sie die Religion auf rein psychologischem Wege aus dem Bewußtsein des Menschen heraus erklären und die Entwicklung derselben aus dem Wesen des menschlichen Geistes, ohne danach zu fragen, ob derselben ein realer Inhalt zukommt, oder nicht; oder sie kann von dem Inhalt der Religion ausgehen. In letzterem Falle hat sie zunächst den Beweis zu führen für das Dasein Gottes und das Wesen Gottes zu bestimmen, danach das Verhältnis Gottes zur Welt und des Menschen zu Gott zu untersuchen und endlich zu erklären, auf welche Weise das Gottesbewußtsein und damit die Religion sich so verschieden hat gestalten und entwickeln können. Die erstere Betrachtungsweise hat bei Einzelnen dahin geführt, die Religion als eine Verirrung des menschlichen Geistes anzusehen, als eine geistige Krankheit der Menschheit, von welcher dieselbe durch die Wissenschaft geheilt werden muß. Jedenfalls ist eine solche Auffassung nicht geeignet, eine Erscheinung zu erklären, die so allgemein ist, wie die Religion, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten unter verschiedenen Formen sich zeigt und dadurch als zum Wesen des Menschen notwendig gehörend sich erweist. Eine genügende Erklärung der Existenz der Religion in der Welt und ihrer allgemeinen Verbreitung ist

nur auf dem zweiten Wege zu gewinnen. Natürlich ist dabei immer festzuhalten, daß die Religionsphilosophie ebenso wie die philosophische Betrachtung der Natur oder der Geschichte an das thatsächlich Gegebene sich anzuschließen hat; sie kann die Erscheinungen nur denkend nachkonstruieren und das, was im Bewußtsein oder in der Erfahrung bereits vorhanden war, erklären und als mit den Gesetzen des Denkens im Einklang stehend erweisen. Die Religion war längst überall da, ehe man daran dachte, sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen, und hatte bereits ihre Entwicklung gehabt; in bezug auf letztere ist es Aufgabe der Religionsphilosophie, aus den Grundlagen und aus der menschlichen Geistesanlage sie als eine notwendige nachzuweisen, nachdem sie durch die geschichtliche Forschung in ihrem Verlaufe festgestellt ist. Grundlage der Religion ist das Gottesbewußtsein; dasselbe ist überall, auch in den verkommensten und entartetsten Religionen, vorhanden, ebenso auch bei jedem einzelnen Menschen, soweit es nicht künstlich unterdrückt ist. Für den, der Religion hat, ist es also nicht nötig, das Dasein Gottes wissenschaftlich zu beweisen; und einer, der keine Religion hat, würde auch durch den philosophischen Beweis nicht dahin gebracht werden können, dieser Erkenntnis Einfluß auf sein Denken und Handeln einzuräumen. Die Philosophie kann eben nur das Dasein Gottes beweisen und einzelne Eigenschaften Gottes als zu seinem Wesen notwendig gehörig aufzeigen; aber gerade die Eigenschaften, auf die es für das religiöse Bewußtsein vor Allem ankommt, sind durch das bloße Denken nicht zu erweisen. Auf einem vierfachen Wege hat man, zum Teil schon in alter Zeit, versucht, das Dasein Gottes zu beweisen, indem man entweder ausging von der Betrachtung der Welt, oder von dem inneren Selbstbewußtsein des Menschen. Der kosmologische Beweis schließt aus der Gesetzmäßigkeit der Welt auf einen Urheber derselben; der teleologische beweist aus der Zweckmäßigkeit der Welt, daß wir uns diesen Urheber zugleich als höchste Vernunft zu denken haben; der moralische geht aus von dem in unserem Bewußtsein gegebenen absoluten Sittengesetze, schließt daraus auf Gott als den Urheber desselben und fordert zur Realisierung dieses Sittengesetzes den Begriff Gottes als des Regierers der Welt; endlich der ontologische schließt aus der Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein der Welt auf einen gemeinsamen Grund beider. Durch diese Beweise lernen wir Gott kennen als Urheber der Welt, als den allmächtigen, weisen, heiligen und gerechten: lauter Anschauungen, die in der Religion ebenfalls vorhanden sind, aber ihre rechte Bedeutung für die Religion doch erst dadurch erhalten, daß darüber hinaus Gott angesehen wird als wohlwollend gegen die Menschen (so im Heidentum) oder als die Liebe (so im Christentum als der vollkommenen Religion); ferner als der, welcher durch Gebet und Dienst des Menschen sich bestimmen läßt, der geneigt ist, Sünde zu vergeben u. s. w.: alles Bestimmungen, die für das religiöse Bewußtsein notwendig, aber durch das bloße Denken nicht zu erreichen sind.

Es ist damit die Aufgabe der Religionsphilosophie kurz bezeichnet. Eine andere ist die der Religionsgeschichte. Das Wort kann eine doppelte Bedeutung haben und läßt damit eine zweifache Auffassung der Wissenschaft zu: es kann bedeuten Geschichte der Religionen oder der Religion. So brauchen die französischen Forscher durchweg den Ausdruck „Histoire des religions“,

während das Kompendium von Tiele in der englischen Übersetzung den Titel führt „Outlines of the history of religion". Durch die erstere Bezeichnung wird als Aufgabe der Wissenschaft hingestellt die historische Erforschung der einzelnen Religionen nach ihrem Wesen und ihrer geschichtlich nachweisbaren Entwicklung; der zweite Name weist darauf hin, daß die Wissenschaft noch eine darüber hinaus führende Aufgabe hat, daß sie nämlich die Gesetze zu erforschen hat, nach denen die Entwicklung in allen Religionen sich vollzieht. Nur wenn wir hoffen dürfen, solche allgemein giltigen Gesetze wirklich nachweisen zu können, sind wir berechtigt, von Geschichte der Religion zu reden; und nur dann können wir für die Wissenschaft das Recht in Anspruch nehmen, als eine selbständige wissenschaftliche Disziplin neben den übrigen sich zu behaupten. Hätte die Religionsgeschichte weiter keine Aufgabe, als die Geschichte der Religionen zu sein, so wäre sie nicht als eine besondere Disziplin anzusehen, ja es wäre eine zusammenfassende Darstellung derselben völlig überflüssig. Es würde in diesem Falle vollständig genügen, daß die einzelnen Religionen von den betreffenden Fachgelehrten erforscht und dargestellt würden, also die indische und parsische von Sanskritisten und Iranisten, die griechische und römische von klassischen Philologen u. s. w. Die Behandlung aller der Religionen, die uns erst in neuester Zeit bekannt geworden sind und deren Geschichte wir nicht kennen, würde der Ethnologie und Anthropologie zuzuweisen sein. Wenn dagegen die Religionsgeschichte noch eine weitere Aufgabe hat, so muß sie natürlich zunächst von den Resultaten der Spezialforschung ausgehen, kann aber dieselben zur Erreichung eines darüber hinausliegenden Zieles selbständig verwerten. Man kann es kurz so ausdrücken: die Religionsgeschichte hat zunächst die Aufgabe, Geschichte der Religionen zu sein, darf aber, will sie anders die Bedeutung einer selbständigen wissenschaftlichen Disziplin beanspruchen, niemals das Ziel aus den Augen verlieren, Geschichte der Religion zu werden. Bis jetzt sind wir natürlich noch lange nicht soweit, daß wir behaupten könnten, dieses Ziel wirklich erreicht zu haben, aber es lassen sich doch bereits einige Grundlinien mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die notwendige Voraussetzung für die Religionsgeschichte in diesem Sinne die Annahme der Arteinheit des Menschengeschlechtes ist, eine Annahme, die von der modernen anthropologischen und ethnologischen Forschung ebenfalls aufrecht erhalten und bestätigt wird. Ohne dieselbe könnten wir höchstens innerhalb der Religionen der einzelnen Rassen ein gemeinsames Entwickelungsgesetz nachzuweisen versuchen, nicht aber für alle Religionen der Menschheit. Da die Entwickelung zum großen Teil bedingt ist durch die geistige Anlage der einzelnen Völker, und bei der Annahme einer Artverschiedenheit der Menschenrassen die geistigen Anlagen ebenso wie die körperlichen als verschieden angesehen werden müßten, so wären wir in diesem Falle genötigt, darauf zu verzichten, ein gemeinsames Entwickelungsgesetz nachzuweisen.

Es ist also die nächste Aufgabe der Religionsgeschichte, durch Erforschung der Einzelreligionen das Material zu gewinnen, auf Grund dessen sie dann dazu fortschreiten kann, die Entwickelung der Religion zu ermitteln. Da erhebt sich nun gleich eine bedeutende Schwierigkeit dadurch, daß das vorliegende Material von gewaltigem Umfange ist, so daß die Bewältigung desselben die

Kräfte eines Einzelnen bei weitem übersteigt. Für die Kenntnis der Religionen der Kulturvölker wäre erforderlich die Beherrschung aller Sprachen, in denen Religionsurkunden abgefaßt sind, sowie der Überblick über zum Teil recht umfangreiche Literaturen (vgl. Max Müller, Einleitung S. 97 ff.). Auch solche Werke, deren Inhalt zunächst nicht religiösen Charakters ist, die aber für die Kulturgeschichte eines Volkes von Bedeutung sind, müßten mit in den Kreis der zu bearbeitenden Literatur gezogen werden, da die Geschichte der Religion erst dann völlig verständlich wird, wenn sie im Zusammenhang mit der gesamten Kulturentwickelung betrachtet wird. Es ist das eine Arbeit, die ein Einzelner unmöglich leisten kann; deshalb ist eine Arbeitsteilung in der Weise nötig, daß dem Religionsforscher das Material, dessen er bedarf, von den Spezialwissenschaften überliefert wird. Freilich muß er in der Lage sein, das was er von andern übernimmt, einigermaßen kontrolieren zu können, damit er die richtige Auswahl treffen und nur wirklich sichere Resultate verwerten kann. Dazu ist es wünschenswert, daß der Religionsforscher wenigstens auf einem Gebiete selbständige Studien gemacht habe und eine Sprache und Religion soweit als möglich beherrsche; am meisten eignet sich dazu das Studium einer oder mehrerer orientalischer Sprachen, da die Religionen des Orients von besonderer Bedeutung für die Religionswissenschaft sind. Von da aus wird man sich dann leicht auch auf anderen Gebieten orientieren können. Es ist dann die Aufgabe des Religionsforschers, das selbstgewonnene und von anderen ihm übermittelte Material zu sammeln, kritisch zu sichten und zu einem Gesamtbilde zusammenzustellen, in welchem allen Einzelheiten ihre richtige Stelle anzuweisen und der richtige Zusammenhang derselben herzustellen ist.

Wie nun auf der einen Seite der große Umfang des zu bewältigenden Materials ein Hindernis ist für das erfolgreiche Betreiben der Religionswissenschaft, so auf der andern Seite die Lückenhaftigkeit derselben. War dort über zu große Fülle zu klagen, so macht sich hier ein empfindlicher Mangel fühlbar. Von dem bei weitem größten Teile der Religionen kennen wir die Geschichte überhaupt nicht — man bezeichnet dieselbe wohl mit einem mißverständlichen Ausdruck als geschichtslose Religionen —; und auch da, wo die Verhältnisse die denkbar günstigsten für uns sind, ist es doch immer nur ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt ihrer gesamten Entwicklungsgeschichte, der uns durch historische Urkunden bezeugt ist. Wenn wir auch absehen von den gewaltigen Zahlen, welche die moderne Naturwissenschaft für die Existenz des Menschen auf der Erde annimmt, so ist es doch sicher, daß der uns geschichtlich bekannte Zeitraum verschwindend klein ist gegenüber der Gesamtdauer der Entwicklung des Menschengeschlechts. So zeigen alle, auch die ältesten Religionen deutlich, daß sie bereits eine längere Entwicklung durchgemacht haben, ehe sie die Gestalt erhielten, in welcher sie in unseren Gesichtskreis treten: eine Entwicklung, über die keine geschichtliche Kunde uns überliefert ist. Es sind überhaupt nur wenige Religionen, über die wir aus älterer Zeit Urkunden besitzen, welche uns in den Stand setzen, ein mehr oder weniger vollständiges Bild derselben zu gewinnen: die ägyptische, chinesische, indische, parsische und babylonisch-assyrische Religion sind uns in verhältnismäßig alter Gestalt bekannt. Andere wie die griechische und römische lernen wir erst

in einem späteren Stadium ihrer Entwicklung kennen; bei den meisten bezieht sich unsere Überlieferung nur auf die letzten Zeiten ihres Bestehens. Am wertvollsten für die Religionswissenschaft sind natürlich diejenigen Religionen, deren Entwicklung wir auf Grund genügender Urkunden über einen längeren Zeitraum hin verfolgen können, besonders die, die sich aus alter Zeit bis auf den heutigen Tag erhalten haben und sich selbständig, unbeeinflußt von fremden Elementen, entwickelt haben, wie die chinesische, indische und parsische Religion; ferner solche, bei denen wir wenigstens für einen bestimmten längeren Abschnitt ihrer Entwicklung ausreichende historische Zeugnisse besitzen, wie die babylonisch-assyrische, griechische, römische und ägyptische Religion. Auch das Material ist von sehr verschiedener Art: wir haben in einzelnen Religionen heilige Schriften, sei es daß dieselben, wie das Avesta, die gesamte Religion behandeln, d. h. Lehre und Kultus umfassen; sei es daß sie, wie die Veden in Indien (mit Ausnahme des Rigveda), nur mit der Ordnung und Erklärung der gottesdienstlichen Handlungen sich beschäftigen. Für die Kenntnis anderer Religionen wieder sind wir angewiesen auf die gelegentlichen Erwähnungen religiöser Begriffe und Einrichtungen, die in einer Profanliteratur sich finden. Das ist der Fall bei der griechischen und römischen Religion, für welche wir Dichter und Geschichtsforscher als Quellen benutzen müssen, während uns von den früher unzweifelhaft vorhandenen auf den Kultus bezüglichen Schriften nur dürftige Bruchstücke erhalten sind. Am schlimmsten ist es mit unserer Kenntnis der Religion natürlich da bestellt, wo uns weiter nichts zu Gebote steht, als gelegentliche Mitteilungen fremder Schriftsteller, die natürlich für die betreffenden Religionen nicht das volle Verständnis haben konnten; oder wo nur Inschriften uns einige Kunde geben von der Religion, den religiösen Anschauungen und Einrichtungen eines Volkes. Von der Religion einzelner Völker wissen wir weiter nichts, als ein paar Götternamen, gelegentlich erwähnt bei Schriftstellern, die einem andern Volke angehörten; dahin gehören die Nachrichten römischer Geschichtsschreiber über die Religionen der Kelten und Germanen, sowie die Berichte deutscher Priester über die religiösen Anschauungen und Gebräuche der slavischen Stämme, mit denen sie durch ihre Missionsthätigkeit in Berührung kamen. Handelt es sich dabei um Völker, die noch bis auf den heutigen Tag bestehen, so haben wir allerdings noch ein Mittel, die alte Religion bis zu einem gewissen Grade zu rekonstruieren: wir wissen nämlich, daß mit der Annahme des Christentums seitens eines Volkes die alte Religion nicht auf einmal verschwindet, sondern daß sie, wenn auch in wesentlich veränderter Gestalt, auch unter der Herrschaft der fremden Religion in der Sage und dem Brauch des Volkes noch fortlebt. Es lassen sich also aus dem noch lebendigen Volksbrauch und aus der Volkssage, soweit dieselben nicht dem Christentum ihren Ursprung verdanken, natürlich unter Anwendung der nötigen Vorsicht Schlüsse ziehen auf die vor Einführung der neuen Religion im Volke geltenden religiösen Anschauungen und Kultgebräuche, und es sind thatsächlich auf diesem Wege wichtige Resultate für die Religionsgeschichte gewonnen worden. Natürlich ist der Umfang und die Beschaffenheit des Materials von größtem Einfluß auf unsere geschichtliche Darstellung der Religionen und es ergibt sich daraus mit Notwendigkeit eine gewisse Ungleichmäßigkeit der letzteren: Religionen, die uns aus alter Zeit und durch reich-

liches historisches Material bekannt sind, werden in der Darstellung einen breiteren Raum einnehmen müssen, als andere, für welche die Zeugnisse nur spärlich vorhanden sind; ebenso wird man jene hauptsächlich zu Rate ziehen, wenn es sich um Bestimmung der in der Entwicklung der Religion wirkenden Gesetze handelt.

In Bezug auf das geschichtliche Material ist es demnach Aufgabe der Religionsgeschichte, Alles was geeignet ist über das Wesen und die Entwicklung der einzelnen Religionen Licht zu verbreiten, zu sammeln, resp. die von der Spezialforschung dargebotenen Sammlungen zu verwerten, und die auf diese Weise gewonnenen einzelnen Thatsachen richtig zu ordnen und ihren Zusammenhang zu bestimmen. Bei Besprechung der einzelnen Religionen im folgenden wird es mitbemerkt werden, welcher Art das uns zu Gebote stehende Material in jedem Falle ist.

Da uns nun die vorhandenen geschichtlichen Denkmäler nicht in den Stand setzen, über eine verhältnismäßig nicht sehr weit zurückliegende Zeitgrenze hinaus die Entwicklung der Religion aufwärts nach ihrem Ursprung zu zu verfolgen, so muß der Versuch gemacht werden, ob sich nicht noch auf anderem Wege sichere Resultate gewinnen lassen über die religiösen Zustände in Zeiten, welche durch Urkunden nicht mehr bezeugt sind. Natürlich kann es sich auch bei diesem Versuch nur um Mittel handeln, welche die historische Forschung uns an die Hand gibt, und alles Vermuten und Raten muß streng ausgeschlossen bleiben. Dabei dürfen wir nicht hoffen, wirklich den Ursprung, die ursprüngliche Gestalt der Religion ermitteln zu können: bis in die Anfänge der Entwicklung hinauf reicht keine geschichtliche Forschung und auch die philosophische Betrachtung kann uns darüber keine Aufschlüsse gewähren. Denn wenn die Philosophie auch das Wesen der Religion bestimmen kann, wie es nach der Idee sein soll, so haben wir doch keinen Beweis dafür, daß zu irgend einer Zeit und bei irgend einem Volke diese Idee in den thatsächlich existierenden Erscheinungsformen ihre volle Verwirklichung gefunden hat. Auch der Weg, der von einigen Ethnologen eingeschlagen worden ist, führt nicht zum Ziel, daß man nämlich einen Urmenschen sich konstruiert auf die Weise, daß man alles abzieht, was auf Einwirkung der Kultur zurückzuführen ist und das, was dann übrig bleibt, als das wahre Wesen des ursprünglichen Naturmenschen hinstellt und dann eine für diesen Urmenschen passende Religion erfindet. Alle Geschichte hat es zu thun mit der in Völker geteilten Menschheit, nicht mit einzelnen Individuen: eine Zeit, die jenseits der Trennung der Menschen in einzelne Völker oder wenigstens Stämme liegt, liegt auch jenseits aller Geschichte. So hat es auch die Religionsgeschichte nur mit Völkerreligionen zu thun, und der konstruierte Urmensch hat samt seiner Religion für sie nicht die geringste Bedeutung. Sobald aber Stämme oder Völker sich zu bilden begonnen haben, sind damit auch die Anfänge der Kultur gegeben und von reinen Naturmenschen kann keine Rede mehr sein.

Es gibt nun aber zwei Wege, mit Hilfe des geschichtlichen Materials selbst die Zustände einer Zeit, die jenseits der historisch bezeugten liegt, wenigstens annähernd kennen zu lernen. Zunächst finden wir in einzelnen Religionen Reste älterer Anschauungen, die sich auch in der vorliegenden Gestalt derselben noch erhalten haben und uns in den Stand setzen, über die

durch Denkmäler bezeugte Zeit mit der geschichtlichen Forschung hinauszugehen. Die älteste Urkunde, die uns für die Kenntnis der indischen Religion zu Gebote steht, ist der Veda, vor allem die älteste Sammlung desselben, der Rigveda. Aus den Liedern desselben erkennen wir, daß neben den Göttern, an die man zur Zeit der Dichter glaubte, noch einige andere stehen, deren Verehrung einer vorangehenden Zeit angehört; dieselben sind dann später durch neue Götter mehr in den Hintergrund gedrängt worden, doch läßt sich noch deutlich erkennen, daß sie in älterer Zeit größere Bedeutung für das religiöse Bewußtsein des Volkes hatten, als damals, als die Lieder entstanden. Es ist ja das eine Erscheinung, auf der zum großen Teil die Entwicklung der polytheistischen Religionen beruht, daß neue Göttergestalten entstehen; dadurch werden die alten Götter nicht völlig aufgehoben, aber sie verlieren ihre frühere Bedeutung und Stellung im System, sie werden gewissermaßen zu niederen Gottheiten degradiert. Derartigen in den Urkunden selbst gegebenen Andeutungen dürfen wir umsomehr unbedenklich folgen, als ganz die gleiche Entwicklung sich auch in historischer Zeit wiederholt und dann natürlich mit voller Sicherheit sich nachweisen läßt. Gerade auf indischem Boden sind wir in der glücklichen Lage, in den verschiedenen Epochen der religiösen Entwicklung derartige Veränderungen des Göttersystems sicher aufzeigen zu können. Auch die ägyptische Religion bietet uns in dieser Beziehung ein außerordentlich wertvolles Material. Selbst Religionen, die auf allerniedrigster Stufe stehen, wie die schamanistischen und fetischistischen, enthalten vielfach noch Elemente, aus denen wir ersehen, daß dieselben nicht dem Beharren in einem ursprünglichen Zustande ihre uns vorliegende Gestalt verdanken, sondern daß sie ebensogut wie die andern Religionen, deren Geschichte wir kennen, ihre Entwicklung gehabt haben, als deren Resultat der jetzige Zustand anzusehen ist. Es ist also durchaus falsch, diese Religionen als „geschichtslose" zu bezeichnen, wenn man mit dem Worte ausdrücken will, daß dieselben überhaupt keine Entwicklungsgeschichte gehabt haben. Danach ist es eine weitere Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung, derartigen Andeutungen sorgsam nachzuspüren und sie zur Aufhellung der Zustände älterer Zeiträume zu verwerten. Die auf diesem Wege gewonnenen Resultate kann man getrost für die Darstellung der religiösen Entwicklung zu Rate ziehen ebensogut, wie die direkt durch geschichtliche Zeugnisse belegten Thatsachen. Natürlich muß man gerade bei solchen Untersuchungen mit besonderer Vorsicht und Kritik zu Werke gehen und darf der Phantasie nicht zu weiten Spielraum dabei lassen. Führt nun der eben besprochene Weg dazu, uns die vorgeschichtliche Entwick- der einzelnen Religionen in ihrem Sonderleben verständlich zu machen, so gelangen wir auf einem zweiten Wege in ein bei weitem höheres Altertum hinauf: es ist das der Weg der Vergleichung der einzelnen Religionen untereinander. Diese Vergleichung erstreckt sich auf die Religionen solcher Völker, von denen sich anderweitig mit Sicherheit nachweisen läßt, daß sie in einem näheren Zusammenhang stehen und daß sie einen gemeinsamen Ursprung haben. Die Sprachwissenschaft setzt uns in den Stand, wenigstens zwei große Gruppen von Völkern als in dieser Weise zusammengehörig und von einem Urvolke ausgegangen nachzuweisen, nämlich die indogermanischen und die semitischen Völker. Eine dritte Gruppe, die der turanischen Völker hat Max

Müller nachzuweisen versucht, doch ohne damit viel Anklang zu finden; man kann die Annahme als unbewiesen und unwahrscheinlich auf sich beruhen lassen, und sich auf die oben bezeichneten beiden Völkergruppen beschränken. Mit Hilfe der Sprachwissenschaft können wir ermitteln, auf welcher Stufe der Kulturentwicklung die Indogermanen zur Zeit ihrer Einheit gestanden haben; wir können ferner durch Vergleichung dessen, was in den einzelnen Religionen sich vorfindet, die altindogermanische Religion wenigstens in ihren Grundzügen rekonstruieren. Natürlich sind wir berechtigt, anzunehmen, daß diese Urreligion die Anfänge und Keime der späteren Sonderentwicklung der einzelnen Religionen enthält. Was in allen oder wenigstens mehreren Einzelreligionen übereinstimmend vorliegt, dürfen wir, soweit nicht spätere Berührung der Völker stattgefunden hat und damit die Möglichkeit einer jüngeren Entlehnung gegeben ist, als bereits der Urreligion angehörig ansehen. Nur ist dabei zu beachten, daß bloße Ähnlichkeit oder auch völlige Übereinstimmung von Vorstellungen nicht genügt, um dieselben für die Urzeit bereits anzunehmen, sondern es muß auch Gleichheit der Namen dazu kommen, um einen solchen Schluß zu rechtfertigen. Wir finden z. B. bei verschiedenen indogermanischen Völkern, nämlich bei den Indern, Kelten, Germanen und Lettoslaven einen besonderen Gott des Gewitters neben dem höchsten Himmelsgott, während bei den Iraniern, Griechen und Römern ein solcher Gott nicht existiert. Schon der letztere Umstand muß es uns zweifelhaft erscheinen lassen, daß bereits die indogermanische Urreligion einen Gewittergott gekannt hat; völlig ausgeschlossen aber ist diese Annahme dadurch, daß die Namen des betreffenden Gottes bei den verschiedenen Völkern nicht übereinstimmen (Indra bei den Indern, Thôr-Donar bei den Germanen, Perkunas bei den Litauern, Perûn bei den Slaven). Hätte der Gott bereits in der Urzeit bestanden, so würde man auch einen Namen für ihn gehabt haben, und dieser Name würde sich auch in den einzelnen Religionen erhalten haben. Bloße Übereinstimmung der Vorstellungen, und sollte dieselbe sich auch auf Einzelheiten erstrecken, läßt sich auch genügend aus dem Umstande erklären, daß die Keime derselben bereits in der Urreligion vorhanden waren, sowie aus der wesentlichen Gleichartigkeit der geistigen Anlagen der Völker; es ist nicht nötig, daß die Vorstellungen in der Ausbildung, wie wir sie später finden, bereits der Urzeit angehört haben. Auf dieselbe Weise haben wir uns auch die wesentlich gleichartige Entwicklung des Polytheismus und der Mythologie bei den einzelnen Völkern zu erklären. Stimmt dagegen nicht nur die Vorstellung sondern auch der Name bei allen oder mehreren Völkern überein, so dürfen wir unbedenklich schließen, daß wir einen Bestandteil der altindogermanischen Religion vor uns haben. So zeigt uns die Gleichung: skr. Dyaus pitar = griechisch Ζεὺς πατήρ = lateinisch Jupiter, daß die alten Indogermanen den Himmel als höchsten Gott verehrten, und zwar nicht in fetischistischer Weise den äußeren, sichtbaren Himmel selbst, nicht das blaue Himmelsgewölbe, sondern einen persönlichen Himmelsgott. Es ist das eine Thatsache, die für uns ebenso fest steht und ebensoviel historischen Wert hat, wie die durch gleichzeitige Urkunden bezeugten. Ebenso dürfen wir daraus, daß nach Ausweis der vergleichenden Sprachwissenschaft bereits die indogermanische Ursprache Gattungsnamen für Gott besaß (skr. asura, deva), schließen, daß die Religion in der ältesten uns

durch geschichtliche Forschung erreichbaren Zeit nicht Fetischismus oder Animismus war, sondern wahrscheinlich Polytheismus. Wenn man daher annimmt, daß auch für die indogermanische Religion eine jener Formen als die ursprüngliche anzusehen ist, so kann das höchstens gelten für eine Zeit, die jenseits aller Geschichte liegt: die Religionsgeschichte hat also keine Veranlassung, sich auf diese Hypothese weiter einzulassen. Aus diesen Beispielen erhellt schon, welchen Werth die Vergleichung für die Religionsgeschichte auf dem Gebiete der indogermanischen Sprache hat, wie wichtige Resultate schon gewonnen worden sind und im Fortschritt der Wissenschaft noch gewonnen werden können; nicht ganz so günstig ist das Ergebnis auf dem Gebiete der semitischen Sprachforschung. Vor dieser hat die indogermanische Sprachwissenschaft schon dadurch einen großen Vorsprung, daß sie bereits seit längerer Zeit nach strengwissenschaftlicher Methode betrieben wird; außerdem steht der letzteren ein viel reicheres Material zu Gebote. Doch sind auch auf semitischem Gebiete durch die vergleichende Wissenschaft bereits wichtige Resultate erzielt worden.

Außer den beiden eben besprochenen Wegen gibt es noch einen dritten, auf welchem man Kunde über vorgeschichtliche Verhältnisse erlangen zu können glaubt: nämlich vermittels der sog. prähistorischen Archäologie d. h. der Erforschung und Deutung von Gegenständen, die aus einer noch nicht durch geschichtliche Denkmäler bezeugten Zeit stammend bei den einzelnen Völkern gefunden worden sind. Daraus ergibt sich schon, daß der Begriff „prähistorisch" nicht bei allen Völkern auf eine und dieselbe Zeitperiode anzuwenden ist, sondern danach wechselt, wie die einzelnen in die Geschichte eingetreten sind. In Deutschland z. B. ist als prähistorisch alles anzusehen, was aus der Zeit vor der Berührung der Germanen mit den Römern herstammt, während bei andern Völkern die geschichtliche Zeit schon Jahrtausende früher bei anderen wieder erst Jahrhunderte später beginnt. Infolge dessen ist die Datierung der Fundgegenstände außerordentlich schwierig und ihre Verwendbarkeit für geschichtliche Forschung sehr zweifelhaft. Dazu kommt, daß ein gemeinsames Merkmal prähistorischer Funde ist, daß das erklärende Wort dazu völlig fehlt, denn sobald Inschriften dabei wären, würden dieselben die Zeit, aus der die Gegenstände stammen, zu einer geschichtlichen stempeln. Man ist also für die Deutung derselben auf eigene Vermutung angewiesen und es ist leicht einzusehen, daß man sich da, wo es sich um Auskunft über religiöse Vorstellungen und Einrichtungen handelt, die aus solchen stummen Gegenständen gewonnen werden soll, auf sehr schwankendem und unsicherem Boden bewegt. Außerdem ist zu berücksichtigen, daß uns doch nicht alles erhalten ist, sondern nur solche Gegenstände, die durch den Stoff, aus dem sie verfertigt sind, besser vor der Zerstörung geschützt waren, während z. B. hölzerne Gegenstände rettungslos im Laufe der Zeit zu Grunde gehen mußten; daß also die Möglichkeit zugegeben werden muß, daß gerade das, was über die Religion Auskunft geben könnte, uns nicht erhalten ist, ohne daß daraus der Schluß gezogen werden darf, es sei zu der bestimmten Zeit nichts dergleichen vorhanden gewesen. Vor allem aber ist das Material nicht derart, daß man hoffen konnte, aus demselben Aufschlüsse über die Religion zu gewinnen. Man hat aus dem Vorkommen oder Nichtvorkommen von Amuleten

oder Idolen darauf schließen wollen, ob die Menschen, von denen die betreffenden Gegenstände herrühren, bereits Religion besaßen oder nicht, und hat sich wohl zu dem kühnen Versuch verstiegen, nach diesem Gesichtspunkt das Alter der Religion auf der Erde bestimmen zu wollen; so behauptet ein französischer Gelehrter (Mortillet), daß es erst etwa seit 15000 Jahren Religion gäbe, während er für die Existenz des Menschengeschlechtes weitere 220000 Jahre annimmt, in denen dasselbe ohne Religion dahinlebte. Derartige Annahmen haben für die Religionsgeschichte nicht den geringsten Wert: die Voraussetzung, daß ohne derartige Sachen, wie Amulete und Idole Religion nicht habe bestehen können, ist einfach nicht zu beweisen, ja das Gegenteil ist für uns das wahrscheinlichere; dazu können wir, wie schon bemerkt, nicht wissen, ob nicht zufällig das, was zur Religion in Beziehung stand, verloren gegangen ist. Übrigens ist auch aus dem Vorkommen von Gegenständen, die man für Amulete oder Idole halten zu müssen glaubt, noch nichts zu schließen, denn wer bürgt uns dafür, daß sie wirklich das waren, wofür man sie hält und nicht vielmehr etwa nur zum Schmucke gedient haben oder eine andere Bestimmung hatten! Machen wir uns nur einmal klar, was wir von der ältesten Periode der indischen Religion für ein Bild erhalten würden, wenn wir die Veden nicht besäßen, sondern auf prähistorische Funde angewiesen wären. Wollten wir auf die oben angegebene Weise verfahren, so würde das Resultat sein, daß die Inder damals keine Religion besessen haben, denn Idole würden sich nicht finden, die hatte man damals nicht; den Gerätschaften aber würde man es nicht ansehen können, ob sie beim Opfer oder zu profanen Zwecken Verwendung gefunden haben, ob z. B. ein Löffel ein Kultgerät oder ein gemeiner Kochlöffel gewesen ist. Wir können aus diesen Funden mancherlei lernen über die Lebensweise, Nahrung, Kleidung und Beschäftigung der Menschen zu einer gewissen Zeit; über ihren Körperbau, über die Thiere die sie züchteten oder jagten; darüber ob die Bearbeitung des Eisens schon bekannt war, oder man sich noch mit Stein- oder Bronzewerkzeugen und -Waffen sich begnügen mußte u. s. w.; endlich über die Art, wie man mit den Leichen verfuhr, aber ohne daß daraus etwas über die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode und einem Jenseits zu ermitteln wäre. Über derartige Dinge können die prähistorischen Funde Auskunft geben, aber für die religionsgeschichtliche Forschung haben sie keine Bedeutung.

Als Aufgabe der Religionsgeschichte ergibt sich also zunächst Sammlung und Sichtung des vorhandenen Materials, sorgsame Berücksichtigung aller der Momente, die in den geschichtlichen Religionen selbst über das unmittelbar Bezeugte hinaus weisen und geeignet sind, über ältere Entwicklungsphasen Aufschluß zu gewähren; endlich Vergleichung der verschiedenen Religionen, soweit durch die Forschung ein geschichtlicher Zusammenhang und ein gemeinsamer Ursprung derselben sich nachweisen läßt.

In der bisherigen Auseinandersetzung ist durchweg die Rede gewesen von der Aufgabe, die der Religionswissenschaft gegenüber den Religionen gestellt ist, die wir als die „heidnischen" bezeichnen im Gegensatz zu den monotheistischen; es muß nun noch kurz die Frage erörtert werden, wie weit die letzteren: Judentum, Christentum und Islam, in die religionsgeschichtliche

Darstellung mit einzubeziehen sind, resp. soweit Judentum und Christentum in Betracht kommen, die Frage nach dem Verhältnis der Religionsgeschichte zur Theologie. Man hat einerseits die Religionsgeschichte als eine Hilfswissenschaft der Theologie ansehen wollen (so z. B. Döllinger, wenn er seine Darstellung des Heidentums und Judentums als eine „Vorhalle zur Geschichte des Christentums" bezeichnet); andererseits hat man die Theologie nur als einen Teil der Religionswissenschaft betrachtet und ihr eine selbständige Bedeutung nicht zuerkennen wollen. Die letztere Anschauung hat in Frankreich und Holland dahin geführt, daß man die theologischen Fakultäten an den Universitäten aufgehoben und durch religionswissenschaftliche ersetzt hat, in welchen Judentum und Christentum auf gleicher Linie stehen mit den heidnischen Religionen und nur wegen ihrer Bedeutung für unsere gesamte Kultur und unser gesamtes Leben sowie wegen der größeren Vollständigkeit ihrer Urkunden einen hervorragenden Platz in dem Lehrplan erhalten haben. Damit ist also ausgesprochen, daß Judentum und Christentum ebenso wie alle übrigen Religionen als Objekt religionsgeschichtlicher Forschung angesehen werden sollen. Diese Anschauung kann nur richtig sein unter der Voraussetzung, daß die beiden genannten Religionen nichts weiter sind, als Glieder in der gesamten Kette der Erscheinungen, die sich von den andern nur dadurch unterscheiden, daß sie, vorläufig wenigstens, die Endpunkte der Entwicklung darstellen, in denen das verwirklicht ist, was in den andern nur unvollkommen sich darstellt, aber verwirklicht lediglich mit denselben Mitteln und nach denselben Gesetzen, die auch für die Entwicklung der anderen Religionen maßgebend sind. Aus praktischen Gründen wird man freilich immer gut thun, die heidnischen Religionen für sich zu behandeln, da einmal durch Zuziehung der monotheistischen Religionen das Material ungeheuer anschwellen würde, so daß es dem einzelnen nicht mehr möglich wäre, dasselbe zu beherrschen, und da andererseits die Erforschung und Darstellung der jüdischen und christlichen Religion Aufgabe einer besonderen Fakultät, der theologischen, ist, wenigstens in den meisten Ländern. Aber nicht nur in praktischen Gründen liegt die Berechtigung zu einer gesonderten Behandlung der heidnischen Religionen. Wenn sich nachweisen läßt, daß jene oben angeführte Voraussetzung nicht zutrifft, sondern daß wir im Christentum und im Judentum eine andere Entwicklung vor uns haben, als in den übrigen Religionen — und meiner Meinung nach führt die religionsgeschichtliche Forschung mit Notwendigkeit zu einem solchen Ergebnis —: dann sind wir auch wissenschaftlich berechtigt, die Behandlung des Judentums und Christentums zu trennen von der der übrigen Religionen, nnd nur die letztere als Aufgabe der Religionsgeschichte als einer besonderen Disziplin anzusehen. Beim Islam ist es ohne weiteres klar, daß er einen anderen Ursprung und infolge dessen auch eine andere Entwicklung hat, als die heidnischen Religionen; nur insofern er manches aus dem altarabischen Heidentum in sein System aufgenommen hat und überhaupt seinen Zusammenhang mit demselben nicht verleugnen kann, soll auch der Islam in der folg. Darstellung der Religionen mit behandelt werden.

Die Religionsgeschichte kann also, ohne fürchten zu müssen ihrer Aufgabe nicht gerecht zu werden, sich auf die Erforschung und Darstellung der heidnischen Religionen beschränken; da es als ihr Ziel zu bezeichnen ist, in den

Religionen ein gemeinsames Entwicklungsgesetz nachzuweisen, so kann sie dies Ziel natürlich nur da erreichen, wo thatsächlich ein solches Gesetz vorhanden ist. Anders steht es mit der Religionsphilosophie: ihre Aufgabe ist es, nach dem Wesen der Religion zu forschen, sie kann daher auf die Betrachtung der Religion nicht verzichten, in welcher wie allgemein angenommen ist, das Wesen der Religion am vollkommensten in die Erscheinung getreten ist, wenn sie nicht Gefahr laufen will, den Zusammenhang mit den vorhandenen Erscheinungen zu verlieren und dadurch in haltlose Spekulationen zu geraten. Die religionsgeschichtliche Betrachtung kann selbstverständlich nur zu dem Ergebnis führen, daß die Entwicklung des Judentums und Christentums in anderer Richtung sich bewegt, als die der andern Religionen: es ist nicht ihre Aufgabe, zu entscheiden, ob der Anspruch auf besondere göttliche Offenbarung berechtigt ist, oder nicht.

2. **Geschichte der Wissenschaft.** Von einer wirklichen Religionswissenschaft kann erst in neuester Zeit die Rede sein, und es müssen die beiden Teile, Religionsphilosophie und Religionsgeschichte, gesondert betrachtet werden, da eine Vereinigung derselben zu einer Gesamtbetrachtung der Religion erst jetzt angestrebt wird. Philosophische Betrachtung solcher Fragen, die für die Religion von Bedeutung sind, finden wir zwar bereits in alter Zeit, solange es überhaupt eine Philosophie gibt, aber die Religion selbst nach allen Seiten ihres Wesens hin und nach ihrer Beziehung zu andern menschlichen Geistesthätigkeiten ist früher nicht zum Objekt des denkenden Erkennens gemacht worden. Schon in der ältesten indischen Philosophie, in dem unter dem Namen der Upanishad bekannten Teile der vedischen Literatur, finden wir Betrachtungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zu der Welt der Erscheinungen, über die Stellung des Menschen in der Schöpfung und über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Auch die späteren ausgebildeten Systeme der indischen Philosophie beschäftigen sich vorwiegend mit religiösen Fragen, namentlich mit der praktischen Bedeutung der Religion für das Verhalten des Menschen; es ist zu bemerken, daß bei keinem Volke die philosophische Weltanschauung eine solche Bedeutung für die Volksreligion erlangt hat, wie bei den Indern, da hier gewisse philosophische Lehren in das religiöse Bewußtsein des ganzen Volkes übergegangen sind und ursprüngliche religiöse Vorstellungen völlig verdrängt haben. Den Höhepunkt der Entwicklung bildet bekanntlich der Buddhismus, der, ursprünglich lediglich ein philosophisches System, allmählich an Stelle der alten Religion sich gesetzt hat und selbst zur Religion geworden ist, freilich nicht, ohne seinen ursprünglichen Charakter zu ändern oder auch gänzlich aufzugeben. Wie bei den Indern, hat auch bei allen andern Völkern, bei denen sich Philosophie findet, dieselbe sich hauptsächlich mit religiösen Fragen, mit der Prüfung der religiösen Anschauungen beschäftigt, so bei den Chinesen, Ägyptern, Griechen, später bei den muhammedanischen Arabern und bei den romanischen und germanischen Nationen im christlichen Mittelalter. Die Araber haben auch bereits die fremden Religionen der Völker, mit denen sie in Berührung kamen, in den Kreis ihrer Betrachtung gezogen, natürlich in der Weise, daß sie in ihnen lediglich Abweichungen von der wahren Religion, dem Islam, sahen. Auch die älteren christlichen Philosophen gehen von ihrer eigenen Religion aus und

gründen ihre Untersuchungen nur auf das Christentum, neben welchem die übrigen Religionen nur als Verirrungen der Menschheit angesehen werden. Eine wirkliche Religionsphilosophie, die es als ihre Aufgabe erkannt hat, die Religion als solche zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung zu machen, datiert erst seit Spinoza, also etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. Wir haben es hier nur mit denjenigen Forschern zu thun, die auch die historisch vorhandenen Religionen in den Kreis der Untersuchung gezogen haben und ein tieferes Verständnis derselben angestrebt haben. Da ist zuerst Herder zu nennen, dessen Verdienst es war, seine Zeitgenossen hinzuweisen auf die poetische Bedeutung der alten mythologischen Anschauungen, und ihnen das Verständnis zu eröffnen für die Urkunden besonders der orientalischen Religionen. Vor allem aber sind es zwei Männer, deren Anschauungen für die ganze Folgezeit von tiefgreifendem Einfluß gewesen sind: Schelling und Hegel. Der erstere hat zuerst eine wissenschaftliche Behandlung der Mythologie angebahnt, indem er die geschichtliche Entstehung und Entwicklung derselben verstehen lehrte; Hegel ist der erste, der alle positiven Religionen in den Kreis der Betrachtung zog, dieselben systematisch ordnete und in ihnen eine stufenweise fortschreitende Entwicklung nachwies, indem er dieselben auffaßte als notwendige Momente in dem Selbstverwirklichungsprozeß des Begriffs der Religion. Dieser Prozeß ist nach ihm zum Abschluß gekommen in der absoluten Religion, im Christentum, in der Religion, in welcher der Begriff selbst zur Erscheinung gekommen ist. Natürlich fehlte es auch Hegel noch an dem genügenden Material, um ein richtiges Bild der historischen Entwicklung der einzelnen Religionen gewinnen zu können, und so kann weder seine Konstruktion dieser Entwicklung, noch seine Anordnung der Religionen für uns maßgebend sein; aber er hat das Verdienst, zuerst den Versuch gemacht zu haben, alle Religionen der Erde in sein System einzuordnen, und damit den Anstoß gegeben zu haben zu einer Bewegung, die für die Weiterentwicklung der Wissenschaft bedeutungsvoll wurde. — Es mag noch erwähnt werden, daß neuerdings O. Pfleiderer auf das historische Material seine genetisch-spekulative Religionsphilosophie begründet hat, freilich zuweilen mit recht willkürlicher Behandlung des Materials.

Für unsern Zweck müssen diese wenigen Andeutungen genügen; eine vollständige Darstellung der Geschichte der christl. Religionsphilosophie findet man in den Werken von Pünjer und Pfleiderer (s. u.).

Auch die Anfänge religionsgeschichtlicher Betrachtung haben wir bereits im Altertum zu suchen. So oft Völker mit andern Völkern in Berührung kamen, wurde ihre Aufmerksamkeit auch auf die fremden Religionen gelenkt; sie fühlten sich veranlaßt, Vergleichungen anzustellen zwischen der eigenen Religion und der fremder Völker. Bes. lebhaftes Interesse brachten die griech. Schriftsteller den Religionen anderer Völker entgegen; vor allem ist da Herodot zu nennen, dem wir eine ganze Reihe religionsgeschichtlich wertvoller Bemerkungen verdanken, sowie aus späterer Zeit Plutarch. Die Vergleichung führte entweder dazu, daß man in den fremden Göttern die eigenen nur unter anderem Namen wiedererkannte, oder dazu, daß man die Vorstellungen der eigenen Religion aus der Fremde herleitete, wie es Herodot betreffs der griechischen gegenüber der ägyptischen Religion that. — Zur Zeit der römischen Herrschaft

war natürlich in noch umfassenderem Maße Gelegenheit gegeben, fremde Religionen kennen zu lernen: das römische Weltreich vereinigte in sich Völker, die zahlreichen verschiedenen Religionssystemen anhingen, und Bekenner der verschiedensten Religionen fanden sich in Rom sowie in den übrigen großen Städten des Reiches zusammen. Die Römer selbst freilich bekundeten kein großes Interesse für fremde Religionen, da für sie die Religion vorwiegend praktische Bedeutung hatte, und sie nicht geneigt waren, dieselbe als Objekt wissenschaftlicher Forschung gelten zu lassen. Überhaupt kann im Altertum von einer Wissenschaft der Religionsgeschichte noch keine Rede sein; man hätte das was wir unter Religionsgeschichte verstehen auch, wenn man wirklich gewollt hätte, nicht leisten können, da doch nur wenig Religionen bekannt waren und auch diese nur in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung, während man damals nicht in der Lage war, auf die Anfänge der Entwicklung auch nur innerhalb der eigenen Religion zurückzugehen. — Im Mittelalter kamen die christlichen Völker mehrfach in Berührung mit den Anhängern anderer Religionen: deutsche Priester und Mönche gingen als Missionare zu den skandinavischen und slavischen Völkern und gaben gelegentlich Kunde über die Religionen derselben; durch die Kreuzzüge wurde die abendländische Welt mit dem Islam bekannt; endlich im Zeitalter der großen Entdeckungen lernte man die religiösen Anschauungen und Gebräuche der sogen. Naturvölker und der außereuropäischen Kulturvölker kennen. Noch später führten sowohl die alttestamentlichen als die klassisch-philologischen Studien darauf, die Religionen der Kulturvölker der alten Welt zu erforschen und darzustellen, soweit das nach dem damals zur Verfügung stehenden Material möglich war.

Alles dies sind jedoch nur Anfänge: eine wirklich wissenschaftl. Rel.-Gesch. ist erst möglich geworden durch die großen Entdeckungen der **neueren Zeit** durch welche uns die ältesten Urkunden in Indien, Iran, Ägypten, Babylonien und Assyrien zugänglich geworden sind. Dadurch sind wir den Anfängen der einzelnen Religionen wenigstens näher gekommen und sind in den Stand gesetzt, die geschichtliche Entwicklung derselben über größere Zeiträume hin zu verfolgen. Dazu kommt noch, daß man erst in neuerer Zeit angefangen hat, das ethnologische Material systematisch zu sammeln und für die Religionsgeschichte nutzbar zu machen. Die Bearbeitung des neugewonnenen Materials und die Verwertung desselben für die Religionswissenschaft ist nun mit großer Energie in Angriff genommen worden, sodaß die Wissenschaft trotz ihres verhältnismäßig kurzen Bestehens schon recht erhebliche Resultate aufzuweisen hat. Im Folgenden mögen einige Namen genannt werden von Solchen, die um die Förderung der Wissenschaft sich hervorragende Verdienste erworben haben, und dann der jetzige Stand der religionsgeschichtlichen Studien kurz dargestellt werden.

Vor Allen ist der Gebrüder **Grimm** zu gedenken, den Urhebern der Wiederbelebung des germanischen Altertums. Natürlich waren ihre Studien auch für die Erforschung der alten Religion von größter Bedeutung; insbesondere war es ihr Verdienst, auf die Wichtigkeit der noch im Volke lebenden Anschauungen und Sitten hinzuweisen und dadurch den Anstoß zu geben zu der mit regem Eifer betriebenen Sammlung und Bearbeitung von Volkssagen und Volksgebräuchen. Man kann wohl behaupten, daß es die höchste Zeit war, diese Arbeit in An-

griff zu nehmen, denn später wäre vieles unwiederbringlich verloren gewesen, was uns nun noch glücklich erhalten ist. Jakob Grimm hat in seiner zuerst 1835 erschienenen Deutschen Mythologie selbst das beste Beispiel gegeben, in welcher Weise das so gewonnene Material für die Erforschung der altheidnischen Religion zu verwerten ist. Die meisten Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie sind Grimm in seiner Auffassung der Volkssagen und Volkssitten gefolgt, wonach dieselben als letzte Ausläufer ursprünglicher mythologischer Anschauungen und religiöser Gebräuche anzusehen sind. Neuerdings hat sich, namentlich in England, eine Opposition dagegen geltend gemacht, welche von der Voraussetzung ausgeht, daß wir nicht die letzte Phase der mythologischen Entwicklung darin zu erkennen haben, sondern erhaltene Reste ursprünglicher Anschauungen und Zustände, in denen wir die Erklärung für Mythologie und Religion, die beide erst eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen, zu suchen haben. Durch Vergleichung dieser innerhalb der Kulturvölker erhaltenen Reste mit den Vorstellungen und Gebräuchen unkultivierter Völker glaubt man die Anfänge der religiösen Entwicklung ermitteln zu können. Vertreter dieser Anschauung bezeichnet man als Folkloristen (vom englischen folklore = Volksüberlieferung); als solche sind vor allem zu nennen in England Spencer und Tylor, in Deutschland Mannhardt. Es berührt sich diese Richtung auf dem Gebiete der Mythologie sehr nahe mit derjenigen, die in der Religionsgeschichte als die Evolutionstheorie bezeichnet wird: auch nach der letzteren hat man zur Erklärung der Anfänge und der Entwicklung der Religion nicht auszugehen von dem, was bei den Kulturvölkern in ältester Zeit geschichtlich bezeugt ist, sondern von den Zuständen, die wir heute noch bei den sogen. Naturvölkern antreffen und die wenigstens annähernd noch das Ursprüngliche uns darstellen sollen. Als Vertreter der entgegengesetzten Richtung, die man wohl kurz als die mythologische bezeichnen kann, mögen genannt werden: Max Müller, der mit Recht als der Urheber der vergleichenden Religionswissenschaft angesehen wird, jedenfalls der geistreichste Vertreter derselben ist und mehr als irgend ein anderer dazu beigetragen hat, in weiteren Kreisen für dieselbe Interesse zu erwecken; Adalbert Kuhn, der unermüdliche Sammler und geistvolle, freilich oft allzukühne, Deuter mythologischen Materials vorwiegend auf dem Gebiete der indogermanischen Religionen; ferner der Mitarbeiter des ebengenannten, Schwartz; sowie endlich die große Anzahl derer, die auf die von den Brüdern Grimm gegebene Anregung hin sich die Sammlung des Sagenschatzes der einzelnen deutschen Stämme haben angelegen sein lassen. Alle diese Forscher folgen im wesentlichen dem von den Brüdern Grimm für die Sagenerklärung vorgezeichneten Wege, ebenso auch andere, die außerhalb Deutschlands derselben Arbeit sich gewidmet haben, wie Cox in England u. a. m. Es wird erst weiter unten in dem Abschnitt, der über Mythen handelt, besprochen werden können, welcher unter diesen beiden Richtungen wir die größere Berechtigung zuzuerkennen haben.

Die älteren Darstellungen der allgemeinen Religionsgeschichte können wir übergehen, da sie noch nicht über genügendes Material verfügten und daher jetzt veraltet sind. Aus neuerer Zeit haben wir Gesamtbearbeitungen von Pfleiderer, Tiele, Delff, Chantepie de la Saussaye, sowie ein im

Erscheinen begriffenes Lehrbuch der Religionsgeschichte von Réville. Dazu ist noch zu stellen das Werk des Jesuiten Chr. Pesch: „Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen", das ebenfalls einen kurzen Abriß der Religionen der heidnischen Völker bietet. — Einleitungen in die allgemeine Religionswissenschaft und Erörterungen über einzelne dahin gehörige Fragen gaben außer den eben genannten Forschern u. a. Burnouf, Spieß, Kuenen, v. Strauß und Torney, Steude, M. Vernes. — Natürlich ist die neue wissenschaftliche Disziplin nicht ohne Einfluß gewesen auf die Bearbeitung und Darstellung der Geschichte der einzelnen Religionen: die dahin gehörigen Arbeiten werden im geschichtlichen Teil unsres Abrisses erwähnt werden.

Gegenwärtig werden die religionsgeschichtlichen Studien bes. eifrig getrieben in England, den Niederlanden, Belgien und Frankreich. In Deutschland ist die Religionsgeschichte als eine selbständige wissenschaftliche Disziplin noch nicht anerkannt; sie hat noch keine Stelle im Lehrplan der Universitäten erhalten. Doch werden hie und da Vorlesungen über das Gesamtgebiet oder wenigstens über die Geschichte einzelner Religionen gehalten (so vor allem seit längerer Zeit von Roth in Tübingen, der auch durch seine Arbeiten über die altindische und parsische Religion sich wesentliche Verdienste um den Ausbau der neuen Wissenschaft erworben hat), und die Geschichte der einzelnen Religionen hat eine Reihe tüchtiger Bearbeitungen gefunden. — In England ist es hauptsächlich Max Müller zu danken, daß für die Religionswissenschaft in weiteren Kreisen Interesse erweckt ist. Auf seine Anregung hin werden seit 1878 im Chapterhouse der Westminsterabtei öffentliche Vorlesungen über Themata aus dem Gebiete der Religionsgeschichte gehalten (die sogen. Hibbert Lectures; Max Müller hat den Reigen derselben mit Vorlesungen über die indische Religion eröffnet), deren Tendenz schon aus dem gemeinsamen Titel derselben sich ergibt: Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by (the religions of India, u. s. w.). Außerdem erscheint unter Leitung von Max Müller die Übersetzung der Sacred books of the East, der heiligen Schriften des Orients. Daneben findet auch die neue Wissenschaft des „Folklore", wie schon erwähnt, hervorragende Vertreter in England. Daß die Wissenschaft der Religionsgeschichte vielfach mit Mißtrauen angesehen wird, ja sogar auf entschiedenen Widerstand stößt, hat zum Teil seinen Grund darin, daß sich dieselbe gerade da, wo sie am eifrigsten gepflegt wird und am meisten öffentliche Anerkennung gefunden hat, nämlich in Frankreich, Belgien und in den Niederlanden, in den Dienst der modernen Weltanschauung gestellt hat, und daß sie — trotz aller Versicherungen von rein objektiver Geschichtsforschung — vielfach in antichristlichem oder wenigstens antikirchlichem Sinne gehandhabt wird, ja sogar im modernen Kulturkampfe sich als Waffe gegen die Kirche hat brauchen lassen. In Frankreich hat man an den Staatsuniversitäten die theologischen Fakultäten aufgehoben und statt dessen Lehrstühle für Religionswissenschaft errichtet; ebenso bestehen in den Niederlanden die theologischen Fakultäten zwar dem Namen nach noch fort, sind aber thatsächlich in religionsgeschichtliche umgewandelt worden. Man ist sogar so weit gegangen, den Religionsunterricht aus allen staatlichen Schulen zu verbannen und durch religionsgeschichtlichen zu ersetzen; wo dieses Zie in den genannten drei Ländern noch nicht erreicht ist, strebt man wenig-

stens energisch nach seiner Verwirklichung. Charakteristisch für diese ganze Richtung sind die von Vernes (L'histoire des religions) mitgeteilten Programme, die für den religionsgeschichtlichen Unterricht in den Elementarschulen und in den höheren Schulen aufgestellt worden sind. Die hervorragendsten Vertreter der Religionswissenschaft in den genannten Ländern sind Anhänger der Evolutionstheorie, d. h. der Anschauung, nach welcher sich die Religion aus rohen und unvollkommenen Anfängen heraus zu immer höheren Stufen entwickelt hat; für sie steht das Christentum durchaus in einer Linie mit den heidnischen Religionen, höchstens erkennt man in ihm den Endpunkt der rein auf natürlichem Wege erfolgten Entwicklung der Religion. In gleichem Sinne ist auch die in Frankreich seit 1880 erscheinende Zeitschrift „Revue de l'histoire des religions" gehalten, deren Mitarbeiter durchweg den genannten drei Ländern angehören. Ganz kürzlich ist nun dagegen von katholischer Seite eine Gegenschrift gegründet worden, die „Revue des religions", deren erstes Heft im März des vorigen Jahres erschienen ist. Dieselbe hat sich neben eigener positiver Förderung der Religionswissenschaft hauptsächlich die Bekämpfung der in der erstgenannten Zeitschrift vertretenen Richtung zum Ziel gesetzt.

Der Evolutionstheorie steht die Degradations- oder Depravationstheorie gegenüber, nach welcher wir in den Religionen der sogen. Naturvölker nicht Reste der ursprünglichen Religion zu erkennen haben, sondern dieselben als durch Entartung, durch Trübung, Verzerrung und Entstellung ursprünglich reinerer und höherer Anschauungen entstanden anzusehen haben. Als Vertreter dieser Richtung sind zu nennen: Max Müller, v. Strauß und Torney, Steude, Delff und im wesentlichen auch Pfleiderer.

Wir werden erst zum Schluß nach der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Religionen erörtern können, wie weit das historische Material zur Entscheidung dieser Frage geeignet ist, und welche von beiden Anschauungen danach die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn, das mag gleich hier bemerkt werden, der volle geschichtliche Beweis läßt sich weder für die eine noch für die andere Anschauung erbringen, da zu den Anfängen der Entwicklung der Religionen die historische Forschung nicht hinaufreicht. Wir sind also darauf angewiesen nach der Analogie der thatsächlich vorliegenden auf die aller Geschichte vorangehende Entwicklung zu schließen.

3. **Definition der Religion.** Da das Objekt der Wissenschaft die Religion ist, so müssen wir uns zunächst die Frage beantworten: was ist Religion? oder: was bezeichnen wir mit dem Worte Religion? Dem vielfachen Mißbrauch gegenüber, der heutzutage wie mit anderen Worten, so auch mit dem Worte Religion getrieben wird, ist zu bemerken, daß wir bei Beantwortung dieser Frage selbstverständlich an den Sprachgebrauch gebunden sind und daß der Einzelne kein Recht hat, entgegen dem allgemeinen Sprachgebrauch irgend einem Worte eine seinen besondern Anschauungen entsprechende Bedeutung beizulegen. Natürlich ist auch nicht die ursprüngliche, etymologische Bedeutung des Wortes maßgebend, sondern diejenige, die ihm jetzt nach allgemeinem Bewußtsein eigen ist. Religion ist ein Fremdwort und als solches in die meisten der modernen Kultursprachen übergegangen, nur das Holländische hat

ein eigenes Wort dafür geprägt (godsdienst); die ursprüngliche Bedeutung war schon den alten Römern selbst nicht mehr klar, wie die verschiedenen Ableitungen und Erklärungen zeigen. Cicero leitet religio ab von relegere im Sinne von „sorgsam bedenken oder beobachten“ (De nat. d. 2, 28, 72: qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo); andere, wie Servius und Augustinus von religare „binden“ (derselben Meinung war wohl auch Lucretius, da er De rerum nat. I, 931 sagt: religionum animos nodis exsolvere pergo), es würde also danach das Wort „Band oder das Binden“ bedeuten. Im lateinischen Sprachgebrauch ist die Anwendung des Wortes religio nicht auf das eine bestimmte Gebiet beschränkt, für das es jetzt allein Geltung hat, sondern es kann neben „Gottesverehrung, Gottesdienst, ehrfurchtsvolle oder abergläubische Scheu“ auch mit Beziehung auf rein menschliche Verhältnisse bedeuten „Gewissenhaftigkeit, Zuverlässigkeit“ u. s. w. Für uns ist wie bemerkt weder die etymologische Bedeutung noch der ehemalige Sprachgebrauch entscheidend, sondern wir haben zu fragen, welchen Sinn der jetzige Sprachgebrauch allgemein mit dem Worte verbindet.

Die Begriffsbestimmung wird natürlich verschieden ausfallen, je nachdem wir von der Betrachtung des Wesens der Religion ausgehen, oder von den historischen Erscheinungsformen derselben. Auch eine philosophische Definition können wir aber nur dann als richtig anerkennen, wenn sie mit den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung nicht im Widerspruch steht, d. h. wenn sie angewendet werden kann auf die wirklich bestehenden Religionen. Denn die Berechtigung, die letzteren mit diesem Namen zu bezeichnen, ergibt sich doch nur daraus, daß in ihnen das eigentliche Wesen der Religion in irgend einer Weise, sei es auch noch so unvollkommen, zur Erscheinung kommt; und umgekehrt darf nichts, was nach dem Sprachgebrauch als Religion zu bezeichnen ist, durch die Begriffsbestimmung davon ausgeschlossen werden. Daher haben wir Definitionen zurückzuweisen, wie die von Leibniz: Die Religion ist Liebe zu Gott beruhend auf richtigen Begriffen von Gott —, denn danach würde das gesamte Heidentum auf den Namen der Religion keinen Anspruch haben, da von Liebe zu Gott darin keine Rede ist, und die richtigen Begriffe von Gott erst recht durchweg fehlen. Auch die Definition von Kant: Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote — kann nicht auf alle Religionen Anwendung finden; es würden wenigstens die Religionen der sogen. Naturvölker den Namen der Religion danach nicht verdienen. Am wenigsten können wir uns mit Begriffsbestimmungen einverstanden erklären, bei denen das, was allen Religionen gemeinsam und zwar ein wesentlicher Bestandteil derselben ist, gar nicht zum Ausdruck kommt, wie in der Definition von J. G. Fichte: Religion ist der Glaube an eine moralische Weltordnung. Schleiermacher sucht das Wesen der Religion nicht in Erkenntnis oder Handeln, sondern in Anschauung und Gefühl, und er hat damit einen Punkt getroffen, der von der früheren Philosophie nicht gebührend beachtet worden war. Nach ihm ist Religion das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, während den Dingen der Welt gegenüber bei dem Menschen Abhängigkeit und Freiheit gemischt erscheinen. Endlich mag noch die Definition Hegel's angeführt werden: Religion ist

Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.

Gehen wir für die Begriffsbestimmung der Religion aus von den geschichtlichen Erscheinungsformen derselben, von den positiven Religionen, so haben wir zu untersuchen, was allen gemeinsam ist und durch was in allen die Religion sich unterscheidet von anderen Äußerungen und Thätigkeiten des menschlichen Geistes. Nur wenn sich dabei ergibt, daß die Religion ein von den letzteren gesondertes Gebiet bezeichnet, dürfen wir die Religionsgeschichte als eine besondere wissenschaftliche Disziplin ansehen und ihr eine besondere Aufgabe zuerkennen. Es ist nun die Religion gekennzeichnet dadurch, daß in ihr die Richtung auf das Übersinnliche herrscht, auf das, was der sinnlichen Anschauung und Erfahrung nicht zugänglich ist und auch dem rein vernünftigen Denken nicht erreichbar ist. Überall finden wir den Glauben an eine höhere Macht, von der der Mensch sich abhängig fühlt und deren Walten er in der ihn umgebenden Welt der Erscheinungen spürt. Diese höhere Macht ist überall persönlich gedacht, sonst aber sind die Anschauungen über das Wesen derselben sehr verschieden, je nachdem sie aufgefaßt wird als eine einheitliche, oder als eine Vielheit göttlicher Personen oder endlich als eine Vielheit von Geistern. Auch auf der niedrigsten Stufe religiöser Entwicklung, im Fetischismus, welcher charakterisiert ist durch die Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, ist die Richtung auf das Übersinnliche noch vorhanden, denn der Gegenstand, ein Stein oder Klotz oder was es sonst sein mag, wird nur dadurch zum Objekt religiöser Verehrung, daß mit ihm etwas verbunden ist, das der sinnlichen Betrachtung verborgen ist und ihn von anderen Gegenständen derselben Art unterscheidet. Für die rein sinnliche Anschauung ist der Stein, der als Fetisch dient, von andern Steinen nicht verschieden, aber der religiöse Sinn glaubt in ihm etwas höheres zu erkennen. Das Bewußtsein des Menschen von einer höheren Macht wird aber erst dadurch zur Religion, daß durch dasselbe das Denken, Wollen und Handeln des Menschen bestimmt wird. Der bloße Glaube an die Existenz der Gottheit ist noch nicht Religion, sondern es gehört dazu noch die Überzeugung, daß dieselbe auch eingreift in die Geschicke der Welt und des einzelnen Menschen und daß der Mensch in persönlicher Beziehung zu derselben stehen kann; daß er sich endlich in seinem Verhalten und Thun nach dem Willen der Gottheit zu richten hat. Ein Gott, wie der Himmelsgott vieler Negerstämme, von dem angenommen wird, daß er zwar die Welt geschaffen habe, sich aber dann davon zurückgezogen und die Regierung und Erhaltung derselben den Geistern übergeben habe, hat keine Bedeutung mehr für die Religion. Wo ein solcher Glaube auch noch besteht, werden wir die betreffende Religion doch nicht als henotheistisch oder gar monotheistisch bezeichnen, sondern als animistisch, weil in ihr eben nur noch die Verehrung der Geister religiöse Bedeutung hat. Das was zu irgend einer Zeit den Inhalt des religiösen Bewußtseins bildet, findet seinen Ausdruck im religiösen Handeln, im Kultus: das Gottesbewußtsein bethätigt sich äußerlich im Gottesdienst. Natürlch wird die Form des letzteren sich richten nach den Vorstellungen, die man von der Gottheit oder den höheren Mächten hat, man darf daher aus den Kultformen auf die zu Grunde liegenden Vorstellungen schließen. In

den meisten Fällen sind wir ja für die Kenntnis einer Religion lediglich auf das angewiesen, was wir über den Kult in Erfahrung bringen können, aber wir sind berechtigt, daraus Schlüsse zu ziehen auf den religiösen Glauben. Die beiden Stücke, Gottesbewußtsein und Gottesdienst, finden wir überall in der Religion vereinigt; und soweit dieselbe Volksreligion ist, wird der Gottesdienst sich überall zu bestimmten, allen Angehörigen des Volkes oder Stammes gemeinsamen, Formen entwickeln. Ebenso hat jede Volksreligion eine bestimmte Lehre, mag nun dieselbe nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt werden, oder in heiligen Schriften in bestimmter Formulierung niedergelegt sein: überall finden wir eine Summe von gewissen allen Volksgenossen gemeinsamen religiösen Anschauungen. Nur dadurch sind wir in den Stand gesetzt, Religionsgeschichte zu treiben, denn nur die gemeinsamen Anschauungen und Zeremonien sind wir zu ermitteln in der Lage; die persönliche Stellung des Einzelnen zu denselben entzieht sich fast durchweg unserer Beobachtung. Es können deshalb nur die Volksreligionen Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung sein und es hat dieselbe ihr Hauptaugenmerk zu richten auf die Kulte, weil diese auch die religiösen Vorstellungen am treuesten wiederspiegeln.

Es ist also Religion auf der einen Seite zu fassen als das Bewußtsein von einer persönlich gedachten höheren Macht, welche die Geschicke der Welt und des Menschen lenkt, und die innere Stellung des Menschen zu derselben, welche im Gottesdienst ihren Ausdruck findet. Auf der andern Seite verstehen wir unter Religion die Summe der religiösen Anschauungen eines Volkes oder einer größeren Gemeinschaft und ihre Ausprägung in Lehren, Vorschriften und Einrichtungen; dabei sind nach der zuerst gegebenen Bestimmung unter religiösen Anschauungen solche zu verstehen, die auf das Wesen der Gottheit und auf das Verhältnis des Menschen zu derselben sich beziehen. Ebenso verstehen wir unter religiösen Einrichtungen nur solche, in denen ebendasselbe Verhältnis seinen Ausdruck findet. So kann derselbe Gebrauch, der bei verschiedenen Völkern in gleicher Weise sich findet, doch ganz verschiedenen Charakter haben; er kann bei dem einen Volke religiöse Bedeutung haben, während ihm dieselbe bei einem anderen Volke fehlt. Z. B. ist die Beschneidung beim Volke Israel, wo sie als Bundeszeichen gilt, sowie bei manchen andern Völkern, bei denen sie den Charakter eines Blutopfers hat, als eine religiöse Einrichtung anzusehen, während sie anderwärts aus rein sanitären Gründen eingeführt ist und deshalb der religiösen Bedeutung entbehrt. Ebenso hat das Sittengesetz religiöse Bedeutung überall da, wo es als göttliches Gesetz angesehen wird, wie das in den Religionen aller Kulturvölker der Fall ist; dagegen fehlt ihm dieselbe bei den dem Animismus ergebenen Völkern, da die Geister nicht geeignet sind, als Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung zu gelten. Darin stimmen ja auch wenigstens die meisten der philosophischen Definitionen von Religion überein mit der religionsgeschichtlichen, daß der Glaube an einen persönlichen Gott wesentlich ist für den Begriff der Religion. Dieser Begriffsbestimmung kann nun entgegengehalten werden, daß sie nicht für alle Religionen zutreffend ist: daß wenigstens eine Religion existiert, die den Glauben an die Gottheit und den Dienst der Gottheit nicht kennt, nämlich der Buddhismus. Trotzdem zählt derselbe, nach der üblichen (allerdings sehr unsicheren) Angabe, mehr Bekenner,

als alle christlichen Bekenntnisse zusammen. In der That ist der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht als Religion, sondern als ein philosophisches System anzusehen und es zeigt seine spätere Entwicklung, daß er in dieser Gestalt dem religiösen Bedürfnis der Völker, zu denen er gebracht wurde, nicht genügte. Übrigens ist auch die ursprüngliche Lehre des Buddha nicht in dem Sinne atheistisch, daß die Existenz der Götter geradezu geleugnet würde; dieselben sind auch hier noch gedacht als Wesen von übermenschlicher Macht, aber es wird ihnen nicht mehr die höchste Stelle zuerkannt: ein Mensch, dem die Erleuchtung zu Teil geworden ist, erhebt sich über sie, und deshalb hat der, der die Lehre des Buddha annimmt, nicht mehr nötig, ihre Gunst durch Dienst und Opfer zu suchen. In der späteren Zeit hat der Buddhismus seine ursprüngliche Gestalt verloren, indem teils die Buddha's und sonstige Heilige Objekt religiöser Verehrung geworden sind, teils die Götter der nationalen Mythologen und selbst die Geister der schamanistischen Religionen in das System aufgenommen sind und wenigstens vom Volke verehrt werden. Wir werden also trotzdem die oben gegebene Begriffsbestimmung der Religion aufrecht erhalten dürfen.

Aus dem bisher Besprochenen ergibt sich für die Bestimmung der Aufgabe der religionsgeschichtlichen Wissenschaft ein Doppeltes. Zunächst, daß die Religionsgeschichte philosophische Systeme, denen nach der gegebenen Definition keine religiöse Bedeutung zuzuerkennen ist, nicht in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen hat. Nur dann wird eine Ausnahme zu machen sein, wenn ein solches System der Ausgangspunkt einer religiösen Bewegung geworden ist, wie im Buddhismus, oder wenn einzelne Lehren in die Volksreligion eingedrungen sind und ursprünglich religiöse Anschauungen verdrängt oder wesentlich umgestaltet haben, wie das in Indien der Fall war, wo namentlich das durch philosophisches Denken ermittelte Kausalitätsgesetz auf das religiöse Bewußtsein des Volkes den größten Einfluß geübt hat und noch übt. Da es die Religionsgeschichte lediglich mit Volksreligionen zu thun hat, sind ferner solche Systeme auszuschließen, die an sich zwar religiöse Bedeutung haben, aber nur in kleineren Kreisen Anerkennung gefunden haben und das religiöse Bewußtsein des Volkes sowie den öffentlichen Gottesdienst nicht haben umgestalten können. Wo es sich darum handelt, die Entwicklung der Religion zu bestimmen und deren Gesetze zu erforschen, wird man von solchen philosophischen Systemen abzusehen haben. Man darf also z. B. nicht folgern, daß die griechische Religion sich zum Monotheismus hin entwickelt habe, weil einzelne Denker im Widerspruch mit der herrschenden Volksreligion die Einheit Gottes behauptet haben. Vielmehr ist die griechische Religion bis zu ihrem Untergange polytheistisch geblieben und hat sich höchstens zum Götzendienst hin entwickelt.

Im Anschluß an das oben besprochene mögen noch zwei Bemerkungen hier Platz finden. Erstens daß Religion Allgemeingut der Menschheit ist und bei allen Völkern zu allen Zeiten sich findet. Es ist zwar mehrfach von Reisenden behauptet worden, daß sie gänzlich religionslose Völker angetroffen hätten, aber es hat sich noch immer herausgestellt, daß diese Annahme nur in mangelhafter Kenntnis der betreffenden Männer ihren Grund hatte. Überall hat eingehendere Untersuchung zu der Erkenntnis geführt, daß

religiöse Vorstellungen und Gebräuche auch bei solchen angeblich religionslosen Völkern vorhanden sind. Jedenfalls dürfen wir behaupten, daß bis jetzt noch kein Volk, das ohne Religion lebt, gefunden worden ist und daß auch wahrscheinlich kein solches gefunden werden wird. Zweitens sind wir berechtigt, anzunehmen, daß nur den Menschen Religion eigen ist, nicht aber auch den Tieren. Einige haben auch den letzteren Religion zuerkennen und damit den Unterschied zwischen Mensch und Tier verwischen wollen: die Frage ist für die Religionswissenschaft ohne Bedeutung, da eine sichere Entscheidung so lange unmöglich ist, als wir die Gefühle und Vorstellungen der Tiere nicht kennen. So viel wir wissen, ist den Tieren Religion abzusprechen.

4. **Einteilung der Religionen.** Es ist eben dargelegt worden, daß für den Begriff der Religion der Glaube an eine höhere Macht und die Verehrung derselben seitens des Menschen wesentlich ist: es muß also danach die in einem Volke herrschende Vorstellung von dem Wesen dieser höheren Macht von ihrem Verhältnis zum Menschen und von dem Verhältnis des Menschen zu ihr für die Bestimmung des Charakters der einzelnen Religion maßgebend sein. Das letztere, das Verhältnis des Menschen zu der höheren Macht, richtet sich natürlich nach der über das Wesen derselben herrschenden Vorstellung, und so bleibt diese als oberstes Einteilungsprinzip übrig. Je nachdem nun ein Gott oder ein einziger Gott verehrt wird, bezeichnen wir die Religion als henotheistisch oder monotheistisch; ist eine Mehrheit von göttlichen Personen Gegenstand religiöser Verehrung, sprechen wir von Polytheismus; finden wir endlich als Repräsentanten der höheren Macht nicht mehr Götter sondern Geister resp. Seelen, so sind die betreffenden Religionen als spiritistisch oder animistisch zu bezeichnen. In letzterem Falle ist wieder zu unterscheiden, ob die Geister als freiwaltend gedacht sind, oder als an bestimmte sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gebunden: im ersteren Falle haben wir Schamanismus, im letzteren Fetischismus vor uns. Zu diesen Religionsformen glaubt Max Müller noch den Atheismus hinzufügen zu müssen, indem er sich dafür auf den Buddhismus beruft; diese Frage ist schon im vorigen Paragraphen besprochen worden, und wir dürfen danach von einer solchen besonderen Kategorie absehen. Auch Henotheismus kommt als eigentliche Religionsform nirgends vor; das Wort wird überhaupt in einem doppelten Sinne gebraucht: einmal bezeichnet es die Verehrung eines Gottes, und es ist Henotheismus in diesem Sinne von Monotheismus dadurch unterschieden, daß die Einheit mehr eine zufällige ist und die Existenz anderer Götter nicht ausschließt, während der letztere den Glauben an den einzigen Gott bezeichnet; nach der andern Auffassung (Max Müller) wird damit die Erscheinung gemeint, daß vielfach neben der Vielheit der Götter sich noch das Bewußtsein von der Einheit der Gottheit findet in der Weise, daß die verschiedenen Götter nur als Erscheinungen der einen Gottheit aufgefaßt sind. In ersterem Sinne findet sich Henotheismus als Religionsform höchstens in China, aber auch da bildet er nicht den Gesamtinhalt des religiösen Glaubens und Lebens, sondern er erscheint in Verbindung mit dem Glauben an Geister und dem Dienst derselben. In letzterem Sinne können wir von Henotheismus als einer besonderen Religionsform überhaupt nicht reden, denn er findet sich nur innerhalb des Polytheismus, welcher als die Form der Volksreligion zu

gelten hat und vor allem durchaus den Kult bestimmt. Es werden immer nur einzelne Angehörige oder kleinere Kreise des Volkes sein, die durch einen solchen Henotheismus ihre eigene religiöse oder philosophische Überzeugung, welche die Einheit der Gottheit fordert, mit der polytheistischen Volksreligion und dem darauf beruhenden Kult zu versöhnen suchen. Es bleiben als Hauptformen der Religion übrig: Monotheismus, Polytheismus, Animismus (Schamanismus und Fetischismus); nach diesen Formen hat man die Gesamtmasse der Religionen in drei Gruppen zu teilen, und zwar in der Weise, daß zunächst die beiden letzten zusammengefaßt werden: es sind das diejenigen Religionen, die nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als die heidnischen bezeichnet werden. Nur diese sind nach dem früher bemerkten Objekt der Religionsgeschichte. Die heidnischen Religionen nun teilen sich zunächst ein nach der oben besprochenen Ordnung in polytheistische, schamanistische und fetischistische; dieselben werden in der historischen Darstellung in dieser Reihenfolge behandelt werden von jedem, der die Überzeugung hat, daß wir für die Erklärung der religionsgeschichtlichen Thatsachen und für die Ermittlung der darin wirkenden Gesetze von den ältesten geschichtlich bezeugten Gestaltungen auszugehen haben und diese zur Erklärung der einer jüngeren Zeit angehörenden oder uns wenigstens erst in jüngerer Zeit bekannten religiösen Zustände heranzuziehen haben. Wer dagegen die Anschauung hat, daß die niedrigsten Stufen religiöser Entwicklung auch die ältesten sind, aus denen allein die höheren sich erklären lassen, wird natürlich auch in geschichtlicher Darstellung eine umgekehrte Anordnung befolgen. Man kann also schon aus der äußeren Anordnung eines Lehrbuches der Religionsgeschichte erkennen, welcher dieser beiden Richtungen der Verfasser desselben angehört.

Es ist also zunächst festzuhalten, daß jede Einteilung als wissenschaftlich unbrauchbar zurückzuweisen ist, welche auf den Hauptunterschied zwischen monotheistischen und heidnischen Religionen keine Rücksicht nimmt. Es gibt verschiedene Gesichtspunkte, die für die religionsgeschichtliche Betrachtung von größter Wichtigkeit sind, aber doch für eine Haupteinteilung aller Religionen aus dem eben angegebenen Grunde nicht maßgebend sein können. Dahin gehört der Unterschied zwischen Religionen, die auf einen persönlichen Stifter zurückzuführen sind und solchen, die ohne erkennbaren Einfluß einzelner Männer lediglich dem Volksgeiste ihre Gestaltung verdanken: danach würden auf die eine Seite außer den drei monotheistischen Religionen noch Parsismus und Buddhismus (eventuell auch die beiden in China einheimischen Religionsformen Konfucianismus und Taoismus) zu stellen sein, auf die andere die sämtlichen übrigen Religionen. Dieser Unterschied ist auch für die Weiterentwicklung der einzelnen Religionen insofern von großer Bedeutung, als solche Religionsstifter immer mit einer bestimmt formulierten Lehre auftreten, welche auch für die späteren Zeiten ihre Geltung behält, und dadurch die Religion vor allzuraschem Verfall schützt. Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß die sämtlichen auf einen Einzelnen als Stifter zurückgeführten Religionen sich bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Andererseits ist aber zu bedenken, daß die Grenze doch nicht scharf zu ziehen ist: abgesehen davon, daß die Existenz dieser Stifter als geschichtlicher Personen vielfach in Zweifel gezogen ist, müssen wir doch zugeben, daß es, wenigstens in einzelnen Fällen,

nicht mit Sicherheit zu entscheiden ist, wieviel einerseits die Stifter einer bereits bestehenden Volksreligion entnommen haben, und wie weit andererseits in Religionen, die nicht einen persönlichen Stifter kennen, der Einfluß Einzelner auf die Gestaltung und Entwicklung der religiösen Anschauungen und Gebräuche gereicht hat. Ein weiterer sehr wichtiger Unterschied ist der zwischen Religionen, die sich auf heilige Schriften gründen, und solchen, die lediglich auf alter Überlieferung beruhen. Zu den ersteren würde außer den eben genannten Religionen noch der Brahmanismus, die alte Religion der arischen Inder, zu rechnen sein. Für die Entwicklung der Religion ist auch dieser Unterschied von großer Bedeutung. Doch ist hier wiederum zu beachten, daß eine scharfe Grenze nicht gezogen werden kann: auch bei andern Völkern haben ohne Zweifel schriftliche Aufzeichnungen bestanden, die mit demselben Rechte als heilige Schriften bezeichnet werden müßten, wie die der genannten Religionen. So haben sicher die Griechen und Römer die Vorschriften für den Opferdienst schriftlich fixiert und derartige Aufzeichnungen würden auf eine Linie zu stellen sein mit den jüngeren vedischen Saṃhitâ's und Brâhmaṇa's der Inder, sowie mit den Vendidad der Parsen und den Teilen des alten Testaments, die vom Opferwesen handeln. Ferner wäre noch zu untersuchen, ob nicht die Literatur der Babylonier und Assyrer und der Ägypter ebenfalls Schriften enthält, die auf den Namen von heiligen Schriften Anspruch machen könnten. Außerdem müssen wir beachten, daß unter den heiligen Schriften sich doch so bedeutende Unterschiede bemerkbar machen, daß wir unmöglich alle auf gleiche Stufe stellen können. Wir haben solche Werke, die eine Darstellung der Lehre einer Religion geben und daneben andere, die nur Vorschriften für das religiöse Handeln enthalten; ferner solche, die von Anfang an dazu bestimmt waren, Darstellungen religiöser Lehren und Vorschriften zu sein, und daneben andere, die wie der Rigveda bei den Indern ursprünglich zu ganz anderem Zwecke zusammengestellt wurden und erst im Verlauf der Entwicklung die Geltung heiliger Schriften erhielten. Übrigens zeigt das letzterwähnte Beispiel, wie wenig unter Umständen die Religion durch heilige Schriften vor Veränderung geschützt ist: der Veda gilt noch heute für den brahmanischen Inder als die Grundlage seiner Religion, trotzdem daß von der darin enthaltenen Religion kaum noch eine Spur übrig ist. Wenn nun auch dieser Unterschied nicht genügt, um als Einteilungsprinzip geltend gemacht zu werden, so ist doch seine Bedeutung nicht zu verkennen; dieselbe ist schon frühzeitig betont worden z. B. von dem arabischen Religionsphilosophen, der unter dem Namen Shahrastâni bekannt ist. Derselbe teilt die Bekenner der fremden Religionen ein in Schriftbesitzer (Juden und Christen), diejenigen, welche etwas ähnliches von einem geoffenbarten Buche haben (Parsen, Manichäer u. s. w.), und die Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen (zu den zuletzt genannten gehören bei ihm auch die Inder, von deren heiliger Schrift er also keine Kenntnis hatte).

Durch die beiden eben besprochenen Einteilungsprinzipien wird wenigstens die Zusammengehörigkeit der monotheistischen Religionen nicht in Frage gestellt, wenn auch mit demselben noch andere zu einer Gruppe vereinigt sind, die unserer Haupteinteilung nach nicht dazu gehören. Anders steht es mit einem, neuerdings besonders von Kuenen energisch durchgeführten, Vorschlage,

die Religionen einzuteilen in nationale und internationale oder universale Religionen (Kuenen: Volks- und Weltreligionen). Danach würden Buddhismus, Christentum und Islam zu einer Gruppe zu vereinigen sein. Durch diese Einteilung werden Judentum und Christentum, die doch unzweifelhaft für die religionsgeschichtliche Betrachtung zusammengehören, auseinandergerissen und ebenso der Buddhismus, dessen Entstehung nur aus der Entwicklung des Brahmanismus erklärt werden kann, von letzterem getrennt. Außerdem ist man doch kaum berechtigt, die drei genannten Religionen ohne weiteres auf gleiche Linie zu stellen. Universal im vollen Sinne des Wortes ist allein das Christentum und zwar seinem Wesen nach und von Anfang an, während die beiden andern Religionen ihrem ursprünglichen Zusammenhang mit nationalen Religionen und ihre ursprüngliche Bestimmung für das Volk, unter dem sie entstanden, nie ganz haben verleugnen können. Jedenfalls kann man mit voller Sicherheit behaupten, daß der Islam und der Buddhismus die Grenze ihrer Ausbreitung längst erreicht haben, die sie auch gewiß in Zukunft nicht überschreiten werden, während das Christentum noch immer im Vordringen begriffen ist. Höchstens könnte man dieser Behauptung entgegen halten, daß ja der Islam unter den unkultivierten Stämmen Afrika's noch immer sein Herrschaftsgebiet ausdehnt, aber auch das nimmt sofort ein Ende, sobald der christliche Einfluß sich geltend macht.

Nach anderen ist für die Einteilung und Anordnung der Religionen maßgebend die Stelle, welche in dem geschichtlichen Prozeß der Verwirklichung des Begriffs den einzelnen Erscheinungsformen der Religion zukommt. Danach nimmt Hegel drei Stufen an: 1. die Naturreligion, 2. die Religion der geistigen Individualität, 3. die absolute Religion (Christentum). Ebenso teilt C. P. Tiele alle Religionen ein in zwei große Gruppen: Naturreligionen und ethische Religionen. Auch dies Einteilungsprinzip ist für die Religionsgeschichte nicht brauchbar, weil dadurch Zusammengehöriges auseinandergerissen wird: die verschiedenen Perioden der Entwicklung einer einzelnen Religion müßten danach verschiedenen Gruppen zugeteilt werden und es würde dadurch eine zusammenhängende historische Darstellung der Religion unmöglich gemacht. Bei Tiele steht z. B. in der systematischen Anordnung der Religionen die Religion der vedischen Inder in der dritten Gruppe der Naturreligionen, die nach ihm anthropomorphischen Polytheismus als Charakter hat, während Brahmanismus und der ursprüngliche Buddhismus der zweiten Hauptabteilung, den ethischen Religionen zugeteilt sind und da in der ersten Gruppe, unter den nationalen monistischen Religionen, erscheinen; der Buddhismus wird dann noch einmal unter II, 2 (universalistische Religionsgemeinschaften) aufgeführt. Außerdem hätte auch die dritte Periode der indischen Religion, der Hinduismus, wieder in einer andern Gruppe mit angeführt werden müssen. Tiele selbst hat sich natürlich für die historische Darstellung nicht an diese Ordnung gebunden, sondern behandelt die einzelne Religion in ihrem Zusammenhange.

Für die religionsgeschichtliche Betrachtung haben wir also die Einteilung in monotheistische und heidnische Religionen festzuhalten. Innerhalb der letzteren sind die drei großen Gruppen: Polytheismus, Schamanismus und Fetischismus anzunehmen. Die beiden zuletzt genannten umfassen die Religionen

der sogen. wilden oder Naturvölker, während als polytheistisch die Religionen der Kulturvölker der alten und neuen Welt zu bezeichnen sind. Die Bestimmung des Charakters einer Religion richtet sich nach den Anschauungen, die im Kult ihren Ausdruck gefunden haben, ohne Rücksicht auf andere im Volk etwa daneben bestehende Vorstellungen. Eine Religion ist Polytheismus, wenn der Kult auf der Verehrung mehrerer oder vieler Götter beruht, mögen daneben auch im Volk schamanistische oder fetischistische Anschauungen und Gebräuche sich finden und in den Kreisen der Gebildeten die Tendenz zum Henotheismus oder Monismus hin sich stark geltend machen. Ebenso bezeichnen wir die Religion der Finnen als Schamanismus, weil der Kult sich an frei waltende Geister richtet, trotzdem daß sich daneben eine reich entwickelte auf alten Polytheismus hinweisende Mythologie findet; ferner die Religion der Neger als Fetischismus trotz des beinahe überall vorhandenen Glaubens an einen höchsten Himmelsgott. Innerhalb der polytheistischen Religionen hat man zunächst die indogermanischen und semitischen zu je einer Gruppe zusammenzufassen (s. o.) und die übrigen gesondert zu behandeln, wo dort ein historischer Zusammenhang nicht mehr nachzuweisen ist. Die schamanistischen und fetischistischen Religionen sind lediglich nach ethnographischen Gesichtspunkten anzuordnen.

**Literatur.**


Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipzig 1869.
Ders., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2. Aufl., Berlin 1883. 84.
Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, Braunschweig 1880. 83.
Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, Freiburg i. B. 1889.
Burnouf, La science des religions, 2. Aufl., Paris 1872.
Max Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, deutsche Übers., Straßburg 1874.
Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Bd. I: Über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, 2. Aufl., Leipzig 1877.
Peschel, Völkerkunde, 6. Aufl., Leipzig 1885.
F. Müller, Allgemeine Ethnographie, 2. Aufl., Wien 1879.
Ratzel, Völkerkunde, Leipzig 1887. 88.
v. Strauß und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, Heidelberg 1879.
Steude, Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung, Leipzig 1881.
Réville, Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris 1881.
Vernes, L'histoire des religions, Paris 1887.
Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, deutsche Übers., Berlin 1883.
Happel, Das Christentum und die heutige vergleichende Religionswissenschaft, Leipzig 1882.
Wuttke, Geschichte des Heidentums, Breslau 1852. 53.
Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857.
Tiele, Outlines of the history of religion to the spread of the universal religions, 3. Aufl., London 1884. (Aus dem Holländischen übersetzt. Zu warnen ist vor der deutschen Übers. von Weber, 2. Aufl., Prenzlau 1887, da dieselbe von Druckfehlern wimmelt und der Übersetzer mehrfach nicht einmal sein Original verstanden hat.)
Delff, Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion, Leipzig 1883.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde., Freiburg i. B. 1887. 89.
Réville, Histoire des religions, Bd. 1. 2, Paris 1883. 85.
Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg i. B. 1885.
Ders., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit, ibid. 1888.
Vinson, Les religions actuelles. Leurs doctrines, leur évolution, leur histoire, Paris 1888.
Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Jena 1877.
Runze, Sprache und Religion, Berlin 1889.

## 2. Geschichte der polytheistischen Religionen.

### a. Religionen der indogermanischen Völker.

*1.* **Vorbemerkungen.** Durch die vergleichende Sprachwissenschaft ist es mit voller Sicherheit festgestellt, daß die Völker, die man gewöhnlich als die „indogermanischen“ bezeichnet, ursprünglich eine Einheit gebildet haben, und daß alle Einzelsprachen derselben auf eine gemeinsame Ursprache zurückzuführen sind. Es gehören, abgesehen von einigen kleineren Gruppen, zu diesem Stamme die Inder, Iranier, Griechen, Italer, Kelten, Germanen und Slaven. Die Wohnsitze derselben erstrecken sich also in historischer Zeit und bis auf den heutigen Tag von der ostindischen Halbinsel bis zum äußersten Westen Europas, und es ist bemerkenswert, daß sie von dem Gebiete, das sie im Anfange der Geschichte inne hatten, nicht nur nichts eingebüßt haben, sondern dasselbe noch wesentlich durch Auswanderung und Kolonisation ausgedehnt haben über den Norden Asiens, Teile von Afrika und die neue Welt; sowie, daß die ursprünglichen indogermanischen Stämme und Sprachen noch heute bestehen, während die semitischen Sprachen bis auf das Arabische und wenige Reste des Syrischen untergegangen sind. Für die Religionsgeschichte ist es bedeutungsvoll, daß das Christentum, welches auf semitischem Boden entstanden von den Semiten verworfen wurde, von den indogermanischen Völkern Europas angenommen worden ist: daß also der Abschluß der religiösen Entwicklung der Welt, d. h. die Bekehrung der übrigen Völker zum Christentum in die Hände der Indogermanen gelegt ist. Durch Annahme des Christentums sind sie zugleich Träger der Geschichte geworden. Der asiatische Zweig des indogermanischen Stammes ist freilich von dieser Entwicklung ausgeschlossen, da die Inder noch heute in dem alten Heidentum verharren, die Iranier dagegen den Islam angenommen haben.

Man hat mehrfach versucht, innerhalb des Gesamtstammes nach sprachlichen Gesichtspunkten besondere Gruppen nachzuweisen, d. h. die Annahme zu begründen, daß nach der Trennung einzelne Völker noch eine längere gemeinsame Entwicklung hatten. Mit voller Sicherheit lassen sich aber nur zwei große Gruppen unterscheiden: Ostindogermanen (Inder und Iranier) und Westindogermanen, mit Ausnahme der vorderasiatischen Völker sämtlich in Europa wohnend. Diese Scheidung ist nach Ausweis des sprachlichen Materials bereits in sehr früher Zeit erfolgt und es haben erst verhältnismäßig spät, als das Bewußtsein der ursprünglichen Zusammengehörigkeit längst erloschen war, erneute Berührungen zwischen Angehörigen der beiden Gruppen stattgefunden. Doch ist es wahrscheinlich, daß in der Zeit vor der Trennung zwischen einzelnen Teilen der östlichen und der westlichen Gruppe nähere Beziehungen bestanden haben und daß daraus manche Besonderheiten, die wir bei einzelnen Völkern finden, zu erklären sind. Übrigens hat diese Scheidung auch für die Religionsgeschichte große Bedeutung.

Die Ursitze des noch ungetrennten indogermanischen Volkes suchte man früher allgemein in Asien; ich glaube, wir haben auch jetzt noch an dieser

Ansicht festzuhalten trotz alles dessen, was für den europäischen Ursprung der Indogermanen geltend gemacht worden ist. Jedenfalls haben wir zu unterscheiden zwischen den Ursitzen und den Landstrichen, in welchen die Trennung sich vollzogen hat. Dieses letztere Ereignis verlegt man mit großer Wahrscheinlichkeit in die große Ebene nördlich und östlich vom Schwarzen und Kaspischen Meere (etwa vom Oxus bis zum Ister); doch müssen wir annehmen, daß der Trennung noch eine längere gemeinsame Wanderung der Indogermanen vorausgegangen ist, deren Richtung wahrscheinlich von Osten nach Westen ging, also von Asien nach Europa, nicht umgekehrt. Natürlich ist die Trennung nicht als ein einmaliges Ereignis aufzufassen, sondern hat sich allmählich vollzogen, und es mögen noch vielfache Verschiebungen und Rückwanderungen stattgefunden haben, ehe ost- und westindogermanische Völker sich endgiltig von einander schieden.

Mit Hilfe des sprachlichen Materials ist es gelungen, annähernd die Kulturstufe zu bestimmen, auf der die Indogermanen vor ihrer Trennung standen. Auf dieselbe Weise lassen sich nun auch Aufschlüsse gewinnen über die älteste Religion; wie die einzelnen Sprachen auf eine gemeinsame Ursprache zurückzuführen sind und dort ihre Erklärung finden, so werden wir auch für die spätere gesonderte religiöse Entwicklung der Völker die Keime in der Urzeit zu suchen haben. Denn die Annahme, daß die Indogermanen schon vor ihrer Trennung religiöse Anschauungen und gottesdienstliche Gebräuche besaßen, ist an sich schon dadurch nahe gelegt, daß unserer Erfahrung nach ein religionsloses Volk nie und nirgends existiert hat; und sie wird auch bestätigt durch die Ergebnisse der sprachlichen Vergleichung. Durch diese erfahren wir vor allem, daß die Indogermanen einen Himmelsgott verehrten — die Gleichung: skr. Dyaus pitar = griechisch Ζευς πατηρ = lateinisch Juppiter oder Diespiter ist schon oben angeführt. Ob noch andere Götter daneben verehrt wurden und der Himmelsgott danach als oberster Gott anzusehen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, doch ist es wahrscheinlich, daß die Entwicklung des Polytheismus bereits in der Urzeit begonnen hat; wahrscheinlich vor allem deshalb, weil wir der indogermanischen Ursprache wohl schon einen — vielleicht mehrere — Gattungsnamen für „Gott" zuzuschreiben haben. Wir finden zunächst in mehreren indogermanischen Sprachen ein Wort für Gott, das von derselben Verbalwurzel (div oder dyu glänzen) abgeleitet ist, wie der Name Dyaus, nämlich skr. deva, iran. daeva, (gr. δῖος göttlich), lat. deus, gall. dêvos, lit. diewas, altnord. tîvar Götter. Natürlich können wir nicht wissen, welchen Begriff man in der ältesten Zeit mit diesem Worte verband, aber soviel ist klar, daß damit nur Götter bezeichnet worden sind, nicht niedere Geister, daß also die älteste für uns historisch erreichbare Gestalt der Religion Polytheismus war. Daneben gibt es ein zweites Wort, das aber möglicherweise auf die ostindogermanischen Sprachen beschränkt war, skr. asura zd. ahura; es bezeichnet dasselbe im Unterschiede von deva, welches die göttliche Person in polytheistischem Sinne bedeutet, mehr die geistige Seite des Wesens der Gottheit. Denselben Unterschied finden wir auch im Griechischen: θεός wie deva = persona divina, δαίμων wie asura = numen divinum. Sollte mit asura altnord. âs etymologisch zusammenhängen, so würde auch dies Wort bereits der Ursprache angehört haben. Endlich ist

noch ein dritter Gottesname hier anzuführen, der im Altpersischen und in den slavischen Sprachen vorliegt: altpers. baga altslav. bogŭ. Man hält das slavische Wort für entlehnt aus dem Persischen, doch ließe sich die Übereinstimmung auch aus engerer Verbindung der beiden Völker in der Urzeit erklären. Im Griechischen sind die alten Worte für Gott verloren gegangen und ist dafür θεός eingetreten; ebenso in allen germanischen Sprachen, wo wir an Stelle derselben goth. guth &c. finden. Durch diese Abweichungen wird aber das Ergebnis nicht hinfällig gemacht, daß in der indogermanischen Urzeit bereits ein Gattungsname für Gott existierte. Weshalb derselbe von einzelnen Völkern aufgegeben und durch einen andern ersetzt worden ist, läßt sich natürlich nicht mehr ermitteln. — Ein anderes Resultat, das zunächst für die Entwicklung der sittlichen Anschauungen, aber eben darum auch für die Religionsgeschichte bedeutsam ist, ergibt sich durch die Gleichung: skr. patis-patnî Gatte und Gattin = griech. ποσις-ποτνια (dazu noch lit. patspatŭ). Man nimmt vielfach an, daß wir für die älteste Zeit dieselben Verhältnisse uns zu denken haben, wie wir sie heute noch bei wilden Völkern vorfinden; daß also in diesem Falle die Stellung der Frau dem Manne gegenüber diejenige einer durch Kauf oder Raub gewonnenen Sklavin gewesen sein müsse. Für die älteste historisch erreichbare Zeit trifft dies nun hiernach nicht zu: bei einem Volke, welches Mann und Frau als „Herr" und „Herrin" bezeichnete, konnte die letztere nicht als Sklavin des Mannes gelten, sondern mußte ihm als gleichberechtigte Gehilfin zur Seite stehen; und außerdem erweist sich durch diese Bezeichnungen Monogamie als ursprünglich indogermanische Form der Ehe. Überhaupt weist die Sprachvergleichung nach, daß das Bewußtsein der Familienzusammengehörigkeit schon in der Urzeit sehr entwickelt war, da wir nicht nur für die auf Blutsverwandtschaft beruhenden Beziehungen der Menschen unter einander in der Ursprache Bezeichnungen finden, sondern auch für durch Heirat begründete Verwandtschaft (cf. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Leipzig 1889). Also auch hier zeigen sich andere Anschauungen als bei den wilden Völkern. Natürlich sind Worte wie patis-patnî nur für die Verhältnisse zur Zeit ihrer Entstehung beweisend, und konnten später erhalten bleiben, ohne noch den thatsächlichen Verhältnissen zu entsprechen.

2. Wir beginnen unsere Übersicht mit den Religionen der beiden ostindogermanischen Völker, die man nach dem Namen, mit dem sie sich selbst genannt haben, als die arischen bezeichnet, der Inder und Iranier. Wie die Sprache zeigt, und der aus dem sprachlichen Material zu erschließende Zustand der Religion und Kultur, in welchem diese beiden Völker vor ihrer Trennung sich befanden, müssen dieselben nach ihrer Scheidung von den westindogermanischen Völkern noch eine längere gemeinsame Entwicklung gehabt haben. Manche Thatsachen deuten darauf hin, daß ihre schließliche Trennung hauptsächlich durch Beweggründe religiöser Art veranlaßt war. Jedenfalls läßt sich ein religiöser Gegensatz zwischen den beiden Völkern nicht verkennen: das alte Wort für Gott skr. deva iran. daiva-daeva bedeutet in letzterer Sprache „Dämon", während das Wort asura-ahura in Indien die Bedeutung „Dämon" angenommen hat, dagegen in Iran zum Namen des höchsten Gottes geworden ist. Außerdem finden wir indische Götternamen

im Avesta als Namen dämonischer Wesen wieder. Das altindogermanische Wort für Feuer, agni, das in Indien zugleich den Feuergott bezeichnet, fehlt im Iranischen gänzlich und ist durch âtar ersetzt, ein Wort, welches wiederum in Indien fast ganz verschwunden ist. Es ist das um so auffallender, als das Feuer bei allen indogermanischen Völkern eine ganz besondere Bedeutung für den Kult hatte, und die auf den Kult bezüglichen Ausdrücke sonst im Indischen und Iranischen große Übereinstimmung zeigen. Der Kult ist schon vor der Trennung der Arier in Inder und Iranier reich entwickelt gewesen; besonders ist hervorzuheben, daß im Mittelpunkt desselben bei beiden Völkern neben der Verehrung des Feuers der Gebrauch eines Opfertrankes steht (skr. soma zd. haoma altpers. hauma), und daß der Name des letzteren bei beiden zum Namen einer göttlichen Person geworden ist. Die Übereinstimmung erstreckt sich sogar bis auf einzelne beim Opfer verwendete Formeln. Außerdem ergibt die Vergleichung der beiden Religionen, daß die Mythenbildung schon in der urarischen Periode ziemlich weit fortgeschritten war: wir finden eine ganze Anzahl von Mythen, die wenigstens in ihrer Fassung den beiden arischen Völkern eigentümlich sind.

### 1. Die Religion der arischen Inder (Brahmanismus).

*3.* Die Arier sind in Indien von Nordwesten her durch das Thal des Kabulflusses eingedrungen und haben zunächst das Gebiet der sieben Ströme d. h. des Indus und seiner Nebenflüsse, das heutige Pendschab, besetzt. Sie trafen dort mit Völkern zusammen, die einer andern Rasse angehörten; als Nachkommen der letzteren haben wir die jetzt auf den Süden der Halbinsel beschränkten Drâvidavölker anzusehen. Von ihren ältesten Wohnsitzen aus breiteten sich dann die Arier nach Osten bis an den Bengalischen Meerbusen und nach Süden bis an das Vindhyagebirge aus; später entsandten sie noch zahlreiche Kolonien nach dem Süden (Dekkhan) in das Gebiet der Drâvida und nach Ceylon. Daraus erklärt es sich, daß auch die Drâvidavölker mit Ausnahme einiger Bergstämme, welche ihre Unabhängigkeit bewahrten, durchweg die Kultur und Religion der Arier angenommen haben.

Die Geschichte der indischen Religion teilt man am besten ein in drei Perioden: vedische Religion, Brahmanismus (im engeren Sinne) und Hinduismus. Es lassen sich dieselben zwar nicht genau chronologisch fixieren, sondern wir müssen sie nach der Literatur, in welcher der Charakter der einzelnen Perioden sich darstellt, bestimmen; doch kann man ungefähr annehmen, daß die erste Periode die älteste Zeit bis etwa ins 7. Jahrhundert v. Chr. umfaßt, die zweite von da bis zur Vertreibung des Buddhismus vom indischen Boden reicht und die dritte, der Hinduismus, die gesamte moderne Entwicklung der indischen Religion bis auf unsere Zeit zusammenfaßt. Die älteste Stufe der Entwicklung bezeichnen wir als vedische Religion nach dem Namen der heiligen Schriften, die in dieser Periode entstanden sind und derselben ihr Gepräge aufgedrückt haben. Die Gesamtmasse der heiligen Schriften wird von den Indern als „Veda" d. h. Wissen bezeichnet; wir haben darin zwei Hauptteile zu unterscheiden; mantra, die Sammlungen der heiligen Lieder und Sprüche und brâhmana, Werke, welche sich mit der Erklärung des Opferrituals beschäftigen, namentlich auch damit, den Zusammenhang

zwischen den beim Opfer verwendeten Liedern und Sprüchen und den sie begleitenden Handlungen nachzuweisen. An die Brâhmaṇa schließen sich die Upanishad an, philosophische Traktate, in denen uns die Anfänge der späteren philosophischen Systeme der Inder erhalten sind. Ferner sind hier zu erwähnen die nicht mit zum Veda gerechneten Sûtra (das Wort etwa mit „Kompendium" zu übersetzen), kurze Darstellungen des Rituals nach den einzelnen Opferhandlungen in ihrer Aufeinanderfolge ohne Erklärung oder Deutung derselben. Die ältesten Bestandteile des Veda sind die Sammlungen von Liedern und Sprüchen (Saṃhitâ), deren es vier gibt: Rigveda, der Veda der Lieder; Sâmaveda der Veda der Gesänge, eine Art Choralbuch; Yajurveda, die Sammlung der Opfersprüche; Atharvaveda, eine Zusammenstellung von Liedern und Zaubersprüchen, die erst verhältnismäßig spät und dann auch nicht in allen Teilen Indiens als kanonisch anerkannt worden ist. In den älteren Texten wird überall die Dreizahl der Veda besonders betont. Die Sammlung der Lieder des Rigveda setzt man gewöhnlich ungefähr in das Jahr 1000 v. Chr., doch ist ein Teil derselben zweifellos erheblich älter, sodaß wir die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. als Beginn der vedischen Periode annehmen dürfen; es ist übrigens diese Sammlung nicht zu einem bestimmten religiösen oder Kultuszweck veranstaltet, sondern war nur eine Zusammenstellung des altüberlieferten Liederschatzes, um denselben vor Entstellungen zu schützen, daher haben auch weltliche Lieder und Zauberformeln darin Aufnahme gefunden. Die beiden andern Sammlungen, Sâmaveda und Yajurveda, sind jünger und speziell für das Ritual zusammengestellt; es sind Handbücher zum Gebrauch für die beim Opfer fungierenden Priester, in denen die Verse und Sprüche nach ihrer Folge im Ritual angeordnet sind. Später hat man jede Saṃhitâ einem bestimmten Priester zugeteilt: den Rigveda dem Hotar, der die Lieder zu rezitieren hatte, den Sâmaveda dem Udgâtar, der die die Handlung begleitenden Gesänge auszuführen hatte, den Yajurveda dem Adhvaryu, dem die Vollziehung der eigentlichen Opferhandlungen oblag, endlich den Atharvaveda dem Brahman, dem Priester, welcher die Aufsicht über das ganze Opfer führte. Die einzelnen Saṃhitâ existierten in verschiedenen Rezensionen; an jede schließt sich ein Brâhmaṇa an oder auch mehrere, worin die Thätigkeit des Priesters, der damit zu thun hat, und seiner Gehilfen erklärt wird.

Die religiösen Anschauungen der zweiten Periode, des Brahmanismus, lernen wir nicht, wie die der ersten, aus einer als heilig angesehenen Literatur kennen, sondern sind auf andere Quellen angewiesen. Von größter Wichtigkeit sind hier zunächst die beiden großen Epen, das Râmâyaṇa und das Mahâbhârata; ferner die Gesetzbücher, unter denen vor allem das dem Manu zugeschriebene und das des Yâjñavalkya zu nennen sind; weniger ausgiebig für die Geschichte der Religion ist die übrige weltliche Literatur, die Dramen u. s. w. Den Übergang der vedischen Religion in den Brahmanismus können wir leider in der Literatur nicht verfolgen, es klafft da in der Überlieferung eine Lücke, die sich nur durch Vermutungen ausfüllen läßt. Wahrscheinlich ist es, daß äußere Einflüsse für die Veränderung mit maßgebend gewesen sind, nämlich zunächst die durch das weitere Vordringen der Arier gegebene vielfache Berührung mit den älteren Einwohnern und dann vor allem

die dem Buddhismus vorausgehende Bewegung und das Auftreten des Buddha selbst.

Die dritte Periode, die wir als Hinduismus bezeichnen, ist in der Literatur vertreten durch die Puràna und Tantra. Eine scharfe Grenzlinie gegen die zweite Periode läßt sich hier nicht ziehen, da wir es lediglich mit einer Weiterentwicklung der religiösen Vorstellungen der letzteren zu thun haben, nicht mit einem ganz neuen System. Erst in neuester Zeit treten Bestrebungen auf, die dahin zielen, die alte Religion abzuschaffen und ein neues unter dem Einfluß des Islam und des Christentums entstandenes System an deren Stelle zu setzen.

1. Für die vedische Religion ist es charakteristisch, daß die Naturbedeutung der Götter noch überall vollkommen durchsichtig ist; jeder Gott hat sein bestimmtes Naturgebiet, und alle Naturvorgänge werden als Äußerungen göttlicher Macht angesehen und empfunden. Doch werden die Naturerscheinungen selbst nicht etwa als höhere Wesen angesehen und verehrt, sodaß man von einer fetischistischen Verehrung derselben reden könnte, sondern es sind durchweg persönliche göttliche Mächte, deren Wirksamkeit man in der Natur wahrzunehmen glaubte. Die Inder selbst teilten ihre Götter nach den drei Reichen, in denen sie die Herrschaft übten und ihre Wirksamkeit entfalteten, in drei Reihen: Götter des Himmels, des Luftraums und der Erde. Der Himmel ist die Stätte des Lichtes und in ihm walten die Lichtgötter, von denen alle Wohlthaten den Menschen zukommen; der Luftraum ist das Reich der Gottheiten der meteorologischen Erscheinungen: des Gewitters, Regens, Sturms und Windes, deren Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, daß die Gaben der himmlischen Götter, Licht und befruchtender Regen, dem Menschen auch wirklich zu Teil werden und nicht von den Wolkendämonen ihnen entzogen werden. Sie haben daher zum Heil der Menschheit einen beständigen Kampf mit diesen Dämonen zu führen und daraus erklärt es sich, daß die mythologische Entwicklung gerade an diese Götter in weit höherem Grade und weiterem Umfang anknüpft, als an die oberen Götter des Lichtes, die dem Menschen ferner stehen und deren Thätigkeit sich seiner unmittelbaren Wahrnehmung entzieht. Endlich auf Erden waltet ein Gott als Freund und Gast der Menschen, als ihr Beschützer gegen menschliche und dämonische Feinde, nämlich Agni, der Gott des Feuers.

In den vedischen Liedern finden wir noch Spuren älterer Kulte, die zwar zur Zeit als die Lieder gedichtet wurden bereits durch andere verdrängt waren, aber nicht ganz aufgehört hatten. Es sind da zwei Götter zu nennen, von denen der eine in vorvedischer Zeit an der Spitze des ganzen Göttersystems gestanden hatte, der andere wenigstens viel höhere Bedeutung gehabt hatte, als ihm in den Liedern zuerkannt wird, nämlich Dyaus und Trita. Der erstere ist der alte indogermanische Himmelsgott; daß es auch in Indien eine Zeit gab, in welcher er als höchster Gott verehrt wurde, geht aus den Liedern noch deutlich hervor, namentlich daraus, daß ihm vor allem der Titel asura beigelegt wird. Trita war allem Anschein nach ein Gewittergott, der schon der arischen Zeit angehört, da der Name auch im Avesta wiederkehrt; in der vedischen Zeit war er durch Indra verdrängt und wird in den Liedern nur selten erwähnt.

An der Spitze des vedischen Göttersystems stehen in ältester Zeit die sieben Âditya, Götter des Lichtes und als solche von den Gottheiten der einzelnen Lichterscheinungen zu unterscheiden. Die Siebenzahl der obersten Götter findet sich auch bei den Iraniern, ist also als Bestandteil der arischen Religion anzusehen. Übrigens zeigt sich in Indien dasselbe Verhältnis, wie in der iranischen Religion: eigentlich selbständige Bedeutung und hat nur einer unter ihnen, nämlich Varuṇa, der ebenso wie Dyaus Himmelsgott ist. Man hat den Namen des Gottes etymologisch mit griechischem *οὐρανος* zusammenbringen wollen und ihn erklärt als abgeleitet von einer Wurzel var „umfassen", sodaß er also bedeuten würde „der Allumfassende", doch ist beides sehr zweifelhaft: der etymologische Zusammenhang mit *οὐρανος* wegen des verschiedenen Suffixes, und die Ableitung von var „umfassen", weil sich noch eine andere sehr passende Etymologie darbietet, wonach Varuṇa „der Wollende, der Herrscher" bedeuten würde. Neben Varuṇa haben die übrigen Âditya nur insoweit Bedeutung, als sie als seine Genossen erscheinen und an seinem Wesen Teil haben. Darauf deuten schon die Namen derselben hin, die eigentlich nur ihre Beziehungen zu einem anderen ausdrücken, oder ganz allgemeinen Sinn haben: Mitra Freund, Aryaman vertrauter Freund, Bhaga Herr, Daksha der Tüchtige, Geschickte, Aṃça etwa Teilhaber. Der Name des siebenten wird in den Liedern überhaupt nicht genannt. In Brâhmaṇatexten erscheinen acht Âditya, nämlich außer den genannten noch ein Sonnengott Vivasvant; auch die Namen der übrigen werden verschieden angegeben. Der höchste Gott der Inder ist also in vedischer Zeit Varuṇa, und daher finden wir in ihm alle Attribute, die der Gottheit im allemeinen zukommen, vereinigt. Er ist Schöpfer oder wenigstens Ordner, Erhalter und Regierer der Welt, der Urheber wie der natürlichen so auch der sittlichen Weltordnung. An ihn haben sich daher die Übertreter des Sittengesetzes um Vergebung der Sünde zu wenden und er vergibt die Sünde, wenn er reuig darum gebeten wird; sonst sendet er als Strafe der Sünde Krankheit und Tod. Seine erhabene Stellung über den andern Göttern zeigt sich auch darin, daß er nicht wie diese anthropomorphisch vorgestellt wird und daß keine Mythen von ihm im Veda existieren. Aber gerade dieser Umstand, daß er den Menschen ferner stand als die übrigen Götter hat schließlich dazu geführt, daß er durch einen andern Gott, durch Indra, von der obersten Stelle verdrängt wurde; wir können diesen Umschwung in den Liedern des Rigveda noch deutlich wahrnehmen.

Als Mutter der Âditya gilt im Veda Aditi, deren Name als Appellativum „Unendlichkeit" bedeutet; doch ist diese Göttin wohl erst nach ihren Söhnen entstanden und verdankt ihren Ursprung dem Namen der Âditya, welcher seiner Form nach als Metronymicum aufgefaßt werden konnte.

Zu den himmlischen Göttern gehören weiter die Gottheiten der einzelnen Lichterscheinungen, die beiden Açvin (d. h. Reiter), wahrscheinlich Personifikationen des der Morgenröte vorausgehenden Zwielichts, als Helfer in Gefahren und als Ärzte gepriesen; Ushas die Göttin der Morgenröte, dargestellt als eine schöne Jungfrau, die auf ihrem von roten Rossen gezogenen Wagen am Himmel dahinfährt; endlich eine Anzahl von Sonnengöttern, in

denen die verschiedenen wohlthätigen Wirkungen der Sonne personifiziert sind. Mond und Sterne sind in dem vedischen Göttersystem nicht durch göttliche Personen vertreten. Die vedischen Sonnengötter sind folgende: Sûrya (der Leuchtende, der Name ist etymologisch verwandt mit griech. ἥλιος lat. sol) ein Sonnengott von ganz allgemeiner Bedeutung; er fährt auf einem von sieben falben Rossen gezogenen Wagen, überschaut die ganze Welt und sieht die guten und bösen Thaten der Menschen. Der schon genannte Âditya Vivasvant (der Aufleuchtende), ist seinem Namen nach ursprünglich ein Gott der Morgensonne. Savitar (der Antreiber, Beleber) ist der Gott, der durch sein Erscheinen die Menschen zu neuer Thätigkeit weckt, namentlich auch das Zeichen gibt zum Beginn des Opferwerks; daher ist ihm überhaupt aller Anfang geweiht und in späterer Zeit wurde das Studium der Veda mit einem an Savitar gerichteten Verse begonnen. Pûshan (der Gedeihen schaffende) ist ein Beschützer der Heerden; ferner kennt er die Pfade des Himmels und der Erde, beschirmt die Reisenden und geleitet die Seelen der Verstorbenen in die andere Welt. Vishṇu (der Wirkende) repräsentiert die Sonne in ihrem Tageslaufe, daher wird von ihm gerühmt, daß er mit drei Schritten (Aufgang, Zenith, Untergang) die ganze Welt durchmißt. Er hat im Rigveda noch keine hervorragende Bedeutung, dagegen tritt er in den Brâhmaṇa mehr in den Vordergrund und wird überall mit dem Opfer identifiziert. Tvashṭar (der Bildner) ist der Götterkünstler und als seine Werke werden die eiserne Axt des Brahmaṇaspati, der Donnerkeil des Indra, sowie eine kunstvolle Schale für die Götter genannt. Außerdem ist er ein Beschützer der Ehe, er bringt die Gatten zusammen, verleiht Fruchtbarkeit und bildet das Kind im Mutterleibe. In seinem Gefolge befinden sich die drei Ribhu, die wegen ihrer Kunstfertigkeit zu göttlicher Würde erhoben worden sind, und die Götterfrauen.

An der Spitze der Götter des Luftraumes steht Indra, der Gott des Gewitters. Seine Waffe ist der Donnerkeil, mit dem er die Wolkendämonen Vṛitra u. s. w., welche den Menschen die göttliche Gabe, den befruchtenden Regen, vorenthalten wollen, erschlägt und ihre Burgen, in denen sie die Wasser eingeschlossen halten, bricht. Wie er in seinem Bereich den Kampf aussicht gegen die den Menschen feindlichen Dämonen, so wird er auch in irdischen Kämpfen als Helfer angerufen und ist der eigentliche Kriegsgott der vedischen Zeit. Er verleiht den Ariern Sieg über die Ureinwohner des Landes (die schwarze Haut) und steht seinen Verehrern bei in den Kriegen der Arier untereinander. Dafür verlangt er aber auch reichliche Opfer, und zwar nicht solche, die man ihm nur durch die Not gedrungen darbringt, um im einzelnen Fall seine Hilfe zu gewinnen. Besonders muß ihm der Somatrank reichlich gespendet werden, durch den er sich zu seinen Kämpfen stärkt und begeistert, von dem er wohl auch gelegentlich zuviel trinkt. Überhaupt ist Indra, wie kein anderer Gott der älteren Zeit, anthropomorphisch gedacht und selbst menschliche Schwächen und Fehler sind ihm nicht fremd. Als ein Gott, dessen Element der Kampf ist, erscheint er vielfach gewaltthätig, jähzornig, oft geradezu roh; er hat beständig die Hand an der Waffe, bereit jeden niederzuschlagen, der sich ihm in den Weg stellt oder ihm nicht zu Willen ist; selbst die Götter fürchten sich vor ihm und Himmel und Erde

beben, wenn er sich zum Kampfe erhebt. Dabei legt er solches Gewicht auf die Opfer der Menschen, namentlich auf die Darbringung des Soma, daß er beinahe als davon abhängig erscheint. Aus alledem erklärt es sich, daß die Menschen, obgleich überall seine furchtbare Kraft und Macht hervorgehoben wird, doch nicht solche Scheu vor ihm haben, wie vor den übrigen Göttern, sondern sich gern mit ihren Bitten an ihn wenden: er steht ihnen menschlich näher und die Dichter des Veda erlauben sich ihm gegenüber mehrfach einen fast vertraulichen Ton anzuschlagen. Es ist weiter nur natürlich, daß ein solcher Gott allmählich im System eine die übrigen Götter überragende Bedeutung erhielt und die letzteren in den Hintergrund drängte, sodaß er schließlich als der oberste Gott erschien an Stelle des in älterer Zeit höher verehrten Varuṇa. Daher wird auch ihm später die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt zugeschrieben; nur konnte er niemals dieselbe ethische Bedeutung erlangen, wie Varuṇa, und somit ist durch die Zunahme des Indrakultus ein Herabsinken der Religion von ihrer früheren Höhe bezeichnet.

Neben Indra sind als Götter des Luftraums zu nennen zunächst die Marut (die Schimmernden). Sie sind Sturmgötter, die man besonders im Gewittersturm zu vernehmen glaubte, daher Genossen des Indra in dem Kampfe gegen die Wolkendämonen. Ihr Name ist neuerdings (von v. Bradke ZDMG. XL, 349 ff.) etymologisch mit dem lat. Mars Mavors zusammengestellt, indem als Grundform desselben Mavṛit angenommen wurde, doch ist diese Gleichung nicht sicher genug, um sie daraufhin für altindogermanische Gottheiten zu erklären. Als ein Sturmgott ist ferner Rudra (nach Pischel Ved. Stud. I, 55 „der Rote" bedeutend) anzusehen. In ihm ist vor allem die verheerende und zerstörende Gewalt des Sturmes personifiziert, daher gilt er als ein schrecklicher und zu fürchtender Gott; doch wirkt er auch wohlthätig und ist Heilgott, insofern der Sturm die Luft von Miasmen reinigt. In den Brâhmaṇa tritt besonders die furchtbare und erhabene Seite seines Wesens hervor; später wird er mit Çiva zu einer neuen Gottheit verschmolzen. Gott des Windes ist Vâta oder Vâyu, der ebenfalls als Genosse des Indra erscheint, aber im Veda nicht sehr hervortritt. Endlich ist hier zu nennen der Regen- und Gewittergott Parjanya; den Namen desselben hat man mit dem lit. Perkunas slav. Perûn zusammenstellen wollen, doch sprechen die Lautgesetze gegen eine solche Gleichung.

Der einzige Gott, der auf Erden unter den Menschen weilt, ist Agni, der Gott des Feuers. Er ist der Bote, der von den Menschen zu den Göttern geht und die Opfergaben überbringt, der göttliche Priester, Schützer des Hauses und Feind der auf der Erde dem Menschen nachstellenden Dämonen (rakshas). Man ruft ihn abends an um Schutz für die Nacht und richtet am Morgen zuerst an ihn Loblieder zum Dank für den gewährten Schutz. Agni hat eine dreifache Heimat: im Himmel als das Sonnenfeuer, im Luftraum als Blitz (daher sein Beiname apâm napât Sohn der Gewässer, d. h. der Wolken) und auf Erden als Herd- und Opferfeuer. Es ist übrigens (außer Soma) der einzige Gott, bei dem sich die göttliche Person und das Element nicht von einander trennen lassen: man hat eben das Feuer selbst als ein lebendiges, göttliches Wesen angesehen. In Verbindung mit ihm

werden mehrere halbgöttliche Wesen genannt, nämlich Mâtariçvan, die Bhr̥igu und die Angiras.

Ganz andern Ursprungs, als die andern Götter, ist der Gott Soma, der, wie schon erwähnt wurde, bereits der arischen Periode angehört. Das Wort bezeichnet ursprünglich eine Pflanze und den daraus gepreßten Saft, der vor allem beim Opfer Verwendung fand, aber in älterer Zeit auch als Getränk und als Arznei diente. Auch die Götter vor allem Indra sind Liebhaber dieses Trankes. Der Gott Soma hatte im System eine hervorragende Bedeutung, sodaß auf ihn die Eigenschaften und Thaten der übrigen Götter übertragen wurden. Ursprünglich ist er ein Heilgott; er verleiht Gesundheit und langes Leben und nach dem Tode ewiges Leben. — Eine Personifikation der priesterlichen Thätigkeit ist Brahmaṇaspati oder Br̥ihaspati, der Herr des Gebetes, der Andacht, natürlich eine spätere Schöpfung ohne große Bedeutung für die Volksreligion. Von späteren Dichtern des Veda werden von ihm dieselben Thaten gerühmt, wie von den andern Göttern, namentlich werden ihm die Heldenthaten des Indra zugeschrieben. Endlich ist noch zu nennen Yama der Sohn des Vivasvant, der als der erste Mensch zuerst den Weg in die jenseitige Welt fand und nun als Fürst im Reiche der Seligen herrscht.

Neben diesen Göttern finden wir noch eine Reihe von niederen Gottheiten und Elementargeistern, die sämtlich mehr für die Mythologie als für den Kult und die Religion Bedeutung haben; dahin gehört Sarasvatî, die die Göttin des gleichnamigen Flusses, und andere Flußgöttinnen; die Gattinnen der Götter Varuṇânî, Indrâṇî, Agnâyî und die Sonnentochter Sûryâ, deren Name schon die spätere Entstehung verrät; Araṇyânî, die Genie der Waldeinsamkeit; Aja ekapâd der einfüßige Treiber, wahrscheinlich ein Sturmgenius; Ahi budhnya die Schlange der Tiefe, ein Gott des Luftreiches; die Gandharva, wahrscheinlich Sturmgottheiten, von halbdämonischem Charakter; die Bhr̥igu und Angiras, deren Beziehung zu Agni schon erwähnt wurde; endlich die Apsaras, ursprünglich Wassergenien, etwa unseren Feen und Nixen, den griechischen Nymphen entsprechend. Sie alle unterscheiden sich von den Göttern dadurch, daß ihr Wirkungskreis ein viel beschränkterer ist, daß sie keine ethische Bedeutung haben und in dem offiziellen Kult keine Stelle gefunden haben: wie weit sie für die Volksreligion etwa Bedeutung hatten, können wir aus unseren Quellen nicht ersehen.

5. Allen Göttern kommen Wahrheit und Gerechtigkeit als charakteristische Eigenschaften zu, während die Menschen zur Lüge und Ungerechtigkeit geneigt sind. Ferner sind als Attribute der Gottheit zu bezeichnen: Unsterblichkeit, Allwissenheit und übermenschliche Macht. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß der Veda böse Götter nicht kennt; alle Götter erscheinen den Menschen gegenüber als wohlwollend, immer bereit zu helfen und Gaben zu spenden, vorausgesetzt, daß die Menschen ihren Anforderungen entsprechen. Sie sind zwar infolge ihrer eigenen Gerechtigkeit Feinde der Sünde und des Sünders, aber durch reuiges Bitten zu bestimmen, die Sünde zu vergeben. Wir haben schon oben gesehen, daß bei den meisten vedischen Göttern die Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet oder einer Naturerscheinung

noch klar zu Tage liegt; doch beschränkt sich ihre Bedeutung nicht darauf, sondern sie haben von Anfang an ethischen Charakter, und ihre Thätigkeit besteht zum größten Teile in einem bestimmenden Eingreifen in menschliche Verhältnisse und zwar immer zu dem Zweck, das Wohl der Menschen zu fördern. Auch die Mythen, in denen Naturvorgänge dargestellt sind, haben vorwiegend religiöse Bedeutung d. h. nach dem früher bemerkten: sie bringen das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen zum Ausdruck. Die Thaten der Götter sind nicht zufällig und zwecklos, sondern werden im Interesse der Menschen vollbracht. Natürlich richtet sich die Art der Thätigkeit der einzelnen Götter nach dem Naturgebiet, in dem ihr Wirken sich vollzieht; und wir haben dabei zu beachten, daß für die mythologische Anschauung die Gleichung gilt: Licht = Wohlbefinden, Leben, Freiheit, Wahrheit, Heiligkeit; dagegen Dunkel = Ungemach, Tod, Gebundenheit, Lüge, Sünde. Daher sind es vor allem die Götter des Lichtes und der Lichterscheinungen, von denen man Wohlsein, Befreiung aus Not und Gefahr, ewiges Leben, Vergebung der Sünde erwartet. Aber die mythologische Anschauung ist nicht die ältere.

Der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis findet mythologisch seinen Ausdruck darin, daß den Göttern Dämonen gegenüberstehen. Die Thätigkeit derselben besteht nicht darin, daß sie etwa die Menschen zur Sünde zu verführen und von den Göttern abwendig zu machen sich bestreben, sondern nur darin, daß sie dieselben soviel wie möglich materiell zu schädigen und ihnen die Wohlthaten der Götter vorzuenthalten versuchen. Diese Dämonen sind den Göttern nicht gleich an Macht, sondern müssen stets im Kampfe unterliegen, sobald die letzteren zum Schutze der Menschen ihnen entgegen treten. Auch Krankheiten werden auf dämonischen Einfluß zurückgeführt; man schützte sich dagegen vielfach durch Zaubersprüche.

*6.* Ganz anders, als im Veda, stellt sich das Göttersystem in der zweiten Periode, im Brahmanismus, dar. Die alten vedischen Götter haben zum größten Teil ihre Bedeutung verloren und es sind neue an ihre Stelle getreten; vor allem aber hat sich die Gesamtanschauung über das Wesen der Götter bedeutend geändert. Dieselben erscheinen jetzt nicht mehr in enger Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet, sondern sind in viel höherem Grade, als das früher der Fall war, anthropomorphisch gedacht. Während wir im Veda nur wenige Göttinnen finden und während dort das Verhältnis von Göttern und Göttinnen noch keine mythologische Bedeutung hat, ist nun die mythologische Entwicklung weiter fortgeschritten: es gibt Göttergenealogien und die weiblichen Gottheiten treten mehr in den Vordergrund.

An der Spitze des neuen Göttersystems stehen die drei großen Götter Brahman, Vishṇu, Çiva, zusammengefaßt als trimûrti (der Dreigestaltige). Der erste derselben, Brahman, ist eine völlige Neuschöpfung, eine Verkörperung des priesterlichen Systems; Vishṇu haben wir schon als vedischen Sonnengott kennen gelernt, doch mit weit geringerer Bedeutung, als sie ihm nun beigelegt wird; in Çiva ist der vedische Rudra mit verschiedenen Elementen von teilweise unarischem Ursprung verschmolzen. Nach der Theorie gebührt Brahman die oberste Stelle: er gilt als Schöpfer und Regierer der Welt, Vater und Oberherr der übrigen Götter und Lenker des Schicksals der Menschen; doch hat er thatsächlich für das religiöse Bewußtsein der Inder

nur geringe Bedeutung. Schon in alter Zeit war wohl die Zahl seiner besonderen Verehrer gering und später hat er weder Tempel, noch Feste, noch sonstigen Kult. Seine Gattin ist Sarasvatî, ursprünglich Flußgöttin, dann Göttin der Rede. Bildlich wird Brahman mit vier Köpfen dargestellt, die auf die vier Veden gedeutet werden. Viel wichtiger sind die beiden anderen Götter. Vishnu gilt vorzugsweise als Erhalter der Welt und er ist zu diesem Zweck mehrfach in verschiedener Gestalt auf der Erde erschienen. Gewöhnlich werden zehn Inkarnationen des Vishnu gezählt (skr. avatâra das Herabsteigen, Herabkunft). Als Fisch erschien er, um Manu aus der großen Flut zu retten, oder um den Dämon Hayagrîva, der die Veden gestohlen hatte, zu besiegen. Als Schildkröte trug er bei der Quirlung des Milchmeeres den Berg Mandara. Als Eber holte er die Erde wieder herauf, die von dem Dämon Hiranyâksha ins Meer versenkt worden war. Als Mannlöwe (narasimha, halb Mensch, halb Löwe) besiegte er den Dämon Hiranyakaçipu, der von Brahman die Gabe erhalten hatte, daß ihn weder ein Gott, noch ein Mensch, noch ein Tier töten könnte, und darauf vertrauend die Herrschaft über die drei Welten an sich gerissen hatte. Als Zwerg beraubte er den Bali der Herrschaft über die drei Welten. Als Paraçurâma (Râma mit der Axt) vernichtet er die Kriegerkaste, die den Brahmanen nicht mehr unterthan sein wollte. Als Râma besiegte er den Dämon Râvana und als Krshna den Kamsa. Als Buddha verführte er Dämonen und gottlose Menschen, die Veden zu verachten und den Dienst der Götter zu vernachlässigen, um dieselben so ins Verderben zu stürzen. Endlich als Kalki wird er am Ende dieser Weltperiode wieder erscheinen, um alle Bösen endgiltig zu vernichten nnd ein neues Zeitalter der Gerechtigkeit und Wahrheit herbeizuführen. — Vishnu's Gattin ist Lakshmî oder Çrî, die Göttin des Glücks und der Schönheit. — In der Person des dritten Gottes, des Çiva, sind wie schon erwähnt verschiedene Elemente verschmolzen. Als Personifikation der zerstörenden Macht der Natur heißt er Rudra oder Mahâkâla und seine Gattin ist Kâlî. Unter den Namen Çiva (oder Çamkara, Çambhû) repräsentiert er die zeugende Kraft der Natur und sein Symbol ist der Stier oder der Phallus (linga). Der Name seiner Gattin ist Umâ oder Jaganmâtar (Mutter der Welt). Drittens ist er als Mahâyogin (großer Asket) das Prototyp aller Asketen. Als Bhairava (der Furchtbare) oder Bhûteçvara (Herr der Gespenster) ist er ein dämonisches Wesen; mit einem Tigerfell bekleidet, von Schlangen umwunden und mit einem Halsband von Totenschädeln haust er, umgeben von Dämonenscharen auf Begräbnisstätten. Seine Gattin ist Durgâ, die Tochter des Himâlaya. ebenfalls dämonischer Natur. Endlich ist Çiva auch Repräsentant üppigen Lebensgenusses; als solcher lebt er mit seiner Gattin Pârvatî im Himâlaya, von Zwergen umgeben und sich hauptsächlich an Tanz und Trunk ergötzend. Bildlich wird er dargestellt mit einem dritten Auge mitten auf der Stirn, oder mit fünf Köpfen.

Als Sohn des Vishnu gilt Kâma, der Liebesgott; Söhne des Çiva sind Ganeça, der Gott der Klugheit und Schützer des Hauses, und Kârtikeya oder Skanda, der Kriegsgott. Neben den drei oberen Göttern stehen die vier, später acht, Weltenhüter (lokapâla), nämlich die alten vedischen

Götter: Indra, Agni, Varuṇa (als Wassergott und Hüter des Westens), Yama (Todesgott, Hüter des Südens), Sûrya, Soma (als Mondgott) und Vâyu. Als achter kommt dazu ein neugeschaffener Gott, Kubera, der Gott des Reichtums.

In der dritten Periode, im Hinduismus, finden wir dasselbe Göttersystem; nur tritt hier die Scheidung in Verehrer des Vishṇu (Vaishṇava) und solche des Çiva (Çaiva), die schon in der zweiten Periode begonnen hatte, immer schärfer hervor. Daneben existieren zahlreiche Verehrer der Gattinnen der beiden Götter, die sogen. Çâkta oder Tântrika.

7. Der Verkehr der Menschen mit den Göttern vollzieht sich in Opfer und Gebet; die Inder haben keine Mittel, den Willen oder die Stimmung der Götter zu erforschen, es gibt hier keine Institution, die sich den Orakeln der Griechen oder dem Auguralwesen der Römer vergleichen ließe. Zwar thaten auch nach dem Glauben der Inder die Götter gelegentlich ihren Willen durch Zeichen kund, namentlich durch meteorologische Erscheinungen und Träume, und es mußte auf solche Zeichen geachtet werden, aber der Mensch konnte sie nicht von den Göttern fordern. Das Opfer hat bei den Indern den Charakter eines Tributs, der den Göttern dargebracht wird, teils um sich ihres Beistandes zu versichern und Gaben von ihnen zu erlangen, teils um für empfangene Wohlthaten sich dankbar zu bezeigen. In der älteren Zeit finden wir noch Bitt- und Dankopfer neben einander, dagegen scheint das Sühnopfer völlig zu fehlen. Das Opfer war überall von Gebet begleitet, in welchem der Zweck desselben seinen Ausdruck fand; natürlich wurde von den Indern auch sonst gebetet und einige Lieder des Veda waren offenbar ursprünglich nicht nur für die Verwendung beim Opfer bestimmt, aber wir kennen in der Hauptsache nur das liturgische Gebet, Lied oder Spruch, und können nur über dessen Bedeutung urteilen. Nach der älteren Auffassung sollte das Opfer ein Ausdruck der richtigen Stellung des Menschen den Göttern gegenüber sein und es wurde daher mit Nachdruck die rechte Gesinnung des Opfernden gefordert; später und zwar bereits innerhalb der vedischen Periode — vollzieht sich ein bemerkenswerter Umschwung in den Anschauungen über die Bedeutung des Opfers. Nicht auf der frommen Gesinnung dessen, der das Opfer darbringt, beruht der Erfolg desselben, sondern auf der richtigen Darbringung: auf der peinlichen Befolgung aller Vorschriften über die zu vollziehenden Handlungen und der richtigen Rezitation der Lieder und Sprüche; der kleinste Fehler kann das Ganze unwirksam machen. Es ist also der Erfolg völlig in die Hand der das Opfer ausführenden Priester gelegt. Die Erfüllung seiner Wünsche erwartet der Mensch nicht mehr von den Göttern, sondern glaubt sie durch die magische Gewalt des Opfers unmittelbar erlangen zu können. Die Götter selbst müssen opfern, wenn sie irgend etwas erreichen wollen: dem Opfer verdanken sie ihre göttliche Macht und Würde und Sieg über die Dämonen, mit Hilfe des Opfers haben sie die Welt geschaffen und halten sie die Ordnung der Welt aufrecht. Als Zweck des Opfers im Ganzen wird Erlangung der himmlischen Welt bezeichnet, d. h. der Mensch glaubt dadurch den Göttern gleich werden zu können; daneben gibt es eine ganze Reihe von Opfern, die dazu dienen, dem Menschen irdisches Wohlergehen und materielle Vorteile zu ver-

schaffen. Mit dieser ganzen Entwicklung hängt es zusammen, daß in den Ritualtexten das Dankopfer gänzlich fehlt: es gibt nur noch Bittopfer, oder vielmehr Wunschopfer, magische Handlungen, durch welche man Erfüllung aller Wünsche erlangt. In gleicher Weise ist das liturgische Gebet zur bloßen magischen Formel herabgesunken. Die alles überwiegende Bedeutung des Opfers ist für die Religion der Inder verhängnisvoll geworden: es erklärt sich daraus die übermäßige Machtstellung der Priesterkaste und die schon früh eingetretene Erstarrung der Religion in totem Formelwesen.

Die vedische Zeit kannte weder Tempel noch Götterbilder, der Kult vollzog sich unter freiem Himmel an besonders für den einzelnen Fall hergerichteten Opferplätzen. Die Götter schaute man noch in den Naturerscheinungen und bedurfte keiner Bilder oder Symbole derselben; man verehrte sie, so oft man ihr Wirken zu spüren glaubte, also die Ushas bei Anbruch der Morgenröte, den Sonnengott bei Aufgang der Sonne u. s. w. Erst später, wahrscheinlich unter dem Einfluß des Buddhismus, hat man begonnen, Götterbilder aufzustellen und Tempel als Wohnstätten der Götter zu bauen. Wirklicher Götzendienst, d. h. fetischistische Verehrung der Bilder an Stelle der Götter, gehört erst der letzten Periode der Entwicklung an.

8. Es ist schon erwähnt worden, daß nach vedischer Anschauung das Sittengesetz auf den höchsten Gott als Urheber zurückgeführt wurde: wir finden also da Religion und Moral in engstem Zusammenhang. Die Pflicht des Menschen war es, zunächst die rechte Herzensstellung den Göttern gegenüber zu bewahren: an ihre Macht zu glauben, Vertrauen zu ihnen zu haben und das Gefühl der eigenen Abhängigkeit von der Gottheit nicht zu verlieren; ferner im Dienste der Götter sich eifrig zu erweisen, und endlich die sittlichen Gebote, die zugleich göttliche Satzungen waren, zu halten. Als Lohn für seine Frömmigkeit und sein sittliches Verhalten war ihm schon auf Erden Wohlsein und Glück in Aussicht gestellt, und nach dem Tode ein seliges Leben in Gemeinschaft der Götter. Die Übertretung der sittlichen Gebote wird als Sünde, d. h. als Auflehnung gegen den göttlichen Willen aufgefaßt. Außer den Geboten und Verboten, die überall sich finden und ohne welche ein friedliches Zusammenleben von Menschen überhaupt nicht möglich ist, enthält der Veda noch andere, die darüber hinaus sittliche Anforderungen an den Menschen stellen: Unter besonderem göttlichen Schutze standen Arme, Schwache und Unterdrückte, Gäste, und danach hatte sich das Verhalten ihnen gegenüber zu richten. Außerdem werde von dem Menschen verlangt: Wahrhaftigkeit, Treue gegen Verwandte, Freunde und Stammesgenossen, sowie gegen den Fremden, der als Gast nahte, Ehrlichkeit — besonders auch im Spiel, dem die Inder leidenschaftlich ergeben waren —, Freigebigkeit gegen die Priester. Die Ehe ist monogamisch, und die Frau hat in älterer Zeit eine würdigere Stellung neben dem Manne als später; das letztere zeigt sich namentlich darin, daß sie am Opfer Anteil hat.

In der späteren Zeit ändern sich die Anschauungen über die Bedeutung der sittlichen Gebote und Verbote: das Ziel des Strebens soll nicht mehr Erlangung irdischer und himmlischer Glückseligkeit sein — wenigstens wird das als ein niederer Standpunkt angesehen —, sondern Wiedervereinigung mit der Weltseele (âtman oder brahman) d. h. Aufhören der individuellen

Existenz, oder Vernichtung der Existenz überhaupt. Die Mittel dazu sind: das durch geistige Versenkung gewonnene Wissen von der Identität der Einzelseele und der Weltseele, völlige Abwendung von den Dingen der Außenwelt, Befreiung von sinnlichen Bedürfnissen und Leidenschaften. Das Sittengesetz muß nicht deshalb gehalten werden, weil es göttlichen Ursprungs ist und der Mensch infolge seiner Abhängigkeit von den Göttern verpflichtet ist, es zu halten, sondern weil die Nichtbefolgung desselben ihm Schaden bringt, die Erreichung des höchsten Zieles vereitelt. Diese Anschauungen sind das Ergebnis eines völligen Umschwungs, der in der gesamten religiösen Weltanschauung sich bemerklich macht. Die Existenz der Götter wird zwar nicht geleugnet, es wird ihnen auch noch übermenschliche Macht und Glückseligkeit zugeschrieben, aber sie gelten nur noch, wie die Menschen und Tiere und alle Dinge, als Glieder in der Kette der Erscheinungen; alles Geschehen vollzieht sich nicht nach freiem Ratschluß der Götter, sondern nach einem ewigen unabänderlichen Weltgesetz, dem die Götter selbst unterworfen sind. Die letzten Konsequenzen dieser Entwicklung hat dann der Buddhismus gezogen.

9. Überall mußte sich den Menschen die Beobachtung aufdrängen, daß Lohn und Strafe in diesem Leben niemals in der Weise erfolgen, daß sie in richtigem Verhältnisse ständen zu dem Thun des Menschen. Man mußte also die Vergeltung in ein Jenseits verlegen, in ein Leben nach dem Tode. Daher finden wir in allen Religionen mehr oder weniger ausgeführte Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode, und alle stimmen darin überein, daß der Tod nicht den Abschluß bildet.

Im Veda begegnet uns in ältester Zeit die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen in das Reich des Yama gelangen, das im Himmel gelegen ist; Vishṇu's höchste Fußstapfe, d. h. eben der obere Himmel, wird als Sitz der Seligen bezeichnet. Von diesem Reiche haben wir in einem vedischen Lied eine ausführlichere Schilderung, aus der sich ergibt, daß man sich die Seelen als mit einem neuen Körper bekleidet denken mußte, damit sie die Wonnen, die ihnen dort bevorstanden, auch genießen konnten. Das Jenseits ist von der Welt der Lebenden geschieden, doch führt ein Weg hinüber, der von zwei scheckigen vieräugigen Hunden bewacht wird, sodaß kein Unwürdiger in das Reich der Seligen gelangen kann. Die Verstorbenen blieben in beständiger Verbindung mit ihren auf der Erde zurückgelassenen Angehörigen als Schutzgeister ihrer Familie; man bezeichnete sie als die „Väter" oder „göttlichen Väter" und lud sie gleich den Göttern zu persönlicher Teilnahme an den Opfern ein. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ist es doch selbstverständlich, daß nur diejenigen, die den Geboten der Götter gemäß gelebt hatten, nach dem Tode in das Reich des Yama eingehen konnten — schon die Bewachung des Weges deutet darauf hin —; über das Schicksal der Gottlosen erfahren wir nichts bestimmtes, nur gelegentlich ist die Rede von einem tiefen Abgrund oder von unendlicher Finsternis, in die sie fallen müssen. Von Höllenstrafen handelt wie es scheint eine Erzählung in den Brâhmana. Schon in vedischer Zeit wird Yama zum Todesgott und noch später zum Fürsten der Hölle. Himmel und Hölle haben aber in der späteren Zeit eine wesentlich andere Bedeutung, als früher: sie sind nicht mehr Stätten ewigen Verweilens und endgiltiger Vergeltung, sondern vor-

übergehenden Aufenthalts. Das ganze Denken und auch der religiöse Glaube der späteren Inder wird von dem Satz beherrscht, daß jede Ursache ihre Wirkung, jede Wirkung ihre Ursache hat; und daß die Wirkung sich nicht weiter erstrecken kann als die Ursache: es kann also nicht für zeitliches Verhalten ewige Vergeltung erfolgen. Wenn das Verdienst erschöpft ist, hört auch der Lohn auf, ebenso die Strafe, wenn das böse Thun gebüßt ist; die Seele muß dann in einem neuen Körper von neuem ihre Laufbahn beginnen. Wenn den Inder unverschuldetes Mißgeschick trifft, sieht er das als Strafe für in einer früheren Existenz begangene Sünden an, und wenn Jemand sich unverdienten Glückes erfreut, gilt das als Frucht der guten Werke eines frühern Lebens. Gutes und böses Thun führt in gleicher Weise zur Wiedergeburt, das höchste Ziel des Menschen aber ist die Befreiung von der Wiedergeburt (moksha). Alle philosophischen Systeme der Inder sehen es als ihre Aufgabe an, dem Menschen den Weg, der zur Befreiung führt, zu zeigen.

*10.* Nachdem wir die ältere Entwicklung der indischen Religion kurz skizziert haben, müssen wir noch einen Blick werfen auf die heutigen religiösen Zustände Indiens. Seit der Vertreibung des Buddhismus hat der Brahmanismus die unbestritteue Herrschaft über das ganze Land, auch die Dravidavölker im Süden der Halbinsel haben wenigstens äußerlich den brahmanischen Kult angenommen, wenn sie ihn auch vielfach mit Elementen ihrer eigenen Religion vermischt haben. Das Göttersystem ist noch im wesentlichen dasselbe, wie es sich in der zweiten Periode herausgebildet hat, und auch der Kult hat die alte Form bewahrt, nur daß die größeren Opfer immer seltener werden. Der Veda gilt noch heute als heilige Schrift, freilich ohne deshalb Grundlage des religiösen Glaubens zu sein; es ist für die jetzigen Inder mehr eine Sammlung magischer Formeln, die man beim Kult verwendet. Für das religiöse Leben sind die jährlichen Feste, die zur Erinnerung an die Geburt oder an ein hervorragendes Ereignis aus dem Leben eines Gottes gefeiert werden, von großer Bedeutung. Bei der großen Masse des Volkes ist die Verehrung der Götter zum Götzendienst entartet, während die Gebildeten zum großen Teil einer, atheistischen oder pantheistischen, philosophischen Weltanschauung huldigen. Tempel der Götter finden sich überall im Lande, teilweise solche von großer Pracht und bedeutendem Reichtum; außerdem sind zahllose Kapellen und Idole allenthalben errichtet. In bezug auf das religiöse Leben unterscheiden die Inder drei Stufen: auf der untersten stehen diejenigen, welche noch dem Zerimonienwesen, der Verehrung der Götter und dem Götzendienst ergeben sind; höheres Verdienst erwirbt man sich durch mühselige Wallfahrten und durch Selbstpeinigungen; die höchste Stufe, auf der allein das letzte Ziel zu erreichen ist, während die beiden andern Wege nur zur Erlangung von Glückseligkeit führen können, ist bezeichnet durch gänzliche Abwendung von allem Irdischen und geistige Versenkung.

Mehr oder weniger im Gegensatz zu der herrschenden Religion sind in neuerer Zeit religiöse Bewegungen in Indien entstanden, die zu selbständigen Bildungen geführt haben. Zunächst ist die Religion der Sikh zu nennen, gestiftet von Nânak (1469–1538), deren heilige Schrift der Âdi-Granth ist. Die Sikh waren zuerst eine philosophische, dann eine religiöse Sekte,

doch gewannen sie frühzeitig durch ihre beständigen Kämpfe mit den Muhammedanern auch politische Bedeutung. Bis 1708 stand an der Spitze derselben ein geistliches Oberhaupt, der Guru; danach gründeten sie eine weltliche Monarchie, die unter Ranjit Singh (1799—1839) einen großen Teil des nördlichen Indien umfaßte, aber sehr bald verfiel. 1845 wurde das Reich von den Engländern erobert, doch lebt der alte kriegerische Geist noch heute in den Sikh fort; sie sind die besten und zuverlässigsten Soldaten der englisch-indischen Armee und ihnen hatten die Engländer vorzugsweise die schnelle und glückliche Beendigung des indischen Aufstandes von 1857 zu danken. Ihre Hauptlehren sind die von der Einheit der Gottheit (Brahm), von der Seelenwanderung und von dem nirbân, d. h. der Wiedervereinigung mit dem Brahm als Ziel des Menschen.

Unter dem Einfluß des Islam und des Christentums, resp. des englischen Deismus, ist die „theistische" Bewegung in Indien entstanden. Dieselbe begann 1816 mit der Gründung der Âtmîya Sabhâ durch Râmmohun Roy; 1844 folgte die Gründung des Brâhma Samâj, der den Zweck verfolgte, die alte Religion durch Abschaffung des Polytheismus, des Götzendienstes und aller damit zusammenhängenden abergläubischen Gebräuche zu reformieren und einen reineren Gottesdienst einzuführen; endlich 1866 gründete Keshab Chander Sen den Brâhma Samâj von Indien, der völlig mit den alten Überlieferungen brach und ganz neue religiöse Ideen an deren Stelle setzte. Gegenwärtig sind theistische Gemeinden über ganz Indien zerstreut, doch ist es nicht wahrscheinlich, daß die neue Bewegung ihren Zweck, die alte Religion zu stürzen, erreichen wird; auf keinen Fall ist sie geeignet, den Sieg des Christentums über das brahmanische Heidentum zu erleichtern oder zu beschleunigen.

**Literatur:**

Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874.
Barth, Les religions de l'Inde (in der Encyclopédie des sciences religieuses von Lichtenberger, auch besonders erschienen).
Monier Williams, Hinduism. London, Society for promoting Christian knowledge, 1880.
Max Müller, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India. Hibbert Lectures 1878. Deutsche Übersetzung Straßburg 1880.
Muir, Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, 2. Aufl., London 1868—70.
Kaegi, Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder, 2. Aufl., Leipzig 1881.
Bergaigne, La religion védique, Paris 1878—83.
Lassen, Indische Altertumskunde, Bd. I. II., 2. Aufl., Leipzig 1867. 74. Bd. III. IV. Bonn 1858. 61.
Max Müller, Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Übersetzt von Cappeller, Leipzig 1884.
H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879.
v. Schröder, Indiens Kultur und Literatur in historischer Entwicklung, Leipzig 1887.
Monier Williams, Indian Wisdom, 3. Aufl., London 1876.
Duncker, Geschichte des Altertums, Bd. III.
Benfey, Indien (in Ersch und Gruber's Encyklopädie).
Weber, Indische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1876. Nachtrag dazu 1878.
Ziegenbalg, Genealogie der Malabarischen Götter (geschrieben 1713) herausgeg. von Germann. Madras 1867.
Trumpp, Die Religion der Sikhs, Leipzig 1881.
Monier Williams, Indian Theistic Reformers. JRAS. N. S. XIII, p. 1. 281.
Mozoombar, The life and teachings of Keshub Chunder Sen. Kalkutta 1887.

## 2. Der Buddhismus.

*11.* Im vorangehenden Abschnitt sind kurz die Veränderungen dargestellt, die innerhalb der indischen Religion im Verlauf ihrer Entwicklung sich vollzogen haben, und es ist dabei mehrfach auf den Einfluß hingewiesen worden, den die Philosophie auf die religiösen Anschauungen geübt hat. Dieser Einfluß erstreckt sich aber nur auf einzelne Punkte, das religiöse System im Ganzen ist nicht dadurch umgestaltet worden; ebensowenig hat die Philosophie zu einer Lostrennung von der alten Religion und zu einer religiösen Neugestaltung geführt, sondern ihre Lehren blieben auf den engen Kreis der Schule beschränkt. Daraus erklärt sich die eigentümliche Erscheinung, daß philosophische Systeme, obgleich sie mit den religiösen Anschauungen in Widerspruch standen, doch als orthodox galten, solange sie die herrschenden Formen nicht antasteten und die Macht der Priesterschaft nicht gefährdeten. Erst im Buddhismus vollzog sich die Loslösung von der brahmanischen Religion und die Gründung einer neuen selbständigen Religionsgemeinschaft. Derselbe ist in seiner ursprünglichen Gestalt nicht ein religiöses, sondern ein philosophisches System, und seine Grundanschauungen sind dieselben, die schon vor seinem Auftreten in der indischen Philosophie die herrschenden waren; sein Endziel ist ebenfalls die Befreiung von der Wiedergeburt und damit von der mit Leiden verknüpften Existenz. Von den brahmanischen Philosophen unterscheidet sich der Buddha dadurch, daß er mit aller Energie die praktischen Folgerungen aus den Grundanschauungen zieht: er verwirft alles, was zur Erreichung jenes letzten Zieles nicht dienlich ist, nämlich die Autorität des Veda, den ganzen Opfer- und Zeremoniendienst, die Verehrung der Götter und die soziale Einrichtung der Kasten. Außerdem will er seine Lehre nicht auf einen kleinen Kreis von Schülern beschränkt wissen, sondern wendet sich mit seiner Predigt an das ganze Volk und bedient sich dabei nicht wie die Philosophen des dem Volke unverständlichen Sanskrit, sondern der zu seiner Zeit gesprochenen Sprache. Diejenigen, die seine Lehre annehmen, vereinigt er zu einer geschlossenen Religionsgemeinschaft, welche nach eigener Verfassung lebt und von dem Kult der alten Religion sich fernhält. Wir haben hier das einzige Beispiel, daß innerhalb einer heidnischen Religion ein neues religiöses System entsteht, welches im Kampfe mit der Volksreligion, aus der es herausgewachsen ist, sich entwickelt und sich behauptet und endlich die Schranken der Nation durchbrechend sich zu andern Völkern verbreitet.

Der Buddhismus gehört also einerseits zu den Religionen, welche auf einen persönlichen Stifter zurückgeführt werden (und heilige Schriften besitzen), andererseits zu den universalen oder wenigstens internationalen Religionen. In bezug auf den Wert der Nachrichten, die wir in den heiligen Schriften der Buddhisten über die Person und das Leben des Stifters haben, sind die Anschauungen geteilt. Einige neuere Forscher (Senart, Kern) sprechen denselben jeden geschichtlichen Wert ab und wollen sie rein mythologisch auffassen, indem sie sie für Bestandteile eines alten Sonnenmythus erklären. Dagegen hat Oldenberg mit Recht geltend gemacht, daß wir bei Beurteilung der Überlieferung nicht von den nordbuddhistischen Quellen ausgehen dürfen, da dieselben durch zahllose legendarische Zusätze erweitert und entstellt sind, sondern daß wir uns zunächst an die auf Ceylon erhaltenen Palischriften zu

wenden haben, in welchen noch annähernd die ursprüngliche Fassung der Überlieferung vorliegt. Hier gewinnen wir den Eindruck, daß der Darstellung geschichtliche Erinnerungen zu Grunde liegen, und sind danach berechtigt, wenigstens eine Reihe von Thatsachen als hinreichend beglaubigt für die geschichtliche Betrachtung zu verwerten.

Die heiligen Schriften der südlichen Buddhisten sind im Pâli, einem nordindischen Dialekte, verfaßt und sind vereinigt in dem Tripiṭaka (Dreikorb) nämlich Vinaya Piṭaka, das die Regeln und Vorschriften für die Mönche enthält; Sutta Piṭaka, eine Sammlung von Aussprüchen des Buddha, Erzählungen aus seinem Leben und aus seinen früheren Existenzen, und von didaktischen Poesien; Abhidhamma, die Metaphysik des Buddhismus. Diese Schriften sind von Nordindien nach Ceylon gebracht worden, und zwar in verhältnismäßig früher Zeit. Der Kanon der nördlichen Buddhisten ist zwischen 100 und 400 n. Chr. redigiert; die Hauptschriften desselben werden auf Nâgârjuna zurückgeführt. Dieselben sind ursprünglich in Sanskrit abgefaßt und später ins Tibetische und Chinesische übersetzt worden. Als Hauptschriften sind zu nennen: Lalita Vistara, eine poetische Beschreibung des Lebens des Buddha bis zur Erlangung der Buddhawürde, Prajñâpâramitâ (Vollendung der Erkenntnis) und Saddharmapuṇḍarîka (Lotus des guten Gesetzes). In Tibet sind die kanonischen Schriften zusammengefaßt im Kandschur, die Kommentare dazu und die spätere religiöse Literatur im Tandschur.

*12.* Der Stifter der Religion wurde ums Jahr 560 v. Chr. zu Kapilavastu im nordöstlichen Indien geboren. Seine Eltern waren Çuddhodana, ein reicher Adeliger aus dem Geschlechte der Çâkya, und Mâyâ; er gehörte also seiner Herkunft nach der Kriegerkaste, nicht den Brahmanen, an. Erst die spätere Legende macht ihn zu einem Königssohn und berichtet von seiner wunderbaren Empfängnis und Geburt, wie sie überhaupt den Bericht über seine Jugendzeit mit allerhand Wundererzählungen ausschmückt, die der älteren Überlieferung fremd sind. Der eigentliche Name des späteren Buddha war Siddhârtha. Schon früh scheint sich bei ihm Überdruß an den weltlichen Freuden und Beschäftigungen und Neigung zur Askese und zu beschaulichem Leben gezeigt zu haben; dieselbe führte schließlich dazu, daß er im Alter von 29 Jahren Heimat und Familie verließ und sich zunächst philosophischen Studien, dann, als er erkannte, daß er auf diesem Wege das ihm vorschwebende Ziel nicht erreichen könnte, strenger Askese ergab. Als Asket nahm er den Namen Gautama an; daneben wurde er Çâkyamuni (der Asket aus dem Geschlechte der Çâkya) genannt. Diese Zeit der Vorbereitung dauerte sieben Jahre. Schließlich kam er zu der Überzeugung, daß auch durch die strengste Askese der Mensch die Erlösung nicht erlangen kann, sondern daß nur geistige Versenkung zum Ziel, zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Endlich in einer Nacht, die er am Ufer des Flusses Nairanjanâ unter einem Baume sitzend zubrachte, wurde ihm die gesuchte Erleuchtung zu Teil; er erkannte die Ursache des Leidens und den Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt und überschaute alle Phasen seiner bisherigen Entwicklung durch alle früheren Existenzen hindurch. Der Baum heißt seitdem Bodhibaum, d. h. Baum der Erleuchtung. Er selbst nannte sich von nun an den

Buddha (den Erleuchteten) oder Tathâgata (der das Ziel erreicht hat, den Vollendeten). Nachdem er die vollkommene Erkenntnis gewonnen hatte, verweilte er noch viermal sieben (nach späterer Erzählung siebenmal sieben) Tage unter dem Bodhibaum; darauf machte er sich auf, um der Welt die Lehre von der Erlösung zu verkünden. In der späteren Legende ist natürlich dieser entscheidende Wendepunkt im Leben des Religionsstifters von zahlreichen Wundern begleitet; alle Götter verfolgen mit lebhaftem Interesse die Entwicklung des künftigen Buddha und den schließlichen Sieg desselben, und greifen vielfach handelnd ein, um ihm Hindernisse aus dem Wege zu räumen oder ihn in Momenten der Verzagtheit zu stärken und zu ermutigen. Eine besondere Rolle spielt in diesen Erzählungen Mâra, der Todesgott, der es als einen Eingriff in sein Reich ansieht, wenn durch die Erkenntnis der Wahrheit die Menschen von der Wiedergeburt und damit von der Herrschaft des Todes frei werden. Daher bemüht er sich auf alle Weise, durch Lockungen und Schrecken, den Buddha auf seinem Wege zurückzuhalten und die Erlangung der vollendeten Erkenntnis zu vereiteln. Zuletzt als der Buddha alle seine Angriffe siegreich zurückgeschlagen hat, sucht er denselben wenigstens zu bewegen, sofort zur Ruhe einzugehen, ohne der Welt die erkannte Wahrheit zu verkünden, doch ebenfalls vergeblich: der Buddha ist entschlossen, den Menschen die Lehre von der Erlösung zu predigen. Die ersten, die ihn als Buddha anerkannten und verehrten, waren zwei zufällig vorüberziehende Kaufleute, Trapusha und Bhallika, die also die ersten Laienmitglieder der buddhistischen Gemeinde wurden. Darauf zog der Buddha weiter und bekehrte durch seine Predigt zahlreiche Brahmanen mit ihren Schülern, sodaß er bald von einer großen Schar von Anhängern umgeben war. Auch viele vornehme Laien, selbst Fürsten, nahmen die Lehre an, und ließen der Gemeinde ihren Schutz und ihre Unterstützung angedeihen. Das äußere Leben des Buddha verläuft von nun an völlig gleichförmig ein Jahr wie das andere ohne hervorragende Ereignisse. Während der guten Jahreszeit zieht er predigend und lehrend im Lande umher, wobei er sich seinen Lebensunterhalt durch Bettelgänge in den Häusern verschafft; nur in der Regenzeit gestattet er sich den Aufenthalt unter einem festen Obdach. Seine Lebensweise ist genau dieselbe, wie er sie seinen Jüngern vorschrieb, er unterschied sich äußerlich in nichts von denselben. Die Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit dauerte über 40 Jahre, der Schauplatz derselben sind die beiden Königreiche Koçala und Magadha im nordöstlichen Indien, bei deren Hauptstädten Çrâvasti und Râjagṛha er Parks und Wohnungen für den Winteraufenthalt besaß. Er starb um 480 v. Chr. im Alter von 80 Jahren in der Nähe der Stadt Kusinârâ; der Leichnam wurde von den Adeligen der Stadt mit fürstlichen Ehren verbrannt und die Überreste als Reliquien an verschiedene Orte verteilt.

Daß die Nachrichten über das Leben des Buddha in der älteren Literatur so spärlich sind, hat seinen Grund darin, daß das Interesse der Gemeinde in der ersten Zeit lediglich auf die Lehre gerichtet war, für welche die äußeren Ereignisse aus dem Leben des Religionsstifters bedeutungslos waren. Nur über die Jugendzeit bis zur Erlangung der Buddhawürde finden wir einzelne Angaben, soweit der Buddha selbst sich gelegentlich da-

rüber ausgesprochen hat; eine eigentliche Biographie desselben fehlt vollständig in der älteren Literatur. Die lange Zeit der Lehrthätigkeit des Buddha eignete sich überhaupt nicht für eine biographische Darstellung, da sie zu gleichförmig ohne bedeutende Ereignisse verlief; es sind uns aus derselben nur Reden und Aussprüche des Buddha überliefert und höchstens noch die äußere Veranlassung derselben und die Gelegenheit, bei der er sie gethan hat, kurz bezeichnet, ohne daß eine chronologische Anordnung derselben beabsichtigt ist. Erst später hat man das, was in der Überlieferung vorhanden war, in der Weise auf die einzelnen Jahre verteilt, daß sich daraus ein scheinbar geschichtliches Bild ergab.

*13.* Bei der Betrachtung der Lehre des Buddhismus haben wir auszugehen von den vier heiligen Wahrheiten: vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt. Alle Existenz ist mit Leiden verknüpft: das ist ein Satz, der schon für den brahmanischen Inder feststand, und der nun auch den Ausgangspunkt bildet für die buddhistische Betrachtung. Schon die Gewißheit daß kein Leben ewig währt, sondern alles was lebt der Herrschaft des Todes unterworfen ist, ist als Leiden anzusehen; außerdem drohen Krankheiten, Beschwerden des Alters, Kummer und Not dem Menschen, sodaß er des Genusses des Lebens nie froh werden kann. Nur gedankenloser Leichtsinn kann gegen diese Erkenntnis die Augen verschließen. Der Buddha selbst soll nach der späteren Legende durch eine vierfache Erscheinung: — eines Greises, eines Kranken, eines Toten und eines Mönches — bestimmt worden sein, dem weltlichen Leben, dessen Nichtigkeit und Unbeständigkeit ihm in den drei ersten Erscheinungen vor Augen trat, zu entsagen und den Stand eines Bettelmönches zu erwählen. Ursache des Leidens ist der Durst nach Sein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Durst nach Werden, nach Lust, nach Macht; der letzte Grund, aus dem alles sich herleitet, ist die Unwissenheit, und zwar wird in der Formel von dem „Kausalnexus des Entstehens“ die Entstehung des Leidens in folgender Weise entwickelt: aus der Unwissenheit entstehen die Gestaltungen (saṃkhâra, d. h. alles Thun des Menschen, das gestaltend auf sein Schicksal in der nächsten Existenz einwirkt); aus den Gestaltungen entsteht Bewußtsein; aus dem Bewußtsein Name und Körperlichkeit; aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete der Sinne und ihre Objekte; aus den sechs Gebieten entsteht Berührung zwischen den Sinnen und ihren Objekten; aus der Berührung entsteht Empfindung; aus der Empfindung Begierde; aus der Begierde Haften an der Existenz; aus dem Haften an der Existenz entsteht Werden; aus dem Werden entsteht Geburt; aus der Geburt Alter, Tod, Schmerz und Leid. In dieser Reihenfolge bezeichnet Bewußtsein dasjenige, was nach dem Tode und nach dem Zerfallen des Leibes vom Menschen übrig bleibt und die verschiedenen Existenzen miteinander verknüpft; das Bewußtsein geht in einen neuen Mutterschoß ein und verbindet sich so mit einem neuen Körper; welcher Art dieser ist, richtet sich nach den Gestaltungen, welche an dem Bewußtsein haften und das Schicksal des Menschen in der neuen Existenz bestimmen. Die Reihe stellt danach keine einheitliche Entwicklung dar: im Anfang weisen die Sätze: Aus dem Bewußtsein entsteht Name und Körperlichkeit und: Aus Namen

und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete der Sinne und ihrer Objekte — auf Empfängnis und Geburt hin, die zum Schluß noch einmal in anderm Zusammenhang genannt werden. Die Erlösung ist nur möglich dadurch, daß die letzte Ursache des Leidens, die Unwissenheit, aufgehoben wird; damit hören auch alle Folgen derselben auf. Das letzte Ziel ist Erlangung des Nirvâṇa, in welchem die Aufhebung des Leidens vollendet ist. Dasselbe ist nur negativ dahin bestimmt, daß es das Aufhören der mit Leid verknüpften Existenz bedeutet, und wir können nicht mit Sicherheit sagen, ob man es sich ursprünglich als eine selige Ruhe der Vollendeten dachte, oder als völliges Aufhören der Existenz überhaupt. Für die letztere Auffassung würde die Bedeutung des Wortes (nirvâṇa = das Verwehen, Verlöschen) sprechen. Dieses Ziel ist nicht auf einmal zu erreichen, sondern der Einzelne muß durch eine Reihe von Existenzen hindurchgehen, ehe er dazu gelangt, und die Erreichung desselben ist nur denen möglich, die dem weltlichen Thun und Treiben entsagt haben, den Mönchen. Man unterscheidet vier Stufen der Heiligung: auf der untersten stehen diejenigen, die erst in die Bahn der Heiligung gelangt sind; auf der zweiten die, welche nur noch einmal wiederkehren müssen; auf der dritten die, welche nicht mehr wiederkehren müssen, sondern bereits in dieser Existenz das Ziel erreichen; auf der vierten und höchsten die vollendeten Heiligen, die Arhat. — Der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt, ist der heilige achtteilige Pfad: rechtes Glauben (nämlich an die vier heiligen Wahrheiten); rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechtes Verhalten, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Die Pflichten des Menschen finden sich auch in den drei Kategorien zusammengefaßt: Rechtschaffenheit, Sichversenken, Weisheit. Darauf ruht auch die buddhistische Sittenlehre, für welche es charakteristisch ist, daß sie lediglich von praktischen Gesichtspunkten beherrscht ist. Ihr Hauptmotiv ist, alles zu meiden, was die Erreichung des Nirvâṇa vereiteln und den Menschen in den Banden der Existenz zurückhalten kann; daher der überwiegend negative Charakter der buddhistischen Ethik: sie bewegt sich fast durchweg in Verboten. Besonders fünf Verbote werden überall in den Vordergrund gestellt: 1) kein lebendes Wesen zu töten; 2) sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen; 3) nicht die Gattin eines andern zu berühren (dafür für die Mönche das Gebot absoluter Keuschheit); 4) nicht die Unwahrheit zu reden; 5) keine berauschenden Getränke zu trinken. Allerdings stehen diesen Verboten vielfach auch Gebote ergänzend zur Seite, aber dadurch wird der wesentlich negative Charakter der Sittenlehre nicht geändert. Dieselbe ist ihrem ganzen Wesen nach nicht auf ein thatkräftiges Handeln gerichtet, sondern auf ein mehr passives Verhalten den Dingen dieser Welt gegenüber. Das treibende Motiv der Sittlichkeit ist im Buddhismus nicht Liebe, sondern Nichthaß, Wohlwollen gegen alle Geschöpfe. Zu jenen fünf Geboten, die auch für die Laien verbindlich waren, kamen für die Mönche noch zahlreiche andere, durch welche ihr Verhalten in allen Einzelheiten bestimmt war. Übrigens genügt die äußerliche Befolgung des Sittengesetzes nicht, sondern der Mensch muß vor allem innerlich in der richtigen Verfassung sein. Er soll seine Sinne im Zaum halten, soll weder Liebe noch Haß, weder Lust noch Unlust den Außendingen gegenüber empfinden, und soll in beständiger Selbstprüfung und

Selbstzucht stehen. Sonst gewinnt der Feind, der ihm beständig nachstellt, Mâra der Versucher, durch das Thor der Sinne Eingang bei ihm und vermag ihn wieder in das sinnliche Treiben zu verstricken und von der Bahn der Heiligung abzubringen.

Die Kenntnisse der vier heiligen Wahrheiten und nur diese ist für den Menschen nötig, um die Erlösung zu gewinnen, daher stehen dieselben überall im Mittelpunkte der Predigt des Buddha und werden immer in neuen Variationen wiederholt; über sonstige Fragen, wie die nach der Entstehung der Welt und andere, hat er sich nicht ausgesprochen, da dieselben für die Heiligung und Erlösung bedeutungslos sind. Gelegentlich hat er seinen Jüngern geradezu verboten, sich mit derartigen überflüssigen Fragen zu beschäftigen. Er nahm die Welt einfach so, wie sie sich ihm darstellte, und lehrte die Menschen das durch die thatsächlich bestehenden Verhältnisse gebotene Verhalten, ohne sich und anderen über das Woher und Wohin der Weltentwicklung Rechenschaft zu geben. Alles in der Welt vollzieht sich nach ewigem Gesetz und es ist nötig für den Menschen, dieses Gesetz kennen zu lernen und sich danach einzurichten; alles, was darüber hinausliegt, zu untersuchen, ist unnötig für den Menschen.

*14.* Die Anhänger der Lehre des Buddha haben sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammengeschlossen, die schon äußerlich durch Tracht und Lebensweise sich von den sie umgebenden brahmanischen Indern unterschied und an den Kulten derselben sich nicht mehr beteiligte. Zu der Gemeinde gehörten nur die Mönche (skr. bhikshu, pâli bhikkhu d. i. Bettler) und die Nonnen (bhikshuṇi, bhikkhuṇi), also diejenigen, die der Welt völlig entsagt hatten; die Laien standen außerhalb der Gemeinde und hatten keine weiteren Pflichten, als die fünf Gebote zu halten und die Mönche mit allem zum Lebensunterhalt nötigen zu versehen. So lange der Buddha lebte, war er natürlich das Haupt der Gemeinde, die um seine Lehre sich scharte, doch übte er keine Herrschaft über seine Anhänger aus; er verdankte seine Stellung nur seiner Erkenntnis, durch die er alle andern überragte. Natürlich waren seine Aussprüche maßgebend für den Glauben seiner Anhänger und man fügte sich allgemein seinen Anordnungen in bezug auf äußere Verfassung und Lebensweise der Gemeindeglieder. Abweichende Lehrmeinungen hat er niemals durch Machtsprüche unterdrückt, sondern er suchte stets die Irrenden durch Belehrung wieder auf den richtigen Weg zu bringen. Nach seinem Tode hat keiner seiner Schüler den Versuch gemacht, die Leitung der Gemeinde zu übernehmen; das einzige Einigungsband blieb für alle die Lehre des Meisters. Die Gemeinde (der saṃgha) bestand aus gleichberechtigten Mitgliedern und es gab innerhalb derselben keinerlei Unterschiede, die zu einer hierarchischen Gliederung hätte führen können; nur Alter und Erfahrung konnten dem einzelnen einen gewissen Vorrang vor den übrigen verleihen. Wer der Gemeinde beitrat, mußte sich natürlich den Ordnungen derselben fügen, so lange er Mitglied war, doch hatte man keine Zwangsmittel, um Mitglieder bei der Gemeinde festzuhalten, vielmehr stand es jedem frei, auszutreten und in das weltliche Leben zurückzukehren, sobald er keine Lust mehr hatte, das Mönchsgelübde auf sich zu nehmen. Auch die Bestimmungen über den Eintritt in die Gemeinde zeigen das Bestreben, nur solche aufzunehmen,

die aus freiem wohlerwogenem Entschluß sich derselben anzuschließen wünschten. Im allgemeinen stand der Beitritt zur Gemeinde jedem frei, der das nötige Alter hatte (mindestens 20 Jahre) und bei dem keine sonstigen Hindernisse vorlagen; ausgeschlossen waren schwere Verbrecher und mit ansteckenden Krankheiten behaftete sowie alle die, die nicht frei über sich verfügen konnten, nämlich Schuldner, Sklaven und solche, die im Dienste eines Königs standen. Die Gemeinde ihrerseits hatte das Recht, unwürdige Mitglieder auszustoßen. Das Kastensystem war für die Buddhisten prinzipiell aufgehoben, doch hatte es praktisch noch insofern Bedeutung, als wenigstens in der älteren Zeit vorzugsweise Angehörige der Brahmanen- und Kriegerkaste sich der Gemeinde anschlossen; daneben finden wir aber schon früh einzelne Beispiele von Angehörigen der niederen Kasten, die in der Gemeinde eine gewisse Bedeutung erlangten.

Der Eintritt in die Gemeinde geschah durch eine doppelte Zeremonie: die pravrajâ das Hinausgehen, nämlich aus dem weltlichen Leben, und die upasampadâ das Hinzugelangen, die eigentliche Aufnahme in die Gemeinde. Die pravrajâ bestand darin, daß jemand durch das Aussprechen der Formel: ich nehme meine Zuflucht beim Buddha, ich nehme meine Zuflucht bei der Lehre, ich nehme meine Zuflucht bei der Gemeinde — einem Mitgliede der Gemeinde gegenüber seinen Entschluß kund that, die Welt zu verlassen und der Gemeinde der Mönche beizutreten. Nach einer längeren Prüfungszeit erfolgte die upasampadâ, die Aufnahme vor versammelter Gemeinde durch ein Mitglied derselben, doch war dieselbe nicht mit irgend einer religiösen Feierlichkeit verbunden, sondern war lediglich ein rechtlicher Akt, durch welchen sich die Gemeinde gegen den Beitritt solcher, die aus irgend einem Grunde nicht dafür geeignet waren, sicherte. Der Aufzunehmende mußte nachweisen, daß bei ihm keines der oben erwähnten Hindernisse vorhanden war; dann wurden ihm die vier Hauptverbote mitgeteilt, nämlich: nicht geschlechtlichen Verkehr zu pflegen; nichts zu nehmen, was ihm nicht gegeben wurde; nicht wissentlich irgend ein Wesen des Lebens zu berauben; sich keiner übermenschlichen Vollkommenheit zu rühmen. Die pravrajâ sollte nicht vor dem 12., die upasampadâ nicht vor dem 20. Jahre stattfinden. Während der guten Jahreszeit sollten die Mönche im Lande umherwandern, wie es auch der Buddha selbst gethan hatte, um die Lehre zu predigen, nur in der Regenzeit versammelten sie sich zu gemeinsamem Winteraufenthalt in festen Wohnungen, die von den Laien der Gemeinde zur Verfügung gestellt wurden.

Die Vorschriften über Kleidung und Lebensweise der Mönche zielten sämtlich darauf ab, dieselben von der Welt unabhängig zu machen, ohne ihnen doch übermäßige Enthaltsamkeit aufzuerlegen. Der Buddha trat den brahmanischen Anschauungen über den Wert der Askese entschieden entgegen, da er sich selbst durch eigenen Versuch überzeugt hatte, daß dieselbe nicht zur Erkenntnis führte. Die Kleidung der Mönche bestand in einem Untergewand, einem Obergewand und einem Mantel; dieselbe sollte hergestellt werden aus Lappen, die der Einzelne sich selbst zusammensuchen mußte, doch war es auch gestattet, dafür von Laien geschenkte Stoffe zu verwenden. Zur Ausrüstung eines Mönches gehörte ferner die Almosenschale, mit der er sich sein Essen zusammenbettelte, ein Messer, eine Nadel, um seine Kleidung in Ordnung

ı halten, eine Seihe, mit welcher er das Trinkwasser durchseihte, damit er
:cht aus Versehen beim Trinken ein Tier mit verschluckte und dadurch gegen
ıs Verbot, kein lebendes Wesen zu töten, verstieße, und in späterer Zeit
:r Rosenkranz. Die Mönche sollten nur von Speisen leben, die sie sich
lbst in den Städten und Dörfern zusammenbettelten, und es war ihnen
.glich nicht mehr als eine Mahlzeit gestattet, doch durften sie Einladungen
ın seiten der Laien annehmen und der Buddha selbst ist mehrfach bei Laien
ı Gast gewesen. Dagegen war es strenge verboten, Geschenke anzunehmen,
e über das zum Lebensunterhalt nötige hinausgingen, namentlich war die
nnahme von Gold und Silber untersagt. Die Freigebigkeit der Laien
ıßerte sich daher nur in der Gewährung des Lebensunterhalts und in der
chenkung von Parks und Wohnungen für den gemeinsamen Winteraufent-
lt der Mönche (samghârâma oder vihâra); aus den letzteren haben sich
äter die buddhistischen Klöster entwickelt. Somit war jeder eigene Besitz
r Gemeinde untersagt, damit sie nicht durch die Verwaltung desselben in
ɔische Sorgen und in weltliche Händel verwickelt würde.

Von einem eigentlichen Kult konnte natürlich bei der buddhistischen Ge-
einde keine Rede sein, da die Vorbedingung zu einem solchen, die Verehrung
r Götter, völlig fehlte. Der Buddhismus kennt daher weder Opfer noch
ebet. Als religiöse Feiern sind nur die zweimal im Monat, zur Zeit des
ollmonds und Neumonds, stattfindenden Zusammenkünfte der Mönche eines
istrikts zu nennen, die im Anschluß an brahmanischen Brauch uposatha
ısttag genannt werden. Mit denselben war eine Art Beichtfeier verbunden,
i welcher der Einzelne vor der Gemeinde die von ihm begangenen Sünden
 beichten hatte; es geschah das auf Grund der Pâtimokkha, einer Art
eichtformel. Daneben wäre nur noch zu erwähnen die pravâraṇâ, eine
bschiedsfeier, die jährlich am Ende der Regenzeit stattfand, bevor die wäh-
nd dieser Zeit in einem Kloster vereinigten Mönche wieder auseinander-
ngen. Mit der Verehrung der Reliquien und Bilder des Buddha und der
:iligen und den zu Ehren derselben gefeierten Festen hat die Mönchsge-
einde ursprünglich nichts zu thun, es war das ausschließlich Sache der
äubigen Laien.

*15.* Nachdem der Buddha gestorben war, mußte die Gemeinde zunächst
:für sorgen, daß seine Lehre festgestellt und vor Entstellungen geschützt
urde. Die buddhistische Überlieferung kennt vier Konzile, die zu diesem
weck abgehalten sein sollen, doch sind die Berichte darüber unzuverlässig
ıd es ist ihnen kein historischer Wert zuzuerkennen. Das erste fand bald
ıch dem Tode des Buddha zu Râjagṛha statt unter Vorsitz des Kâçyapa;
ıf ihm wurde nach den Angaben des Upâli und Ânanda der Thera-
âda, das Wort der Ältesten, zusammengestellt, eine Sammlung von Aus-
rüchen des Buddha. Ein zweites ungefähr 100 Jahre später zu Vaiçâli
ıter Vorsitz des Yaças und Revata abgehaltenes Konzil beschäftigte sich
it Fragen der Disziplin. Das dritte Konzil, das unter dem König Açoka
ı Pâṭuliputra abgehalten wurde, ist für die weitere Ausbreitung des
uddhismus wichtig geworden durch den Beschluß, Missionare in fremde
änder auszusenden. Endlich ein viertes Konzil fand statt im ersten Jahr-
ındert n. Chr. auf Veranlassung des Königs Kanishka.

Schon zu Lebzeiten des Buddha war die Gemeinde seiner Anhänger bedeutend angewachsen, später breitete sie sich immer weiter aus, sodaß im 3. Jahrhundert v. Chr. der Buddhismus im Norden von Indien als die herrschende Religion erscheint, wenn es ihm auch nicht gelungen war, den Brahmanismus völlig zu verdrängen. Als hervorragender Gönner und Förderer der Gemeinde ist der König Açoka aus dem Geschlechte der Maurya zu nennen (gest. 231 oder 226), der den Mönchen große Schenkungen an Grundbesitz zuwandte und eine große Anzahl von Heiligtümern errichtete. Von ihm rührt eine Reihe von Edikten her, die auf Felsen und Säulen eingegraben sind, in denen die Hauptsätze der buddhistischen Sittenlehre dem Volke eingeschärft werden. Die Blütezeit des Buddhismus in Indien dauerte etwa bis zum 5. Jahrhundert n. Chr.; dann beginnt der Verfall, bis endlich etwa im 11. Jahrhundert der Buddhismus gänzlich vom indischen Boden vertrieben wurde, und die brahmanische Religion wieder zu alleiniger Herrschaft in Indien gelangte. Über die Ausbreitung des Buddhismus außerhalb Indiens können hier nur wenige Andeutungen gegeben werden. Von besonderer Bedeutung war die Bekehrung des Königs Tishya von Ceylon (250—230 v. Chr.) durch Mahinda dem Sohn des Açoka. Noch heute ist Ceylon ein Hauptsitz des Buddhismus, und es sind dort, wie schon oben erwähnt wurde, die heiligen Schriften in ihrer ursprünglicheren Gestalt bewahrt worden. Von Ceylon aus wurde 450 n. Chr. Birma, 638 Siam für den Buddhismus gewonnen, und von da aus Java, Bali und Sumatra. Die Bewohner dieser Länder sind die südlichen Buddhisten oder Anhänger des Hinayâna (= kleines Fahrzeug, Bezeichnung der buddhistischen Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt), während alle übrigen den nördlichen Buddhisten oder Anhängern des Mahâyâna (= großes Fahrzeug) zuzuzählen sind. In China wurde der Buddhismus im Jahre 62 n. Chr. durch den Kaiser Ming Ti eingeführt, und zwar von Nordindien her; von China aus wurde 372 Korea, 552 Japan bekehrt, ferner Kochinchina, Ava und die Mongolei während des 4. und 5. Jahrhunderts. Die Zahl der nördlichen Buddhisten wird auf 470 Millionen, die der südlichen auf 30 Millionen geschätzt.

*16.* Eine besondere Form hat der Buddhismus in Tibet angenommen im Lamaismus. Wir finden hier eine ausgebildete Hierarchie; an der Spitze derselben steht der Dalai Lâma von Lhassa, der als Inkarnation des Avalokiteçvara, des in der Kirche wirkenden Geistes der Buddha's, gilt und zugleich weltlicher Herrscher von Tibet ist. Neben ihm steht der Pantshen Lâma, darauf die Chutuktu und Chubilghane, die ebenfalls als Inkarnationen verschiedener Heiliger gelten. Zuletzt folgt die große Masse der nicht wiedergeborenen Geistlichen: Khan po Lehrer, Abt, Gelong geweihter Mönch, Getzul, Unterpriester und Genjen Schüler. Außerdem gibt es noch eine Anzahl von Titeln, die für hervorragende theologische Leistungen verliehen werden. Der Kult ist in Tibet reich entwickelt und erinnert in seinen Formen vielfach an den der katholischen Kirche. Die Mönche haben dreimal täglich, morgens, mittags und abends Gottesdienst, außerdem gibt es, unseren Sonntagen entsprechend, monatlich vier uposatha, bei deren Feier auch Laien Zutritt haben. Endlich sind noch die drei großen jährlichen

Feste zu erwähnen, das Neujahrsfest, das Fest der Empfängnis des Buddha (April — Mai) und das Fest der Wasserweite (August — September), die mit Fasten und feierlichen Gottesdiensten gefeiert werden. Das religiöse System des Buddhismus zeigt sich in Tibet vermischt mit zahlreichen Elementen aus dem indischen Polytheismus; die Mongolen bekennen sich zwar äußerlich zum Buddhismus, hängen aber daneben noch an ihren alten schamanistischen Anschauungen und Gebräuchen und es müssen daher die buddhistischen Lâma's vielfach zugleich die Rolle der Schamanen oder Zauberpriester übernehmen.

*17.* Dem Buddhismus steht in vieler Beziehung die Sekte der Jaina sehr nahe, nur daß sie größeres Gewicht auf die Askese legt und nicht in einen so entschiedenen Gegensatz zum Brahmanismus sich gestellt hat, wie jener. Daher blieb dieselbe geduldet, als der Buddhismus vom indischen Boden vertrieben wurde; heute zählt man in Indien 485 000 (nach anderer Angabe 1 221 000) Jaina. Die Sekte ist genannt nach dem Jina (Überwinder), der für sie dieselbe Bedeutung hat, wie der Buddha für den Buddhismus. Der Name desselben ist Mahâvira; er war ein älterer Zeitgenosse des Buddha. Seine Anhänger werden unter dem Namen der nirgrantha in buddhistischen Schriften vielfach als Gegner des Buddha genannt. Die Jaina zerfallen wieder in zwei Sekten: die Çvetâmbara (weißgekleidet) und die Digambara (die Luft als Kleid habend, nackt).

**Literatur:**

Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin 1857. 59.
Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur, Übers. von Schiefner, St. Petersburg 1860.
Rhys Davids, Buddhism. London 1880 (Society for promoting Christian knowledge).
Senart, La légende du Buddha, son caractère et ses origines, 2. Aufl., Paris 1882.
Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881.
Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Übers. von Jacobi, Leipzig 1882. 84.
Bastian, Die Völker des östlichen Asien, Bd. 1. 2. Leipzig 1866, Bd. 3—6 Jena 1867—71.
Beal, A Catena of Buddhist scriptures from the Chinese, London 1871.
Bigandet, The life or legend of Gandama, the Buddha of the Burmese, 3. Aufl., London 1880.
v. Schlagintweit, Le bouddhisme au Tibet. Übers. von L. de Milloué (Annales du Musée Guimet Bd. III) Lyon 1881.

### 3. Der Parsismus.

Die Religion der Arier in Iran.

*18.* Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des Parsismus ist das Avesta, die heilige Schrift der Parsen (auch fälschlich Zend Avesta genannt statt Avesta va Zend, d. h. Text und Kommentar). Die einzelnen Bestandteile desselben stammen aus verschiedenen Zeiten: der älteste Teil, die Gâthâ, d. h. Lieder, gehört sicher noch der Zeit der Anfänge der Gemeinde an und ist wenigstens teilweise auf den Stifter der Religion selbst zurückzuführen; jünger sind der Yasna, eine Sammlung von liturgischen Gebeten, und die Yašt, Lieder, die an die einzelnen Götter gerichtet sind und die Thaten derselben preisen, von besonderer Wichtigkeit für die Mythologie und Heroensage; der jüngste Bestandteil ist zweifellos der Vendidâd genannte Abschnitt, der das Zeremonialgesetz und mancherlei Vorschriften über das Verhalten der Bekenner der Religion enthält. Jedenfalls sind wir berechtigt,

anzunehmen, daß die ganze Sammlung bereits vor der Zeit der Achämeniden abgeschlossen war. Nach parsischer Überlieferung ist ein Exemplar des Avesta, das im Archiv zu Persepolis aufbewahrt wurde, bei dem Brande der Stadt mit zu Grund gegangen. Ursprünglich hatte das Avesta einen weit größeren Umfang, als das uns noch erhaltene, doch fehlt allem Anschein nach nichts, was für die Religion von Bedeutung wäre, da die im Kult verwendeten Teile desselben erhalten geblieben sind. Unter den Sasaniden Ardešir Bâbegân und Shâhpur II. wurde eine neue Sammlung der noch vorhandenen Teile des Avesta veranstaltet; es ist das die Redaktion in welcher dasselbe uns noch heute vorliegt, obgleich einzelne Stücke seitdem wieder verloren gegangen sind. Die Schwierigkeit des Verständnisses dieser Texte liegt einmal darin, daß sie in einer Sprache verfaßt sind, die völlig ausgestorben ist und schon zur Zeit der letzten Redaktion nicht mehr genügend verstanden wurde; andererseits darin, daß im Laufe der Entwicklung durch die mannigfachen Schicksale der heiligen Schriften der ursprüngliche Wortlaut derselben arg in Verwirrung geraten und durch vielfache Mißverständnisse auf Seiten der Schreiber und Umstellungen und Einschaltungen entstellt ist. Es ergibt sich daraus für uns eine doppelte Aufgabe: zunächst den ursprünglichen Text soweit das möglich ist wiederherzustellen — ein Haupthilfsmittel dazu ist das Metrum —; dann durch sorgsame Untersuchung des Textes selbst und mit Hilfe der vergleichenden Sprachwissenschaft den ursprünglichen Sinn zu ermitteln. Für den letzteren Zweck kann auch die parsische Überlieferung zu Rate gezogen werden, nur muß das mit großer Vorsicht geschehen, da dieselbe aus einer erheblich späteren Zeit stammt, als der Text selbst. An das Avesta schließt sich in sasanidischer Zeit und später eine reiche in Pehlevi und Pârsi (Mittelparsisch) abgefaßte theologische Literatur an; als Hauptwerke derselben mögen genannt werden: Dinkard, Ardâ Virâf nâmeh, Bundahišn und Mainyo i Khard oder Minokhered, die sämtlich durch Ausgaben und Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht worden sind. Aus der neueren parsischen Literatur ist das große Epos Šâh nâmeh (Königsbuch) des Firdûsi für die Religionsgeschichte dadurch wertvoll, daß der alte parsische Mythenschatz darin mit verarbeitet ist. Endlich sind als Quellen noch zu nennen die altpersischen Keilinschriften, die allerdings für die Religionsgeschichte nur geringe Ausbeute gewähren, und die Berichte griechischer Schriftsteller, namentlich des Herodot, Ktesias und Plutarch.

Als Stifter der Religion gilt bei den Parsen Zarathuštra, Sohn des Pourušaspa (Ζωροαστρης bei den Griechen). Über sein Zeitalter und seine Heimat haben wir keine sichere Nachrichten, doch muß er längere Zeit vor den Achämeniden gelebt haben und zwar wahrscheinlich in Ostiran. In bezug auf seine Lebensgeschichte haben wir in den Texten selbst nur einige dürftige Notizen, und die späteren Legenden sind ohne historischen Wert, doch sind wir dadurch nicht berechtigt, ihn für eine mythische Person zu halten. Unter seinen ersten Anhängern werden in den ältesten Stücken des Avesta der Kava Vištaaspa, Sohn des Aurvaṭaspa, und Frašaoštra aus dem Geschlechte der Hvôgva genannt. Aus dem Gâthâ gewinnen wir den Eindruck, daß zu der Zeit, als sie entstanden, die Gemeinde noch schwach

war und vielfach bedrängt von den umwohnenden nomadischen Stämmen, sodaß die Gunst und der Schutz der beiden oben genannten Männer ihr besonders wertvoll war. Die weitere Ausbreitung der Religion können wir in den Texten nicht verfolgen; unter den Achämeniden ist der Parsismus, und zwar wesentlich in der Gestalt, die er im Avesta zeigt, Reichsreligion von Persien. Nachdem die Herrschaft der Achämeniden durch Alexander d. Gr. gestürzt war, folgten griechische und parthische Fürsten in Persien, unter denen natürlich die alte Religion ihre ehemalige Bedeutung einbüßte und zurückgedrängt wurde, ohne daß wir dabei an eigentliche Verfolgung ihrer Anhänger zu denken hätten. Diese Fremdherrschaft dauerte bis zum Jahre 226 n. Chr.; an ihre Stelle trat nun wieder die Regierung eines einheimischen Fürstengeschlechts, der Sasaniden. Dieselben knüpften in allen Stücken an die Überlieferungen der Achämenidenzeit an und so wurde auch der Parsismus wider zur Reichsreligion erhoben und behauptete diese Stellung bis zum Sturz der Sasanidenherrschaft durch die Araber um die Mitte des 7. Jahrhunderts. Der Islam erwies sich wie überall so auch hier als äußerst unduldsam gegen Andersgläubige; die Anhänger der alten Religion wurden mit Gewalt zum Islam bekehrt, sodaß nur noch ein kleiner Rest derselben (die sogen. Gebern) sich in Persien selbst erhalten hat. Ein Teil von ihnen zog es vor, sich der Unterdrückung und gewaltsamen Bekehrung durch Auswanderung nach Indien zu entziehen. Dort im Nordwesten der Halbinsel bestehen noch heute blühende parsische Gemeinden; man schätzt die Zahl der Parser in Indien auf 150 000.

*19.* Die parsische Religion ist vor allem charakterisiert durch ihren Dualismus. Die alte indogermanische Vorstellung von dem Kampfe der Mächte des Lichtes gegen die Mächte der Finsternis ist hier dahin entwickelt worden, daß der Kampf auf das ethische Gebiet verlegt ist und daß die beiden Mächte in je einer Person zusammengefaßt erscheinen. Die ganze Schöpfung zerfällt nach parsischer Anschauung in zwei Hälften, von denen die eine Gott, die andere den Teufel als Urheber hat. Allein der Mensch hat die Freiheit, sich für das eine oder andere dieser beiden Reiche zu entscheiden, und ist berufen, an dem Kampfe der beiden Mächte thätigen Anteil zu nehmen. In der späteren Lehre ist der Dualismus dadurch wieder aufgehoben, daß beide, der höchste Gott und der Teufel, als Geschöpfe des Zrvan akarana, der unbegrenzten Zeit, gelten.

An der Spitze des parsischen Göttersystems steht, wie in der vedischen Religion, eine Siebenzahl von eng zusammengehörigen Göttern, die Ameša spenta, d. h. die Unsterblichen, Heiligen; auch hier finden wir dieselbe Erscheinung wie in Indien, daß nur einer unter ihnen wirklich selbständige Bedeutung hat, während die übrigen nur ihrer Verbindung mit diesem ihre hervorragende Stellung verdanken. Der oberste Gott des Parsismus ist Ahura Mazdâ (nom. av. Ahurô Mazdâo, altpers. Ahura Mazdâ; pehl. Aûharmazd, pärs. Hôrmezd, neup. Ormazd, Ὡρομαζης) d. h. der Lebendige, Weise oder der weise Herr. Er ist Schöpfer und Herr der Welt und des Menschen, wie auch der übrigen Götter; Urheber und Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung. Seine Wohnung ist das Garô demâna (Haus der Höhe; später Garô nmâna, pehl. Garôtmân), welches zugleich

als Aufenthaltsort der Seligen gedacht ist. Wie die erste Schöpfung auf ihn zurückgeführt wird, so wird auch die Neuschöpfung am Ende der Weltentwicklung und die Auferweckung der Toten sein Werk sein. In den Gâthâ hat er eine solche alle übrigen Götter überragende Bedeutung, daß dieselben kaum neben ihm genannt werden; auch in den Keilinschriften werden die anderen Amesa spenta gar nicht, die übrigen Götter nur selten erwähnt, und zwar nur vereinzelt mit Namen; Ahura Mazdâ wird bezeichnet als ein großer Gott oder als der größte der Götter, als Schöpfer des Himmels, der Erde und des Menschen, als Schutzgott der persischen Könige und des persischen Reiches und als Lenker der Schlachten. Im Avesta tritt besonders seine ethische Bedeutung in den Vordergrund: er heißt da der heilige Geist oder der heiligste Geist, der Gerechte u. s. w. Neben ihm, aber so daß sie ihm gegenüber durchaus untergeordnet erscheinen, stehen zunächst die übrigen sechs Amesa spenta. Ihre Namen, die in dem Gâthâ meist noch als Appellativa aufzufassen sind, bezeichnen göttliche oder menschliche Eigenschaften; sie erscheinen also lediglich als Personifikationen abstrakter Vorstellungen. Sie lauten: Vohu manô (gute Gesinnung, d. h. Gnade oder Frömmigkeit), Aša vahišta (beste Gerechtigkeit), Khšathra vairya (wünschenswerte Herrschaft), Âramaiti (Gehorsam), Haurvatât (Fülle) und Ameretât (Unsterblichkeit). Die fünf zuletzt genannten Amesa spenta sind später in Beziehung gesetzt zu bestimmten Naturgebieten, sodaß sie der Reihe nach als Schutzgottheiten des Feuers, der Metalle, der Erde, der Pflanzen und des Wassers erscheinen; ihre ursprüngliche Bedeutung ergibt sich aus den Namen selbst und war auch den Griechen noch bekannt, da wir bei Plutarch (Isis und Osiris Kap. 47) dieselben in folgender Weise bezeichnet finden: *εὐνοια, ἀληθεια, εὐνομια, σοφια, πλουτος* und *ἐπι τοις καλοις ἡδεων*. Weder an Ahura Mazdâ und an die übrigen Amesa spenta knüpft irgend welche mythologische Entwicklung an, sondern sie erscheinen durchaus als geistige Wesen. Daneben finden wir eine andere Götterreihe, die Yazata, d. h. die Verehrungswürdigen, teils Personifikationen von Naturkräften, die meist schon der alten arischen Mythologie angehören, teils von sittlichen und religiösen Ideen. Zu den ersteren gehören: Mithra (ind. Mitra) der Sonnengott; Râman oder Vayn der Wind (ind. Vâyu); der Stern Tištrya, der Regen bewirkt; Nairyôsanha ein Wassergenius (ind. Narâçamsa Beiname des Feuergottes Agni); Apâm napât ebenfalls Wassergott (ind. Apâṃ napât Beiname des Agni); Ardvî Sûra Anâhita (die Hohe, Mächtige, Unbefleckte, altp. Anahitâ, griech. *Ἀναϊτις*) die Göttin eines Flusses, dann des Wassers überhaupt, sowie aller Fruchtbarkeit, vor allem auch Göttin der Zeugung und Geburt; Verethraghna Gott des Sieges (zu vergleichen ind. Indra vṛtrahan der Vṛtratöter); endlich das Feuer unter dem Namen âtar, mehrfach als Sohn des Ahura Mazdâ bezeichnet, und Haoma (ind. Soma), der Gott des begeisternden und Leben verleihenden Opfertrankes. Die letzteren sind: Sraoša der Genius des Gehorsams und Beschützer der Menschen gegen die Dämonen (sein Name in den Gâthâ noch appellativ gebraucht); Rašnu (Gerechtigkeit); Aši vanuhi (gute Gerechtigkeit); sowie reine Abstraktionen: daẹna Gesetz, parendi Gehorsam, mãthra spenta das heilige Wort u. s. w. Die zuletzt genannten sind natürlich

nicht als wirkliche Götter aufzufassen, sondern sind rein poetische Personifikationen.

Im Avesta ist der Heroenmythus bereits sehr ausgebildet; derselbe ist wie überall auf älteren Göttermythus zurückzuführen und es lassen sich die einzelnen Züge desselben in den vedischen Erzählungen von den Thaten der Götter nachweisen. Die wichtigsten Namen sind: Yima mit dem Beinamen khšaeta der Herrscher (np. Dschemschid) Sohn des Vivanhvant, der wie Yama Sohn des Vivasvant bei den Indern als der erste Mensch und der erste König gilt. An seinen Namen knüpft die Verbreitung des Menschengeschlechts auf der Erde an, sowie die Erzählung vom Sündenfall und der großen Flut. Ferner sind zu nennen Thraetaona (oder Thraetâna, np. Frêdûn) Sohn des Âthwya, und Keresâspa (np. Gerschasp) Sohn des Thrita aus dem Geschlechte der Sâma, die beide als Drachenbesieger gepriesen werden. In diesen Erzählungen vom Drachenkampf haben wir Reste eines alten Gewittermythus vor uns: der Name des ersten und der Vater des zweiten weist auf den vorvedischen Gewittergott Trita hin, und auch in Indien wird der Wolkendämon als Schlange oder Drache bezeichnet.

*20.* An der Spitze des Reiches der Dämonen steht Anra mainyu der böse oder verderbliche Geist (np. Âhriman oder Âhrîman, gr. Ἀρειμανιος bei Plut.). Wie Ahura Mazdâ die übrigen Götter, so hat er die Dämonen geschaffen und zwar in gleicher Zahl, sodaß jedem Gott ein Dämon gegenübersteht, dessen Aufgabe es ist, die Wirksamkeit des Gottes soviel wie möglich zu hemmen und zu vereiteln. Von den meisten derselben wissen wir nicht viel mehr, als die Namen, von denen einige indischen Götternamen entsprechen (Saurva = Çarva, Nâonhaithya = Nâsatya, vielleicht auch Andra = Indra). Während alles, was dem Menschen nützlich und angenehm ist, auf Ahura Mazdâ zurückgeführt wird, sind Unfruchtbarkeit, Krankheit, Tod, sowie alle verderblichen Naturerscheinungen, physische Gebrechen und Laster, Wirkungen dämonischer Wesen und gelten alle schädlichen Tiere (khrafstra) als Geschöpfe des Anra mainyu. Es ist daher Pflicht aller Gläubigen, sich selbst vor allem dämonischen Einfluß, namentlich auch vor Verunreinigung, zu hüten und die Schöpfung des bösen Geistes nach Kräften zu zerstören. Von den Dämonen mögen hier wenigstens einige genannt werden, über deren Wesen wir genaueres erfahren: Aešma, der Gegner des Sraoša, wahrscheinlich ein Dämon des Zornes und blutiger Gewaltthat (Aešma daeva griech. Ἀσμοδαιος Asmodi); Astôvîdhôtu (Knochen- oder Körperzerbrecher), der den Tod bewirkt; Apaoša Dämon der Trockenheit und Gegner des Tištrya; ferner die weiblichen Dämonen Bûšyãsta Genius des zu langen Schlafes, der den Menschen an der Thätigkeit hindert; Nasu der Leichendämon, der in den Leichen sich aufhält; Jahi Dämon der Unzucht. Im allgemeinen ist zu bemerken, daß wir im Avesta zwei Ausdrücke für Dämon finden, nämlich daeva (skr. deva, das altindogermanische Wort für Gott) und druj (fem., eigentlich Lüge bedeutend); außerdem sind als Namen dämonischer Wesen aufzufassen: pairika (np. peri), weibliche Dämonen, die durch ihre Schönheit die Menschen verführen, und yâtu Zauberer. In den altpersischen Inschriften wird Anra mainyu gar nicht erwähnt; ob andere dämonische Wesen genannt werden, ist zweifel-

haft; man kann die betreffenden Worte (hainâ feindliches Heer, duṡiyâra Mißwachs und drauga Lüge) sowohl für Namen von Dämonen, als für Appellativa halten.

*21.* Der Dualismus, der in dem Gegensatze von Ahura Mazdâ und Aṅra mainyu, von Göttern und Dämonen sich zeigt, setzt sich durch die gesamte Schöpfung fort. Nach dem späteren Mythus haben die beiden Mächte einen Vertrag auf 9000 Jahre geschlossen; Ahura Mazdâ benutzte die Zeit sofort, um seine Schöpfung ins Leben zu rufen, während Aṅra mainyu 6000 Jahre ungenutzt verstreichen ließ, ehe er sich zu einer Gegenschöpfung aufraffte, sodaß die Welt so lange ohne Plagen und Übel bestand. Diese Gegenschöpfung besteht darin, daß er allem, was Ahura Mazdâ geschaffen hat, in derselben Reihenfolge etwas entgegensetzt: den Göttern Dämonen, den nützlichen Thieren schädliche, den nährenden Pflanzen giftige, der fruchtbaren Erde unfruchtbares Land u. s. w. Die ganze Welt zerfällt danach in zwei Hälften, eine gute gottgeschaffene und eine böse teuflische; das Ziel der Weltentwicklung ist die Vernichtung alles dämonischen Wesens. Zunächst freilich ist es dem bösen Geiste gelungen, einen Erfolg zu erringen dadurch, daß er den Menschen zur Sünde und zum Abfall von Gott verleitete. An sich gehört der Mensch der göttlichen Schöpfung an, aber er allein unter allen Wesen hat die Freiheit, sich für eines der beiden Reiche zu entscheiden; dadurch nun, daß das erste Menschenpaar sich für die Verehrung des Aṅra mainyu entschied, ist die Sünde in die Welt gekommen. Die Entstehung des Menschengeschlechtes stellt sich nach dem späteren Mythus folgendermaßen dar: Ahura Mazdâ schuf den Urmenschen, Gayô maretan, doch gelang es dem bösen Geiste, denselben zu töten; aus seinem Samen erwuchs zunächst ein Baum, und daraus entstand das erste Menschenpaar, Maṡya und Maṡyôi, von denen die übrige Menschheit abstammt. Durch den Sündenfall wuchs die Macht der Dämonen auf der Erde, sodaß sie in Menschengestalt umherwandeln und ungescheut ihr Wesen treiben konnten. Deshalb sandte Ahura Mazdâ den Propheten Zarathuṡtra, dessen Auftreten in den Beginn des vierten Zeitraums von 3000 Jahren fällt, damit er durch das heilige Wort, durch die Verkündigung der wahren Lehre und durch das Gebet die Dämonen bekämpfte und die Menschen zum Glauben an ihren Schöpfer zurückbrächte. Durch den Abfall des Menschen von Gott waren die Dämonen mächtig geworden; daher ist es nun die Pflicht der Menschen, sich wieder von den Dämonen abzuwenden, an Ahura Mazdâ und die Verkündigung des Zarathuṡtra zu glauben, sowie vor allem an dem Kampfe der Götter gegen die Dämonen, soweit es in ihrer Macht steht, thatkräftig sich zu beteiligen durch Ausrottung alles dessen, was der böse Geist geschaffen hat, und durch Stärkung und Förderung der guten Schöpfung. Zu der letzteren gehören unter den Tieren vor allem das Rind und der Hund, daher ist die Pflege und gute Behandlung dieser Tiere für den Parsen ein Gebot der Religion. Alles Dämonische gilt zugleich für unrein und die Berührung damit zieht Verunreinigung nach sich. Vor solcher Verunreinigung soll der Mensch sich selbst und die gesamte gute Schöpfung möglichst schützen. Als unrein und verunreinigend gilt vor allem alles Tote, dagegen sind Erde, Wasser nnd Feuer reine Elemente. Daraus erklärt es sich, daß

bei den Parsen die Leichen weder begraben noch verbrannt werden dürfen, sondern auf Türmen (dakhma genannt) zum Fraß für die Raubvögel ausgesetzt werden müssen. Daß die persischen Könige in Gräbern beigesetzt wurden, ist nicht als eine Abweichung von der Vorschrift anzusehen, denn es handelt sich dabei um Felsengräber und nur die fruchtbare Erde, nicht der unfruchtbare Fels, galt als reines Element.

Die Sittenlehre des Parsismus ist danach auf ein thätiges Verhalten des Menschen gerichtet: er soll in dem Kampfe sich mit voller Entschiedenheit auf die Seite des Ahura Mazdâ stellen und das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott in kräftiger Bekämpfung alles dämonischen Wesens und Förderung der guten Schöpfung bethätigen. Daher hat im Parsismus der eigentliche Kult nicht eine so große Bedeutung, wie in andern heidnischen Religionen und besonders in Indien. Das Gebet, vor allem das Hersagen der aus alter Zeit stammenden, in der Sprache der Gâthâ abgefaßten, Gebetsformeln gilt als kräftigste Schutzwaffe gegen die Dämonen und es wird als verdienstlich angesehen, die heiligen Schriften zu lesen oder durch den Priester lesen zu lassen, aber der Opferdienst hat verhältnismäßig geringe Bedeutung. In älterer Zeit scheint man gelegentlich zur Erreichung bestimmter Wünsche Opfer dargebracht zu haben; es werden hie und da im Avesta Tieropfer erwähnt, und ebenso bezeugt Herodot für die alten Perser, daß sie Tiere opferten, fügt aber hinzu, daß sie das Fleisch der geopferten Tiere wieder mitnahmen und selbst verzehrten, ohne für die Götter etwas zurückzulassen. Jetzt findet sich bei den Parsen nur noch eine Zeremonie, die als Opfer gelten kann, nämlich die Darbringung von kleinen runden Kuchen (draona, np. darûn) und haoma; dieselbe wird lediglich von den Priestern vollzogen, ohne daß irgend eine Gemeindefeier damit verbunden wäre. Die Stellung der Priester beruht also nicht darauf, daß sie als Vermittler zwischen dem Menschen und den Göttern angesehen werden, sondern nur auf ihrer Kenntnis der heiligen Schriften. Tempel und Altäre fehlten in der alten Zeit und lassen sich erst seit der Sasanidenzeit nachweisen.

Übertretungen der Gebote und Verunreinigungen erforderten äußerliche Reinigungen oder sie zogen als Strafe körperliche Züchtigungen, schwerere Vergehen auch den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich.

*22.* Nach dem Verhalten des Menschen im Leben gestaltet sich sein Schicksal nach dem Tode. Diejenigen, welche sich auf die Seite des Ahura Mazdâ gestellt haben, ihn im Kampfe gegen die Dämonen unterstützt und seinen Geboten gemäß gelebt haben, dürfen in das Garô demâna eingehen zur Gemeinschaft mit Ahura Mazdâ und den übrigen Göttern, während die Dämonenverehrer und Verächter der göttlichen Gebote in das Reich des bösen Geistes, in die Hölle, kommen. Die Entscheidung erfolgt an der Brücke, die die Welt der Lebenden mit dem Jenseits verbindet und cinvatô peretu, d. h. Brücke des Sichtenden oder Richters heißt. Die Seelen derer, bei denen die Summe der guten und der bösen Thaten gleich ist, bleiben zunächst in einem Zwischenzustand, ohne Pein oder Freude zu empfinden; die spätere Lehre nahm auch für solche Seelen einen besondern Ort an, der pehl. Hamêstakân pârs. Hamêstagâ genannt wird. Während das Avesta nur von dem Garô demâna als Aufenthaltsort der Seligen spricht, nahm man später

daneben noch drei verschiedene Himmel an: Humat, Hûkht und Hvarešt. d. h. gute Gedanken, gute Worte und gute Werke, und dem entsprechend außer der untersten finstersten Hölle noch drei andere Höllen: Dušmat, Dužûkht und Dužvarešt; und die Phantasie erging sich darin, die Höllenstrafen im einzelnen auszumalen.

Nach parsischer Anschauung leben wir jetzt in dem Jahrtausend des Zarathuštra und es wird in jedem der beiden noch folgenden Jahrtausende ein neuer Prophet erwartet, welcher das Gesetz von neuem verkünden und die abgefallene Menschheit wieder zum Glauben an Ahura Mazdâ zurückführen soll. Zuletzt am Ende der gesamten Weltentwicklung wird der Saošyant erscheinen, Astvaṭereta (der Hohe unter den verkörperten Wesen) mit Namen, geboren von der Jungfrau Eredaṭfedhri aus dem Samen Zarathuštra's. Der Titel desselben, Saošyant (nom. Saošyās) ist seiner Form nach ein Part. fut. von dem Verbum su (nützen, fördern, helfen), bezeichnet also den in Zukunft erscheinenden Helfer. Es wird dann der letzte Kampf stattfinden, in welchem Aṅra mainyu mit seinem ganzen Anhang endgiltig besiegt, die Hölle zerstört und alles dämonische Wesen vernichtet werden wird. Zu der Zeit werden auch die Toten auferstehen, und alle Menschen werden in dem Reiche des Ahura Mazdâ ewiges seliges Leben haben, da die Plagen und Übel, die durch den bösen Geist in die Welt gekommen sind, Krankheit, Alter, Tod und Sünde, dann nicht mehr vorhanden sein werden. Die Erde wird durch Feuer zerstört; in diesem Brande schmelzen die in der Erde befindlichen Metalle und in der glühenden Masse werden die Bösen von ihrer Sünde gereinigt, sodaß auch sie dann an der ewigen Seligkeit Teil haben können. Man hat geglaubt, diese ganze Lehre von den letzten Dingen, da sie sich in ausgeführter Gestalt erst in jüngeren Schriften findet, einer späteren Zeit zuschreiben und der ursprünglichen Religion absprechen zu müssen; doch ist zu bemerken, daß sowohl die Auferstehung der Toten und die Vernichtung der Dämonen, als auch das Kommen des Saošyant bereits im Avesta und zwar in den Yašt, also in einem älteren Teile desselben, erwähnt wird, sowie daß für die alten Perser der Glaube an die Auferstehung durch Herodot und Plutarch, der hierin älteren Gewährsmännern folgt, bezeugt ist. Die Schilderung, die der letztgenannte Schriftsteller von der neuen Erde und dem seligen Leben der Menschen gibt, stimmt mehrfach sogar im Ausdruck mit dem überein, was wir darüber im Bundahišn lesen. Außerdem verlangt das ganze System, wie es uns bereits im Avesta vorliegt, einen derartigen Abschluß. Es ist bemerkenswert, daß unter allen heidnischen Religionen nur der Parsismus und die Religion der alten Germanen eine Lehre über das Ende der Weltentwicklung besitzen: alle übrigen begnügen sich damit, über das Schicksal der Seelen unmittelbar nach dem Tode Aufschluß zu geben.

*23.* Als eine eigentümlich parsische Lehre ist noch die von den Fravaši zu erwähnen. Es sind das Wesen, die ursprünglich der von Ahura Mazdâ geschaffenen Geisterwelt angehören, dann aber in die Körperwelt hinabgestiegen sind und sich mit den einzelnen Menschenseelen in der Weise verbunden haben, daß sie an den Thaten und an dem Schicksal derselben bis zur Auferstehung Anteil haben. Es sind also die Fravaši der Gerechten

wieder in den Himmel zurückgekehrt, während andere sich noch dort befinden, um nach und nach auf die Erde herabzusteigen. In einem ihnen gewidmeten Yašt werden die Fravaši der Gerechten der Vorzeit angerufen und daneben diejenigen derer, die noch kommen sollen, des Astvaṭereta u. s. w. Auch jeder Gott, selbst Ahura Mazdâ hat seine Fravaši. Außerdem sind dieselben gedacht als selbständig existierende Wesen, als Hüter der Weltordnung und Schutzgeister der gerechten Menschen; mit ihrer Hilfe hat Ahura Mazdâ Himmel und Erde geschaffen, und sie behüten die gute Schöpfung vor den Dämonen.

Literatur:

Hyde, Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum, Oxford 1700.
Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankfurt a. M. 1820.
Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen übersetzt, Leipzig 1852. 59.
Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863.
Haug, Essays on the sacred language writings and religion of the Parsees. Herausgeg. von West, 3. Aufl., London 1884.
Spiegel, Eranische Altertumskunde, Leipzig 1871—78.
Darmesteter, Haurvatât et Ameretât. Paris 1875.
Ders., Ormazd et Ahriman, Paris 1877.
Duncker, Geschichte des Altertums, Bd. IV.
Justi, Geschichte des alten Persiens, Berlin 1879 (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen herausgeg. von Oncken).

#### 4. Die Religion der Griechen.

*24.* Für unsere Kenntnis der griechischen Religion stehen uns nicht, wie für die bisher besprochenen Religionen, heilige Schriften zu Gebote, sondern wir sind auf die Profanliteratur angewiesen. Werke, die als Darstellung der religiösen Lehre einer bestimmten Zeit und weiter als Grundlage des religiösen Glaubens der Folgezeit gelten könnten, haben die Griechen nie besessen, und was von Ritualschriften etwa vorhanden gewesen ist, ist verloren gegangen; die letzteren sind übrigens sicher nur zu dem Zwecke verfaßt worden, die äußere Form des Kults zu überliefern und vor Veränderungen zu schützen, nicht die religiöse Bedeutung desselben darzustellen. Die älteste Quelle ist für uns die epische Dichtung, von welcher vollständig nur die den Namen des Homer tragenden Gedichte erhalten sind. Diese Quelle ist nun freilich nur mit großer Vorsicht für die religionsgeschichtliche Darstellung zu benutzen: wir dürfen nicht ohne weiteres alles, was darin erzählt wird, für übereinstimmend mit dem religiösen Glauben der Zeit halten, sondern haben vielfach freie dichterische Behandlung der mythologischen Anschauungen darin zu erkennen. Das gilt vor allem, wenn es sich darum handelt, die Vorstellungen über das Wesen der Gottheit und über das Verhältnis derselben zu den Menschen zu bestimmen. Wir haben da festzuhalten, daß bei dem epischen Dichter sich mit Notwendigkeit mythologische und selbst religiöse Ausdrücke zu mythologischen Gestalten verdichten, die für die religiöse Anschauung keine Bedeutung haben. Wollen wir die letztere kennen lernen, so haben wir nicht die epische Erzählung, sondern die darin eingestreuten Stücke von mehr lyrischem Charakter, Reden und vor allem Gebete, zu betrachten, und werden daraus ein ganz anderes Bild der religiösen Zustände der Zeit gewinnen. Ebensowenig dürfen wir den mythologischen

Erzählungen den Maßstab für unsere Beurteilung der Sittlichkeit der ho
rischen Zeit entnehmen. Überhaupt müssen wir gerade hier es scharf beto
daß mythologische und religiöse Entwicklung auseinander zu halten ist,
dieser Unterschied ist nicht nur für unsere geschichtliche Betrachtung wich
sondern das Gefühl dafür war auch im Bewußtsein der Griechen selbst v
handen. Mit dem mythologischen Stoff durften Dichter und Künstler
der freiesten Weise verfahren, wie sie wollten, ohne daß das religiöse Gef
dadurch verletzt wurde, während Angriffe auf die religiösen Einrichtun
und Anschauungen überall in Griechenland streng geahndet wurden.
Dichter scheuten sich nicht, die Götter in lächerlicher und verächtlicher Ges
ihren Lesern und Hörern vorzuführen, und selbst ein Aristophanes, der
großem Ernst als Verteidiger der väterlichen Religion auftritt, bringt
Götter ohne Scheu als komische Figuren auf die Bühne. Auch die K
legenden haben durchweg mythologischen, nicht religiösen Charakter und s
daher für die Erkenntnis der im Kult selbst fixierten Anschauungen über
Götter bedeutungslos. Der mythologische Charakter besteht darin,
menschliche Verhältnisse auf die Götterwelt übertragen sind, daß die Gö
als menschlich fühlend, denkend und handelnd dargestellt sind, in menschli
Gestalt und mit menschlichen Leidenschaften, ja Lastern behaftet erscheinen
daher auch den Beschränkungen der Leiblichkeit unterworfen sind. Die
thologischen Anschauungen waren in Griechenland nach Stämmen, La
schaften und Städten verschieden, während die religiösen und sittlichen
allen Griechen wesentlich dieselben waren und sich in gleicher Weise e
wickelt haben. Daher können wir wohl von der griechischen Religion, n
aber von der griechischen Mythologie, eine einheitliche Übersicht geben. D
selbe, was hier über die homerischen Gedichte gesagt ist, gilt natürlich a
für die gesamte griechische Literatur, soweit sie als Quelle für unsere Ken
nis der griechischen Religion zu verwerten ist: wir haben überall zu schei
zwischen der Verwendung mythologischen Stoffes und der Behandlung r
giöser Anschauungen. Besonders wichtig sind für unsern Zweck die W
lyrischer und dramatischer Dichtung sowie der Geschichtsschreibung, dage
können wir absehen von einer Würdigung der philosophischen Systeme
Griechen, da unsere Darstellung es lediglich mit der Volksreligion zu t
hat, und die Philosophie auf die Entwicklung dieser bei den Griechen
geringen Einfluß geübt hat.

*25.* Die Entstehung des Polytheismus ist bei den Griechen ebenso
erklären, wie überall in den heidnischen Religionen: die Götter sind zunä
Personifikationen der in den einzelnen Naturerscheinungen wirkenden göttlic
Macht und haben daher in älterer Zeit durchweg Beziehung zu einem
stimmten Naturgebiet gehabt. Die älteste geschichtlich bezeugte Gestalt
Religion zeigt freilich bereits ein wesentlich anderes Verhältnis. Ein gro
Teil der griechischen Götter zwar hat seine ursprüngliche Naturbedeut
bewahrt, so Helios, Eos, Selene, die Götter des Meeres, der Gewässer
der Erde, des Windes und des Sturmes; doch sind auch diese bereits als
umschriebene, menschlich vorgestellte Persönlichkeiten von dem Elemente, in d
sie walten, geschieden. Bei anderen und zwar gerade den höchsten, für
religiöse Bewußtsein wichtigsten Göttern ist die Verbindung mit einem

stimmten Naturgebiet kaum noch erkennbar, jedenfalls sind sie für den religiösen Glauben göttliche Persönlichkeiten von rein ethischer Bedeutung, denen allerdings, insofern sie eben Götter sind, unter anderem auch die Herrschaft über die Natur und die darin wirkenden Kräfte zugeschrieben wird. Aber ihre ethische Bedeutung steht überall im Vordergrund, ihr Eingreifen in alle irdischen Verhältnisse und in das Schicksal des einzelnen Menschen, wie der Völker und Staaten. Das Verhältnis der Götter untereinander ist nach irdischem Vorbild gedacht; wir finden Götterfamilien und dem menschlichen Staat entspricht ein Götterstaat, in dem jeder einzelne sein besonderes Amt hat, mit einem göttlichen Königspaar an der Spitze. Im allgemeinen steht die Rangordnung der Götter fest und Zeus gilt bei allen Griechen als der höchste Gott, wenn auch in den örtlichen Kulten andere Götter im Vordergrunde stehen mögen. Wir finden auch hier die Erscheinung, daß nicht überall alle Götter gleichmäßig verehrt wurden, sondern daß jede Stadt, wie auch jedes Land und jeder Stamm ihre besonderen Schutzgottheiten hatten, denen die Haupttempel und die wichtigsten Staatskulte gewidmet waren, während die übrigen Götter des Systems dagegen zurücktraten. Aus diesem Umstande, sowie aus der Thatsache, daß die Götter in geschichtlicher Zeit vorwiegend ethische Bedeutung hatten, will H. D. Müller schließen, daß die Naturbedeutung nicht die ursprüngliche sein könne, weil sonst an jedem Ort der Gesamtumfang des Naturlebens in der Verehrung der Götter hätte Vertretung finden müssen, was thatsächlich nicht der Fall ist; seiner Meinung nach ist die Entstehung des Polytheismus zu erklären aus der Vereinigung der verschiedenen örtlichen Kulte zu einem System. Dem ist entgegenzuhalten, daß einmal bei manchen dieser Götter die ehemalige Naturbedeutung, wenn auch schwach, noch durchschimmert, und daß andererseits die in geschichtlicher Zeit uns vorliegende örtliche Verteilung der Kulte nicht das ursprüngliche sein kann. Auch für die griechischen Stämme haben wir doch eine Zeit vorgeschichtlicher gemeinsamer Entwicklung anzunehmen, und in diese Zeit werden wir die Ausbildung des Göttersystems zu verlegen haben und zwar in der Weise, daß wie in den übrigen heidnischen Religionen die Götter entstanden sind durch Personifikation der einzelnen Naturkräfte. Die örtliche Verteilung konnte dann im Anschluß an die geschichtliche Entwicklung und die dadurch herbeigeführte Trennung des Volkes in verschiedene Stämme und Staaten um so leichter vor sich gehen, als bei den Griechen allem Anschein nach die ursprüngliche Naturbedeutung der Götter sich sehr frühzeitig verwischt hat und einer rein ethischen Auffassung derselben Platz gemacht hat. Dabei ist natürlich festzuhalten, daß auch bei den Griechen die Götter von allem Anfang an ethische Bedeutung gehabt haben. Ferner ist der oben erwähnten Anschauung gegenüber geltend zu machen, daß die Entstehung der Mythen nur begreiflich wird unter der Voraussetzung, daß die späteren ethischen Götter ehemals Vertreter bestimmter Naturgebiete und Naturerscheinungen waren, da die Mythen zum großen Teil mit dem späteren Charakter der Götter in Widerspruch stehen. Das Eine ist unbedingt zuzugeben, daß in geschichtlicher Zeit die Götter für das religiöse Bewußtsein der Griechen vorzugsweise oder ausschließlich ethische Bedeutung hatten in so hohem Grade, daß wir bei einigen die ursprüngliche Naturbedeutung nicht mehr mit Sicher-

heit nachweisen können. Danach ist Zeus der König der Götter und Menschen, der Hüter der sittlichen Weltordnung und Bestrafer alles Unrechts, Gebieter über Wolken und Winde, Blitz und Donner; Hera die Götterkönigin und Beschützerin der Ehe; Hephaistos ein kunstreicher Meister in allerlei Metallarbeit; Athene Beschützerin aller Künste des Friedens und daneben eine streitbare Göttin; Apollon Gott der Weissagung und Sühnung; Ares Gott des Krieges; Artemis Göttin der Jagd; Aphrodite Göttin der Schönheit und Liebe, der Ehe und der Zeugung; Hermes der Bote der Götter, der Vermittler des Verkehrs zwischen Göttern und Menschen, und der Geleiter der Menschen im Leben und im Tode. Natürlich soll mit diesen kurzen Andeutungen das Wesen der betreffenden Götter nicht erschöpfend gekennzeichnet sein. Neben diesen höchsten Göttern stehen die schon früher erwähnten, bei denen die alte Naturbedeutung noch in geschichtlicher Zeit bewahrt blieb, sowie eine große Anzahl Götter von späterem Ursprung, die niemals mit einem Naturgebiet in Verbindung gestanden haben, sondern von Anfang an nur ethische Bedeutung gehabt haben, wie Nike, Hebe, Eros und die übrigen das Gefolge der Aphrodite bildenden Gottheiten u. a. m.

Neben dem Göttermythus finden wir bei den Griechen den Heroenmythus sehr entwickelt; natürlich haben wir auch hier in den Heroen ursprüngliche Götter zu erkennen wie sie ja auch im Kult vielfach gleiche Bedeutung mit den Göttern haben.

Einige ihrer Götter und Heroen haben die Griechen nach der gewöhnlichen Annahme von auswärts, besonders von den Phöniciern, entlehnt; vor allem gilt der Kult der Aphrodite als ein fremder. Sicher ist es, daß in dem Kult dieser Göttin fremde, nichtgriechische Elemente vorherrschen, und wir haben uns die Entwicklung wohl so zu denken, daß eine ursprünglich griechische Gottheit mit einer fremden von wesentlich gleichem Charakter verschmolzen ist, wie sich das ja auch anderwärts nachweisen läßt. In anderen Fällen mögen noch ganz neue Götter mit den ausländischen Kulten zugleich Eingang in Griechenland gefunden haben. Dabei ist zu bemerken, daß derartige Kulte überall da, wo sie in reingriechischen Städten eingeführt wurden, ihren barbarischen Charakter verloren und griechischem Geiste gemäß umgestaltet wurden.

Um die religiösen Vorstellungen über das Wesen der Götter zu bestimmen, haben wir die im Kult niedergelegten Anschauungen vor allem zu berücksichtigen. Auch in der griechischen Religion sind die Attribute, die der Gottheit im allgemeinen zukommen, bei dem höchsten Gott vereinigt, während die übrigen Götter dieselben nur zum Teil besitzen. Als Eigenschaften der Götter, wie sie das religiöse Bedürfnis fordert, sind folgende zu nennen: die Götter sind allmächtig, denn sie können alles bewirken, was sie beschließen, sie beherrschen die Natur, und der Mensch erwartet von ihnen in allen Dingen Hilfe und Förderung; sie sind allgegenwärtig und allwissend, denn man kann an jedem Ort sich mit Opfer und Gebet an sie wenden und der Mensch ist sich bewußt, daß zu jeder Zeit und an jedem Orte all sein Thun, Reden und Denken den Göttern kund ist; sie sind heilig und gerecht, denn sie gelten als Urheber und Hüter des Sittengesetzes und als Bestrafer jeglicher Übertretung desselben. Diese Vorstellungen dürfen wir wohl als

die ursprünglichen ansehen; nach der durch die Mythologie beeinflußten Volksanschauung freilich kommen alle die genannten Eigenschaften den Göttern nicht in vollem Umfange zu. Die Allmacht wird dadurch aufgehoben, daß jeder Gott sein bestimmtes Gebiet hat, in dem er wirkt und daß keiner in den Wirkungskreis eines andern übergreifen darf, sowie dadurch, daß auch die Götter nicht frei nach eigenem Ermessen handeln können, sondern selbst einer über ihnen stehenden unpersönlichen Macht, dem Schicksal, unterworfen sind, deren Bestimmungen sie nur zur Ausführung zu bringen haben, aber nicht abändern können. Diese Anschauung vom Schicksal findet sich schon in den homerischen Gedichten. Die Allgegenwart und Allwissenheit kann neben der Vielheit und vor allem neben der Leiblichkeit der Götter nicht bestehen; sie können die Welt nicht einfach durch die Macht ihres Willens lenken, sondern müssen überall handelnd eingreifen, ebenso wie der Mensch, und zwar müssen sie sich nach der gewöhnlichen Vorstellung selbst an Ort und Stelle begeben oder einen Boten als Vollstrecker ihres Willens entsenden. Vom Menschen sind sie dadurch unterschieden, daß sie schnell und ungehindert sich überall hin bewegen können und daß ihr Handeln leicht und mühelos sich vollzieht. Auch das Wissen der Götter ist nicht ohne Beschränkung: sie kennen weder die Zukunft, noch sind sie über aller Täuschung erhaben. Endlich ist das Handeln der Götter nicht immer durch Heiligkeit und Gerechtigkeit bestimmt, sondern vielfach durch bloße Laune oder auch durch recht menschliche Leidenschaften: Zorn, Haß, Rachsucht, Neid oder unbegründete Vorliebe für einzelne Menschen. Der Gedanke einer göttlichen Weltschöpfung scheint der griechischen Religion völlig zu fehlen; die Götter sind nicht Schöpfer, auch nicht einmal Ordner, sondern nur Regierer und Erhalter der Welt; und damit hängt es weiter zusammen, daß auch die Vorstellungen über das Jenseits keinen religiösen Charakter haben: die Vergeltung erfolgt hier auf Erden, nach dem Tode ist das Schicksal aller das gleiche ohne Rücksicht auf das Verhalten des Einzelnen im Leben. Während somit die besprochenen Eigenschaften den Göttern nicht in vollem Umfange, sondern nur in höherem Grade als den Menschen zukommen, haben sie wenigstens eine Eigenschaft, durch welche sie sich unbedingt von den Menschen unterscheiden, nämlich die Unsterblichkeit, d. h. die unbegrenzte Fortdauer der leiblichen Existenz; doch ist auch diese nicht zu ihrem Wesen gehörig, sondern wird von ihnen, wenigstens nach mythologischer Vorstellung, erworben durch den Genuß einer besonderen Götterspeise. Das Leben der Götter wird als ein seliges angesehen, als frei von aller Not, aller Mühsal und allen Leiden, denen der Mensch unterworfen ist. Bei Homer erscheinen sie freilich als verwundbar und körperlichem Schmerz zugänglich. Zur Kennzeichnung des Wesens der griechischen Götter ist noch hinzuzufügen, daß dieselben durchweg als wohlwollend gegen die Menschen gedacht sind: böse Götter kennt auch die griechische Religion nicht.

*26.* Das Wohlwollen der Götter kann natürlich auch bei den Griechen nur dann sich bethätigen, wenn der Mensch seinerseits alle Pflichten den Göttern gegenüber gewissenhaft erfüllt. Diese Pflichten lassen sich zusammenfassen unter den beiden Begriffen: Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die Frömmigkeit (εὐσέβεια) ruht auf dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen

von der Gottheit und bethätigt sich in Gehorsam gegen die göttlichen Gebote, Vertrauen auf die Götter und Ergebung in ihren Willen. Der äußere Ausdruck der Frömmigkeit ist die Beteiligung am Kult. Der letztere besteht in Opfer, Gebeten, feierlichen Aufzügen und Festfeiern. Das Opfer erscheint auch bei den Griechen als eine Darbringung an die Götter, so daß der Mensch ihnen einen Teil seines Eigentums übergab, sei es um ihre Hilfe und Gunst zu gewinnen, sei es um seinem Danke für empfangene Wohlthaten Ausdruck zu verleihen, sei es um durch erneute Bezeugung seiner Unterthänigkeit die Folgen vorausgegangener Übertretung göttlicher Gebote und Auflehnung gegen den göttlichen Willen abzuwenden. Nur in diesem Sinne können wir auch bei den Griechen von einem Sühnopfer reden; die Bedeutung desselben war nicht die, daß durch das Opfer die Sünde selbst getilgt oder die Strafe derselben von dem Sünder auf einen Stellvertreter abgelenkt werden sollte, sondern die, daß der Zorn der Götter beschwichtigt und dadurch die Strafe abgewendet werden sollte. Auch die in älterer Zeit üblichen und auch in geschichtlicher Zeit noch in mehreren Kulten vorkommenden Menschenopfer sowie die Tieropfer drückten nicht den Gedanken der Stellvertretung aus, sondern waren, wie die übrigen Opfer, lediglich Darbringungen an die Gottheit. Auf die Einzelheiten der griechischen Kultformen kann hier nicht eingegangen werden, sondern es können nur einige allgemeine Gesichtspunkte kurz besprochen werden. Hüter der religiösen Überlieferung war bei den Griechen der Staat, nicht eine selbständige religiöse Genossenschaft. Der Staat wachte darüber, daß die überlieferten Kulte erhalten blieben, und strafte jede Vernachlässigung oder Verletzung derselben. Änderungen der alten oder die Einführung neuer Kulte konnten nur durch die geordneten Organe des Staates erfolgen, doch wurde dazu in der Regel die Genehmigung der Götter durch die Orakel eingeholt. Der Erfolg des Opfers war wesentlich bedingt durch die genaue Beobachtung der überlieferten Formen, daher bedurfte man solcher Männer, welche die Kenntnis derselben besaßen, denen die Leitung des Kults anvertraut wurde. Doch sind die Priester bei den Griechen durchweg Staatsbeamte; sie erhielten ihre Würde entweder infolge ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Familien, in denen dieselbe erblich war, oder durch Wahl oder Los. Zu der Beteiligung an den staatlich angeordneten Kulten war jeder Bürger verpflichtet; im übrigen blieb es dem einzelnen freigestellt, die Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses in anderen Kulten zu suchen.

Gegenstand religiöser Verehrung waren in älterer Zeit Symbole der Götter, durch welche man gewisse Orte als heilige und als Wohnstätten bestimmter Gottheiten bezeichnete, später bei fortschreitender Kunstentwicklung menschlich gestaltete Götterbilder, die demselben Zwecke dienten. Wir haben überall zu unterscheiden zwischen Kultbildern (ἀγάλματα), die zum Zweck der Verehrung aufgestellt waren, und solchen Götterbildern, die lediglich die Bedeutung von Kunstwerken hatten und als rein künstlerischer Schmuck von Straßen, Gärten, öffentlichen Gebäuden u. s. w. dienten. Als Kultlokale finden wir in älterer Zeit heilige Haine, Berge, natürliche Grotten u. s. w., später Tempelgebäude, die als Wohnstätten der in ihnen verehrten und bildlich dargestellten Götter angesehen wurden. Geopfert wurde auf Altären,

und zwar die Brandopfer auf solchen, die unter freiem Himmel errichtet waren, während in den Tempelräumen nur solche Opfer dargebracht werden konnten, bei denen man des Feuers nicht bedurfte.

Beim Gebete standen die Griechen aufrecht mit unbedecktem Haupte; die Hände wurden nach der Richtung hin ausgestreckt, in der man den Wohnsitz der angerufenen Gottheit vermutete, also gen Himmel oder gegen das Meer oder die Erde u. s. w.

In den besprochenen Kultformen vollzieht sich der Verkehr der Menschen mit der Gottheit; die Götter thaten den Menschen ihren Willen kund durch Zeichen, durch Vögelflug, atmosphärische Erscheinungen und unnatürliche Ereignisse (*τέρατα*), sowie in der Gestalt der Eingeweide der Opfertiere. Gedeutet wurden diese Zeichen von Priestern, wenn sie an bestimmte Kultlokale geknüpft waren, oder mit dem Opfer in Verbindung standen; sonst durch Wahrsager (*μάντεις*). Besonders wichtig für das religiöse Leben der Griechen waren die Orakel, bei denen Traum-, Zeichen- und Spruchorakel zu unterscheiden sind. Im apollonischen Kult sprach die Gottheit direkt durch den Mund von ihr begeisterter Menschen, sonst in Zeichen oder Träumen; die homerischen Gedichte kennen nur die beiden letzteren Arten der Weissagung. Die Orakel verkündeten einesteils den Willen der Gottheit in bestimmten Fällen, andererseits zukünftige Ereignisse. Für die mythische Zeit nahm man an, daß die Götter in leiblicher Gestalt auf Erden erschienen wären und persönlich mit den Menschen verkehrt hätten, und auch aus historischer Zeit sind noch einige Erscheinungen von Göttern berichtet. Daß man bis in die letzte Zeit des Heidentums an die Möglichkeit solcher Erscheinungen glaubte, zeigt der Empfang des Paulus und Barnabas in Lystra (Ap.Gesch. 14).

*27.* Die Sittlichkeit beruhte bei den Griechen in älterer Zeit ganz auf der Religion, insofern die sittlichen Gebote als göttliche Satzungen aufgefaßt wurden. Es wurde von dem Menschen gefordert, in allen Dingen Maß zu halten (*σωφροσύνη*) und sich von jeder Überhebung und Nichtachtung der ihm gesetzten Schranken Göttern und Menschen gegenüber zu hüten. Unter dem besonderen Schutze der Götter standen Gastfreunde, Schutzflehende und Arme und danach hatte sich das Verhalten ihnen gegenüber zu richten. Als Form der Ehe finden wir durchweg Monogamie; in der älteren Zeit hatten die Frauen eine freiere und würdigere Stellung als später; es ist mehrfach hervorgehoben worden, daß die griechische Geschichte auffallend arm ist an edlen Frauengestalten, während uns in den mythischen Erzählungen deren verhältnismäßig viele begegnen. In seinem Verhältnis zum Staate war der Grieche verpflichtet, an den Gesetzen und Einrichtungen desselben treu festzuhalten, und wo es nötig war, Gut und Leben für das Wohl des Vaterlandes zu opfern. Auch der Verkehr der einzelnen griechischen Staaten untereinander war durch religiöse Satzungen geregelt, dagegen war man Barbaren gegenüber nicht daran gebunden.

Die Übertretung der sittlichen und religiösen Gebote wird als Gottlosigkeit (*ἀσέβεια, ἀθεότης*) oder als Überhebung des Menschen (*ὕβρις*) oder als Befleckung (*μίασμα*) oder endlich als Thorheit (*το μάταιον*) aufgefaßt. Der Mensch ist von Natur zur Sünde geneigt und daher beständig in Gefahr, dem göttlichen Willen zuwider zu handeln; doch kann er auch ohne

seine Schuld in Sünde verfallen, ja von den Göttern selbst dazu verleitet werden. Trotzdem wird in jedem Falle die Sünde an ihm bestraft, ja es können gänzlich unschuldige durch den Frevel einzelner in Mitleidenschaft gezogen werden. Bekannt ist die Vorstellung von dem Fluchgeist (ἀλάστωρ), der ganze Geschlechter dem Untergange entgegentreibt, indem er alle Mitglieder derselben in Sünde verstrickt und damit dem göttlichen Zorne verfallen läßt. Die Strafe der Sünde wird entweder von den Göttern, besonders von Zeus, vollzogen oder sie ist unmittelbare Folge der Sünde. Als Sühnemittel galten Opfer, Gebete und Reinigungen, und zwar in dem oben angegebenen Sinne; doch war der Erfolg dieser Mittel ein unsicherer und es gaben dieselben keine Bürgschaft dafür, daß der Zorn der Götter wirklich beschwichtigt wurde.

Die Vorstellungen über das Leben nach dem Tode waren, wie schon bemerkt, sehr unbestimmt und zeigten kaum einen Zusammenhang mit den sittlichen und religiösen Anschauungen. Eine Belohnung im Jenseits kennen die homerischen Gedichte überhaupt nicht und eine Strafe nur für besonders schwere Frevel. Sonst führen die Schatten im Hades, dem Reiche des Pluton und der Persephone, ein freudloses Leben, ohne Bewußtsein und ohne die Fähigkeit gegenseitiger Mitteilung; die letztere kann ihnen nur gelegentlich durch den Genuß von Blut wiedergegeben werden. Diese homerischen Anschauungen sind auch im Volksglauben der späteren Zeit festgehalten worden, daher wurde der Tod zu allen Zeiten als ein Übel angesehen.

*28.* Da somit die Volksreligion weder die Gewißheit der Sündenvergebung, noch einen Trost im Sterben und eine Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits gewähren konnte, genügte sie dem religiösen Bedürfnis nicht völlig; es ist daher erklärlich, daß man vielfach nach anderen Formen suchte, welche größere Gewißheit darboten oder versprachen. Diese fand man in den **Mysterien** und anderen Geheimkulten. Wie es scheint, war es der Hauptzweck der Eleusinischen Mysterien, Aufschlüsse über das Jenseits und Hoffnung auf ein künftiges seliges Leben den Eingeweihten zu gewähren, während andere, wie die Samothrakischen Mysterien und die Orphischen Weihen Sühnung und Befreiung von Sündenschuld versprachen. Im Einzelnen wissen wir über die Mysterien sehr wenig; in der Literatur finden sich nur spärliche Angaben darüber, denn die Eingeweihten durften nichts verraten und die übrigen konnten nichts davon sagen. Soviel scheint sicher zu sein, daß die Mysterien keine reinere Lehre gaben und auch keine besondere Deutung der Mythen, sondern nur eine besondere Form des Kults, die sich an allgemein bekannte Mythen anschloß und wesentlich in dramatischer Vorführung derselben bestand.

**Literatur:**


**Nägelsbach**, Homerische Theologie, 2. Aufl., Nürnberg 1861.
**Ders.**, Nachhomerische Theologie, Nürnberg 1857.
**Maury**, Histoire des religions de la Grèce antique, Paris 1857—59.
**Welcker**, Griechische Götterlehre, Göttingen 1857—63.
**Preller**, Griechische Mythologie, 3. Aufl., Berlin 1872. 75.
**H. D. Müller**, Mythologie der griechischen Stämme, Göttingen 1857—69.
**Hartung**, Die Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865—73.
**Schoemann**, Griechische Altertümer, Bd. 2, 2. Aufl., Berlin 1863.

Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen, 2. Aufl., Heidelberg 1858. (Eine neue Auflage ist im Erscheinen begriffen.)

Gruppe, Die griechischen Mythen und Kulte in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, 1. Bd., Leipzig 1887.

Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 1. Hälfte, Freiburg i. B. 1890.

Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1. Bd., Leipzig 1884—90.

### 5. Die Religion der Römer.

*29.* Die römische Religion ist in ihren Grundzügen mit der griechischen nahe verwandt; wir finden in ihr eine Reihe von Göttergestalten, die wir bei den Griechen kennen gelernt haben, wenn auch meist unter anderem Namen. Die richtige Erkenntnis des römischen Göttersystems ist dadurch sehr erschwert, daß man schon sehr früh angefangen hat, die einheimischen Götter mit den griechischen zu identifizieren, und zwar oft nach sehr äußerlichen Merkmalen. Im Allgemeinen dürfen wir bei den Römern dieselbe Entstehung des Polytheismus annehmen, wie bei den Griechen; nur ist bei ihnen die alte Naturbedeutung der Götter noch mehr verwischt, und haben sich im Verlaufe der Entwicklung in noch größerem Umfange Gottheiten von rein ethischer Bedeutung herausgebildet. Außerdem ist bemerkenswert, daß das römische Göttersystem, wie es uns in geschichtlicher Zeit vorliegt, nicht einen einheitlichen Charakter trägt, sondern sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, in älterer Zeit aus latinischen und sabinischen; später kamen dazu zahlreiche griechische Kulte, und damit griechische Götter, die den Römern ursprünglich fremd waren. Preller und Marquardt teilen die Geschichte der römischen Religion in vier Perioden, durch welche aber nicht ein Fortschritt der inneren Entwicklung bezeichnet wird, sondern das allmähliche Anwachsen des fremden Einflusses: 1) Die Anfänge des römischen Staates, charakterisiert durch die Verschmelzung der Latiner und Sabiner; 2) von den Tarquiniern bis zum zweiten punischen Krieg, Verschmelzung der altitalischen Elemente mit denen der ausländischen Zivilisation; 3) vom zweiten punischen Krieg bis Augustus, Verfall der römischen Staatsreligion, Verweltlichung des Priestertums und Verfall des Kults; 4) Kaiserzeit, Restauration der alten Religion, Eindringen orientalischer Kulte. Auch bei den Römern ruhte der religiöse Glaube nicht auf einer in heiligen Schriften niedergelegten Lehre, sondern er war geknüpft an die bestimmte Gestalt, in welcher die Religion im Staat und durch den Staat überliefert war, an dem von Alters her feststehenden Kult, der dann für alle Folgezeit maßgebend blieb: auch hier trat an Stelle des heiligen Worts die überlieferte Praxis ein, über deren Erhaltung der Staat wachte. Der Einfluß der Überlieferung war so stark, daß man nicht wagte, neue Erfahrungen mit den alten Göttern in Verbindung zu bringen, sondern neue Götter dafür in das System einführte. Sehr bezeichnend ist hierfür, daß, als vor der gallischen Invasion eine warnende Stimme aus dem Tempel der Vesta ertönte, man dieselbe nicht der Göttin zuschrieb, sondern einen besondern Gott Ajus Locutius schuf; der Grund dafür konnte nur der sein, daß die bisherige Überlieferung von einer weissagenden Thätigkeit der Vesta nichts wußte. Überhaupt fehlte den Römern das, was die Griechen in so hohem Grade auszeichnete, nämlich die Beweg-

lichkeit der Phantasie, daher ist bei ihnen die Mythologie sehr wenig ausgebildet; mythische Erzählungen von den Göttern fehlen fast ganz und nur die halbgöttlichen Wesen, Elementargeister u. s. w. haben dergleichen hervorgerufen. Dafür aber waren die Römer ernster, thatkräftiger und mehr auf praktische Gotteserkenntnis gerichtet. Besonders wird von griechischen Schriftstellern die ernste Frömmigkeit der Römer gerühmt, in der sie selbst eine der festesten Stützen ihres Staatswesens erblickten. In späterer Zeit änderte sich das freilich und es begann besonders unter dem Einfluß der griechischen Philosophie Verachtung der alten Religion um sich zu greifen, doch blieben die äußeren Formen bis in die letzte Zeit des Heidentums in Kraft und selbst die christlichen Kaiser wagten lange Zeit nicht, gänzlich damit zu brechen, sondern behielten bis auf Gratianus den Titel eines Pontifex maximus bei.

*30.* An der Spitze des römischen Göttersystems steht ebenfalls ein Götterpaar, Jupiter und Juno, die beide durch ihre Namen als ursprüngliche Himmels- und Lichtgottheiten gekennzeichnet sind, doch besteht für das religiöse Bewußtsein in geschichtlicher Zeit diese Naturbedeutung nicht mehr. Vielmehr ist danach Jupiter König der Götter und Lenker der Welt, Schützer des Rechts und Bestrafer des Unrechts, vor allem aber Schirmherr des römischen Staates und Reiches. Juno ist Schutzgöttin der Frauen, Beschützerin der Ehe und Geburtsgöttin. Ebenso verhält es sich mit einer Anzahl anderer Götter, die ursprünglich zu einem bestimmten Naturgebiet in Beziehung stehend später rein ethische Bedeutung erhielten, wie Minerva, Venus, Mars, Janus und Diana. Daneben finden wir zahlreiche Gottheiten, in denen das Leben der Natur, namentlich soweit es für den Acker- und Gartenbau von Bedeutung ist, personifiziert erscheint; endlich solche, die als Schutzgottheiten der Menschen in den verschiedenen Verhältnissen und Lagen des Lebens sich darstellen, die Götter der sogen. indigitamenta, der Gebetsformeln, die für bestimmte Fälle vorgeschrieben waren, wie für die Geburt und für jedes wichtigere Ereignis im Leben eines Kindes u. s. w. Unter den Göttern werden weiter unterschieden dii indigetes, d. h. einheimische und novensides neu eingeführte. Es war Sitte bei den Römern, die Gottheiten der unterworfenen Städte aufzunehmen und ihnen einen Kult in Rom anzuweisen, doch werden dieselben getrennt von den einheimischen außerhalb des pomerium angesiedelt. Schon am Ende der Königszeit fanden griechische Götter in Rom Eingang, ihre Kulte wurden in der Regel auf einen Ausspruch der Sibyllinischen Bücher hin eingeführt und bewahrten in Rom ihre griechische Gestalt.

Das lateinische Wort für „Gott“ ist deus, das wie schon erwähnt mit skr. devas identisch ist; es bezeichnet wie das indische Wort die göttliche Persönlichkeit, daneben auch die Gottheit überhaupt. Außerdem finden wir noch das Wort numen, durch welches die geistige Seite der Gottheit ausgedrückt wird (vgl. skr. asura, gr. *δαίμων* in ihrer ursprünglichen Bedeutung). Über das Wesen der römischen Götter läßt sich nicht mit gleicher Bestimmtheit etwas aussagen, wie über das der griechischen, da die meisten derselben nicht fest umschriebene Persönlichkeiten sind, sondern bloße Abstraktionen, und da die Römer selbst mehr Gewicht legten auf die praktischen Folgerungen aus der Gotteserkenntnis, als auf Untersuchungen über das Wesen der Gottheit.

Jedenfalls galten auch hier die Götter vor allen Dingen als unsterblich, ferner als allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, heilig und gerecht. Wenigstens gilt das von den Hauptgöttern, während die Götter der indigitamenta und andere nur ein beschränktes Wirkungsgebiet hatten, sodaß die zuletzt genannten Eigenschaften kaum zur Geltung kommen konnten. Eine religiöse Lehre über die Schöpfung der Welt finden wir auch bei den Römern nicht; die Götter gelten nur als Erhalter und Lenker der Welt.

*31.* Der Verkehr des Menschen mit den Göttern vollzog sich in Opfer und Gebet; das erstere hatte auch hier den Charakter einer Darbringung, durch welche man das Wohlwollen und den Beistand der Götter gewinnen oder seinen Dank ausdrücken wollte. Alle Einzelheiten waren beim Opfer auf das Genaueste bestimmt und nur die peinlichste Sorgfalt in der Beobachtung aller Vorschriften sicherte den Erfolg, während jeder Fehler das ganze Opfer unwirksam machte. Der Mensch sollte den Göttern rein entgegentreten und sollte sich während des Verkehrs mit ihnen von allem irdischen Thun und Treiben fern halten. Außer in Opfer und Gebet bestand der Gottesdienst noch in feierlichen Aufzügen, Festen und Spielen; die Frömmigkeit konnte sich noch äußern in Gelübden und Dedikationen an die Götter, die entweder von einzelnen Personen oder von dem ganzen Volke gewidmet wurden. Die Überwachung der religiösen Gebräuche lag in der Hand gewisser Priesterkollegien und einzelner Priester; an der Spitze des gesamten Sakralwesens stand der Pontifex maximus. Wie das öffentliche, so war auch das häusliche Leben der Römer von religiösen Zeremonien erfüllt, der häusliche Kult bestand in Gebeten am Morgen und vor der Hauptmahlzeit und in Opfern vor den Penaten, den Schutzgöttern des Hauses, und dem Lar, dem Schutzgeist der Familie.

Die Frömmigkeit der Römer der alten Zeit zeigte sich in hervorragender Weise darin, daß sie vor jeder wichtigeren Unternehmung im öffentlichen wie im Privatleben die Stimmung der Götter durch Auspizien zu erforschen suchten. Diese bestanden darin, daß man gewisse Zeichen beobachtete, um daraus zu erkennen, ob die Götter einer beabsichtigten Unternehmung gegenüber Beistimmung oder Mißfallen an den Tag legten. Als solche Zeichen galten der Flug oder die Stimmen von Vögeln (alites, oscines) innerhalb eines von dem Augur mit seinem Krummstab am Himmel bezeichneten Quadrats (templum); die ganze Einrichtung beruht auf dem Glauben, daß die Gottheit sich bestimmen läßt, durch gewisse von den Menschen vorgeschriebene Zeichen ihre Gesinnung kund zu thun. Was unternommen werden sollte, bestimmte der Römer selbst, und räumte darin der Gottheit keinen Einfluß auf seine Beschlüsse ein; es konnte aber eine Unternehmung einstweilen aufgegeben werden, wenn nach dem Ausweis der Zeichen die Gottheit im Moment derselben nicht günstig gestimmt war, doch wurde sie auch in dem Falle nur aufgeschoben, nicht gänzlich aufgegeben. Das zeigt sich schon in den Worten, mit denen das Ergebnis der Beobachtung verkündet wurde: aves addicunt, wenn die Zeichen günstig waren, sonst alio die. Da der Römer sich in allen Dingen von den Göttern abhängig wußte, gebot es die Klugheit, eine Unternehmung nicht zu beginnen, bevor man der Beistimmung derselben gewiß war; doch war der Einzelne in keiner Weise verpflichtet, der

durch die Zeichen erteilten Warnung Gehör zu schenken. Bei den Auspizien fungierte in der Regel ein Augur, doch konnte jeder Römer auch ohne Zuziehung eines solchen Auspizien anstellen. In der späteren Zeit verloren die Auspizien ihre Bedeutung und das Institut der Auguren kam in Mißachtung. Außer den eigentlichen Auspizien sind als Mittel, die Stimmung der Götter zu erforschen, noch zu nennen die auspicia pullaria, bei denen aus dem Fressen der heiligen Hühner auf den Beifall der Götter zu einer beabsichtigten Unternehmung und damit auf das Gelingen derselben geschlossen wurde, und die aus Etrurien stammenden haruspicia, die Deutung der Eingeweide der Opfertiere. Die zuletzt genannte Disziplin stand bei den Römern niemals in demselben Ansehen, wie die der Auspizien.

*32.* Die Vorstellungen über das Jenseits und das Leben nach dem Tode waren bei den Römern ziemlich dürftig und verworren: einerseits glaubte man an einen Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen in einem besonderen Totenreiche, dem Orcus, der in derselben Weise, wie der Hades der Griechen, gedacht war; andererseits nahm man an, daß die Verstorbenen ein seliges Leben in der Gemeinschaft der Götter führen und als Schutzgeister ihres Geschlechts mit den Überlebenden in beständigem Verkehr bleiben. Daher war der Totenkult sehr ausgebildet und die Geister der verstorbenen Mitglieder des Geschlechtes (manes) waren Gegenstand religiöser Verehrung und es wurden ihnen Opfer dargebracht. Die Seelen der Bösen aber oder derjenigen, denen die üblichen Ehren bei der Bestattung nicht zu Teil geworden waren, schweiften als Spukgeister (larvae, lemures) auf der Erde umher. Um sie von den Häusern fernzuhalten, wurde in den Nächten vom 9.—13. Mai die Zeremonie der Lemuralia vollzogen.

Eine eigentümlich römische Vorstellung ist die von den genii: jeder Mensch hat seinen eigenen genius, ebenfalls jede Familie, jedes Geschlecht, jede Stadt und jedes Volk, ja sogar die Götter. Die genii sind Schutzgeister, zu ihnen wurde gebetet, man that ihnen Gelübde und brachte ihnen Opfer dar. Auch war es Sitte, bei dem eigenen genius, oder bei dem besonders angesehener Personen, z. B. der Kaiser in der späteren Zeit, zu schwören. Die römische Lehre von den genii ist in mancher Beziehung der parsischen von den fravaši ähnlich, nur daß sie nicht wie diese noch nach dem Tode an dem Schicksal des Menschen Anteil haben. Die genii konnten auch in leiblicher Gestalt erscheinen, meist in der von Schlangen.

An die beiden eben besprochenen Anschauungen von dem Fortleben der Seele in der Gemeinschaft der Götter und von den Genien knüpft in der späteren Zeit der Kaiserkult an. Weder die Verehrung der lebenden noch die der verstorbenen Kaiser widersprach dem religiösen Gefühl und der religiösen Überlieferung der Römer; auch ist dieser Kult nicht geradezu als Menschenvergötterung aufzufassen. Für den Kaiserkult werden besondere priesterliche Kollegien eingerichtet, die Sodales Augustales u. s. w., und es wurde derselbe dazu benutzt, die politische Einheit des römischen Reiches durch einen allen gemeinsamen religiösen Kult zu festigen.

Literatur:

Hartung, Religion der Römer, Erlangen 1836.
Preller, Römische Mythologie, 3. Aufl., Berlin 1881. 83.

Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Bd. III. Das Sakralwesen. 2. Aufl. von Wissowa. Leipzig 1885.
Kunze, Prolegomena zur Geschichte Roms, Leipzig 1882.

### 6. Die Religion der Kelten.

*33.* Die Kelten sind das indogermanische Volk, das am weitesten nach Westen vorgedrungen ist. Früher erstreckte sich ihr Gebiet über Teile des heutigen Spanien, Frankreich, Belgien, die britischen Inseln, Süddeutschland und die österreichischen Alpenländer; sie sind aber im Verlaufe der Geschichte immer weiter zurückgedrängt und zum größten Teile romanisiert oder germanisiert worden, sodaß heute nur in der Bretagne, in Wales, Irland und Schottland Reste davon existieren. Unsere Kenntnis der Religion der alten Kelten ist sehr lückenhaft und dürftig; die Hauptquelle dafür ist der kurze Bericht Cäsars (de bello Gall. VI, cap. 13—19) über die Sitten und Anschauungen der Gallier, außerdem haben wir eine Reihe von Inschriften aus römischer Zeit, die lediglich Götternamen enthalten. Die alte keltische Mythologie läßt sich zum Teil rekonstruieren mit Hilfe der epischen Dichtungen, wie sie namentlich in Irland sich erhalten haben. Dieselben stammen zwar aus späterer, christlicher Zeit, haben aber doch vielfach alte mythologische Vorstellungen bewahrt.

Die gallischen Götter nennt Cäsar mit römischen Namen: danach ist der höchste Gott Merkur, der als Erfinder aller Künste, als Geleiter auf Wegen und Reisen und als Förderer des Handels galt. Außerdem nennt er Apollo, Mars, Jupiter und Minerva. Dagegen erwähnt Lucan als Götter der Gallier Teutates, Esus und Taranis. Alle die von Cäsar genannten Namen kehren auch in Inschriften wieder, zum Teil in Verbindung mit den keltischen. Danach entspricht der Teutates des Lucan dem römischen Mars und Taranis dem Jupiter, während Esus in der Aufzählung bei Cäsar fehlt. Daß der höchste Gott mit Mercur und nicht mit Jupiter identifiziert wird, hat seinen Grund darin, daß er nicht, wie dieser, den Blitz als Waffe führte, sondern daß neben ihm bei den Kelten ein besonderer Gewittergott, Taranis oder Taranus, verehrt wurde. Dieselbe Erscheinung finden wir auch in bezug auf die germanischen Götter: dem dies Jovis der Römer entspricht unser Donnerstag, nicht der Mittwoch (engl. Wednesday = Wodans Tag). Wir dürfen aus alledem schließen, daß die Kelten ein ausgebildetes Göttersystem besaßen, das ebenso wie bei den übrigen indogermanischen Völkern auf Personifikation der Naturkräfte und Naturerscheinungen beruhte. An der Spitze derselben stand ein Gott, der wohl als Himmelsgott aufzufassen ist. Außer den Göttern mit ursprünglicher Naturbedeutung gab es auch solche von rein ethischer Bedeutung, wie die Kriegsgöttin Nemetona und die Göttin der Pferdezucht Epona (von gall. epos Pferd), die in späterer Zeit auch in Rom verehrt wurde. Außerdem wurden Elementargeister verehrt, Genien der Flüsse, Quellen u. s. w.

Die keltischen Sprachen haben das alte indogermanische Wort für „Gott" bewahrt: gall. dêvos, ir. día Gott, dé Göttin, welsch duw. Über das Wesen der Götter erfahren wir in unsern Quellen nichts, doch dürfen wir aus den Kultformen schließen, daß die Vorstellungen darüber bei den Kelten ähnliche

waren, wie bei den verwandten Völkern. Vor allem spricht sich darin ein starkes Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von den Göttern aus.

Daß der Kult reich entwickelt war, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Bestehen eines geschlossenen Priesterstandes, der mit bedeutenden Vorrechten ausgestattet war. Das Priesteramt erforderte eine lange Vorbereitung; die Lehre wurde nur mündlich überliefert, obgleich die Druiden des Schreibens kundig waren. Viele junge Gallier gingen nach Cäsars Zeugnis des Studiums wegen nach Britannien, da dies Land als ein Hauptsitz druidischer Gelehrsamkeit galt. Die Priester waren zugleich Richter und hatten Strafgewalt über das Volk; als schwerste Strafe galt die Ausschließung von den Opfern, also eine Art Bann. An der Spitze stand ein Oberpriester. Menschenopfer waren in älterer Zeit bei den Galliern sehr häufig und wurden erst durch die Römer völlig unterdrückt. Eigentümlich keltisch ist die religiöse Bedeutung der Mistel: diese Pflanze wurde unter gewissen feierlichen Zeremonien nach vorangegangenem Opfer von weißen Stieren von dem Priester abgeschnitten und galt als zauberkräftig.

Die Kelten glaubten an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode in einem Totenreiche, das als im äußersten Westen jenseits des Ozeans gelegen gedacht wurde. Die Seelen erhielten dort einen neuen Körper und das Leben daselbst war lediglich eine Fortsetzung des irdischen. Diese Anschauung fand auch ihren Ausdruck im Totenkult: mit dem Verstorbenen wurden seine Waffen, Lieblingstiere, Sklaven und Klienten verbrannt, damit er im Jenseits alles wieder vorfinden sollte, wie er es auf Erden gehabt hatte. Das Totenreich galt zugleich als Wohnsitz der Götter. Auch lebende Menschen konnten nach dem Glauben der Kelten, ohne vorher zu sterben, dahin gelangen, und die Rückkehr zur Welt der Lebenden wurde nicht als unmöglich angesehen. Ob man eine Lehre über eine Vergeltung nach dem Tode hatte, läßt sich nicht entscheiden.

**Literatur:**

Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, Leipzig und Darmstadt 1822. 23. Bd. II, S. 331–549.

D'Arbois de Jubainville, Le Cycle mythologique Irlandais et la mythologie celtique. Paris 1884.

Rhys, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom, London 1888 (Hibbert Lectures 1886).

### 7. Religion der Germanen.

*34.* Die germanische Religion und Mythologie liegt uns in doppelter Gestalt vor, in der nordischen, wie sie in Skandinavien und vor allem auf Island sich herausgebildet hat, und der eigentlich deutschen. Als Quellen für unsere Kenntnis der ersteren sind vor allem die ältere und jüngere Edda zu nennen, die ein vollständiges Bild der Religion, freilich aus verhältnismäßig später Zeit, gewähren; außerdem sind wertvoll die Volkslieder und Volkssagen, die auf Island und den Färöinseln sich noch in wesentlich unveränderter Gestalt erhalten haben. Für die eigentlich deutsche Religion sind wir auf viel dürftigere Quellen angewiesen, aber dieselben sind dafür älter und zeigen uns eine ursprüngliche Entwicklungsstufe der Religion. Das hängt damit zusammen, daß auf deutschem Boden das alte Heidentum schon

früh durch das Christentum verdrängt wurde, ehe es dem in der Geschichte aller heidnischen Religionen bei ungestörter Entwicklung sich zeigenden Verfall anheimfiel, während der Norden erst spät bekehrt wurde und daher dort die Religion sich noch länger selbständig entwickeln konnte. Von besonderer Wichtigkeit sind für uns, als die ältesten Nachrichten über die germanische Religion, die Berichte römischer Schriftsteller, des Cäsar (de bello Gall. VI, 21), der allerdings auf Grund sehr oberflächlicher Bekanntschaft mit den germanischen Stämmen erzählt, und vor allem des Tacitus in der Germania. Die Darstellung des letztern ist im ganzen als zuverlässig anzusehen, nur ist seine Auffassung germanischer Anschauungen und Gebräuche zu sehr durch seinen eigenen philosophischen Standpunkt beeinflußt. Aus späterer Zeit stehen uns Berichte christlicher Priester zu Gebote, sowie Beschlüsse von Synoden, die gegen heidnischen, unter der Herrschaft des Christentums fortwuchernden Aberglauben und Unfug eifern; wir sehen daraus, daß das Heidentum noch lange Zeit sich mit großer Zähigkeit im Volke behauptete. Bis auf den heutigen Tag ist es noch nicht völlig überwunden, sondern lebt in Volkssage und Volksbrauch fort, wenn auch in veränderter und entstellter Gestalt. Daher ist auch die Erforschung dieser letzteren für die Religionsgeschichte von großer Bedeutung, doch muß man sich hüten, jeden Aberglauben ohne weiteres für einen Rest des alten Heidentums und jede Sage oder jedes Märchen für die Fortsetzung eines alten Mythus zu halten. Es haben bei der Entstehung und Ausbildung derselben doch noch andere Momente mitgewirkt; namentlich ist die Thätigkeit der frei dichtenden Phantasie nicht zu unterschätzen. Im allgemeinen kann man sagen, daß die alten Götter entweder zu dämonischen Wesen geworden sind oder in der Gestalt von Heiligen der christlichen Legende fortexistieren, sowie daß der altheidnische Kult als Aberglaube und Zauberei sich zum Teil noch erhalten hat. Es ist das Verdienst der beiden Grimm, auf die Bedeutung dieser Quellen hingewiesen zu haben; im Anschluß an die Arbeiten derselben haben dann zahlreiche Forscher in Deutschland der Sammlung und Erklärung der im Volke noch lebendigen Sagen, Märchen und Bräuche sich gewidmet. Außer den Sagen gewähren auch die alten Heldenlieder mannigfache Ausbeute für die Rekonstruktion der heidnischen Mythologie. Wie schon bemerkt, sind die nordischen Quellen reicher, aber sie zeigen bereits den Beginn des Verfalls der Religion; wir finden dort bereits Ansätze zu einer philosophischen Weltbetrachtung, die mit den religiösen und mythologischen Anschauungen nicht mehr in Einklang steht. Vor einiger Zeit ist der Versuch gemacht worden, die eigentümlichen Lehren der Edda, wie sie schon in den ältesten Liedern entwickelt werden, aus christlichem Einfluß zu erklären, doch ist man von dieser Ansicht jetzt wohl allgemein wieder zurückgekommen.

*35.* Das Göttersystem ist in beiden Zweigen der altgermanischen Religion im wesentlichen dasselbe, nur ist natürlich die Form der Götternamen dialektisch verschieden. Danach finden wir auch hier ausgebildeten Polytheismus, der auf der Verehrung der Naturkräfte beruht; doch haben auch bei den Germanen die Götter von Anfang an zugleich ethische Bedeutung gehabt, die dann später überwog und die alte Naturbedeutung der Götter in den Hintergrund drängte. An der Spitze des Systems steht ein Götterpaar,

dessen Verehrung sich bei allen germanischen Stämmen nachweisen läßt: ahd. Wuotan und Fricca, altn. Oðin und Frigg. Die Etymologie des Namens und die ursprüngliche Naturbedeutung des Gottes ist nicht sicher zu ermitteln, wahrscheinlich war er ein Himmels- oder Luftgott. Im System hat er dieselbe Stellung, wie sonst in den indogermanischen Religionen der höchste Gott. Die Römer identifizierten ihn aus dem bei Besprechung der keltischen Religion angegebenen Grunde mit ihrem Mercur. Neben ihm steht der Gewittergott Donar altn. Thôr, dessen Bedeutung der des höchsten Gottes sehr nahe kommt, ja im Volksbewußtsein dieselbe wohl noch überragte. Wie der indische Indra ist auch Thôr in höherem Grade anthropomorphisch gedacht, als die übrigen Götter, und daraus erklärt es sich, daß das Volk sich mit seiner Verehrung am liebsten an ihn wandte. Jedenfalls hat sein Kult im spätern Volksbrauch tiefere Spuren hinterlassen, als der des Wuotan. In den mythologischen Erzählungen erscheinen beide Götter häufig unter verschiedenen Namen und in verschiedenen Gestalten; in der Volkssage wird Wuotan zu einem dämonischen Wesen (wütendes Heer = Wuotan's Heer), während die alten Attribute des Donar geradezu auf den Teufel übertragen werden (rotes Haar und Bart, der Hammer als Waffe und der Bock als heiliges Tier). Von andern Göttern treten besonders hervor: der Kriegsgott Tŷr, ahd. Zio, in Oberdeutschland Eor genannt; Freyr, ahd. Frô, ein Gott der Fruchtbarkeit; Baldr, ahd. Paltar oder Phol, der Sohn des Oðin, wohl als Sonnengott aufzufassen; Loki, ein Feuergott, der nach der spätern Mythologie durchweg als Feind der übrigen Götter und als dämonisches Wesen erscheint. Ferner die Göttinnen: Freyja, Göttin der Schönheit und Liebe, sowie Holda, Perahta und Ostara, welche als Göttinnen des Frühlings und des neuen Lebens der Natur anzusehen sind.

Außer an die Götter glaubte man an dämonische Mächte, in denen wie bei den übrigen indogermanischen Völkern die den Menschen schädlichen und verderblichen Naturkräfte personifiziert waren. Als Feinde der Götter erscheinen vor allem die Riesen (iötun, thurs im Altn.), deren Naturbedeutung noch klar zu Tage liegt; als Bekämpfer derselben galt hauptsächlich Thôr, der nicht nur Gott des Gewitters, sondern zugleich Förderer des Landbaus und der Kultur war. Man unterschied Berg-, Wald-, Reif-, Wasser- und Feuerriesen. Anderer Natur, obgleich den Riesen vielfach nahe verwandt, sind die Zwerge (alfr), da sie nicht durchweg als götterfeindlich gedacht sind, und dem entsprechend auch noch in der Volkssage im Gegensatze zu den Riesen als den Menschen freundlich gesinnt und wohlthätig erscheinen. Nach der eddischen Kosmogonie sind die Riesen vor den Göttern entstanden, die Zwerge dagegen von den Göttern geschaffen worden. Außer diesen wurden auch von den alten Germanen zahlreiche Elementargeister verehrt, die auf den Feldern, in den Wäldern, in den Gewässern und im Feuer walteten, und teils als gut und menschenfreundlich, teils als tückisch und böse angesehen wurden.

Das germanische Wort für „Gott" ist goth. guth, ahd. cot, altn. goð; die Etymologie desselben ist noch dunkel, jedenfalls scheint eine Zusammenstellung mit dem Adjekt. „gut" wegen der Lautverhältnisse nicht möglich zu sein. Das alte indogermanische Wort hat sich nur in der altnord. Pluralform tivar Götter, das einigemal vorkommt, erhalten. In der Edda werden

zwei Götterklassen unterschieden: Asen und Wanen (ás, plur. aesir vielleicht mit skr. asura, iran. ahura etymologisch verwandt); doch hat dieser Unterschied für die Religion keine Bedeutung, sondern ist rein mythologischer Art.

Die Existenz des Bösen in der Welt wird in der Edda darauf zurückgeführt, daß die Götter selbst in Sünde verfallen sind, indem zunächst die Gier nach Gold bei ihnen erwachte und daraus Krieg und Blutvergießen entstand, und dadurch, daß sie eidbrüchig wurden. Weil sie nun den Charakter der Heiligkeit verloren haben, können sie den Kampf gegen die dämonischen Mächte nicht mehr siegreich zu Ende führen, sondern müssen selbst darin zu Grunde gehen. Die erste Folge ihres Sündenfalles war, daß Baldr, der lichte Gott des Friedens, den Tod erleiden und in die Unterwelt hinabsteigen mußte, in der er bis zum Ende der Weltentwicklung verweilen wird. Zwar gelang es ihnen noch einmal, durch Fesselung des Wolfes Fenrir das Verderben vorläufig aufzuhalten, doch müssen sie schließlich untergehen und mit ihnen die jetzige Welt. In den letzten Zeiten wird die Sünde auf Erden überhand nehmen, und allerlei schreckliche Zeichen werden dem Weltuntergang vorangehen. Dann folgt der letzte Kampf, in dem die Götter und Dämonen den Tod finden, und die Erde durch Feuer vernichtet wird. Darauf entsteht eine neue Erde und ein neues Menschengeschlecht, Baldr kehrt aus der Unterwelt zurück, und neben ihm herrschen sündlose Götter über die Welt. Natürlich sind die mythischen Vorstellungen in dieser Gestalt erst verhältnismäßig jung, doch finden sich Anklänge daran auch auf deutschem Boden, sodaß wenigstens die Anschauung von der Götterdämmerung und dem Weltbrand als altgermanisch angesehen werden darf. Es ist schon hervorgehoben worden, daß außer dem Parsismus nur noch die germanische Religion eine Lehre über die letzten Dinge enthält.

*36*. Der Gottesdienst bestand in Opfern, Gebeten, Festen und feierlichen Umzügen. Tempel und Götterbilder fehlen in älterer Zeit, doch waren dafür nicht religiöse Gründe maßgebend, sondern der niedrige Stand der Kultur; bei den Stämmen, die bereits auf einer höheren Kulturstufe standen, finden sie sich vor. Sonst verehrte man die Götter vorzugsweise in heiligen Hainen und statt der Götterbilder hatte man bloße Symbole der Götter. Die Priester standen in hohem Ansehen und waren zugleich Richter, bildeten aber keinen geschlossenen Stand. In ihrer Hand lag die Ausrichtung der öffentlichen Opfer und das Orakelwesen. Geopfert wurden hauptsächlich Tiere, besonders Pferde; auch Menschenopfer, zu denen entweder Verbrecher, oder Kriegsgefangene genommen wurden, kamen häufig vor. Der altheidnische Kult lebt im heutigen Volksbrauch noch in zahlreichen Resten fort, in abergläubischen Zeremonien, die noch deutlich als ehmalige Opferbräuche zu erkennen sind. Es scheinen sich hier die alten Anschauungen unter der Herrschaft des Christentums noch selbständig weiter entwickelt zu haben, denn derartige Gebräuche haben in der Regel rein magischen Charakter; doch ist es möglich, daß die neue Religion die ursprüngliche Bedeutung in Vergessenheit gebracht hat, sodaß die bloße Form übrig geblieben ist. Auch die heidnischen Festzeiten haben ihre Bedeutung für den Aberglauben des Volkes beibehalten, nur daß jetzt die Zeiten, in denen sonst die Götter ihren Umzug auf Erden hielten, als von dämonischem Spuk erfüllt angesehen werden.

*37.* Die römischen Schriftsteller rühmten an den Germanen ihre Sittenstrenge, durch die sie sich vor den verderbten Römern auszeichneten. Dieselbe zeigte sich besonders in der Stellung der Frau: die Form der Ehe war Monogamie und die Frauen wurden geehrt, wie bei keinem andern Volke der alten Welt. Unter den Tugenden wurden beim Mann Tapferkeit am höchsten geschätzt, Meineid und Treubruch am tiefsten verabscheut. Das Schicksal der Menschen nach dem Tode war verschieden nicht nach dem Verhalten des einzelnen im Leben, sondern nach der Art, wie er starb. Die im Kampfe gefallenen Helden gelangten nach Walhall, wo sie als Gäste Odin's ein Leben führten, das lediglich als eine Fortsetzung des irdischen erschien und dieselben Genüsse und Beschäftigungen bot. Die übrigen mußten in die Unterwelt, in das Reich der Hel, hinabsteigen, die ursprünglich nicht als ein Ort der Strafe und der Qual angesehen wurde. Erst später wurden verschiedene Höllen angenommen, in denen Übelthäter je nach ihren Sünden gestraft wurden. Neben diesen Vorstellungen von einem besonderen Totenreich scheint schon in alter Zeit eine andere bestanden zu haben, wonach die Seelen nach dem Tode auf der Erde zurückblieben und als Gespenster die Überlebenden schreckten und ängstigten. Wenigstens spielt die Gespensterfurcht im Volksaberglauben eine große Rolle; besonders in der Nähe der Grabstätte dachte man sich den Aufenthalt der Seele, daher noch heute die Scheu vor dem Betreten der Friedhöfe.

**Literatur:**

Mone, Bd. I, S. 216—479. II, S. 1—331.
J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Berlin 1875—78.
Simrock, Handb. der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen, 6. Aufl., Bonn 1887.
W. Mannhardt, Germanische Mythen-Forschungen, Berlin 1858.
Ders., Der Baumkultus der Germanen, Berlin 1875.

### 8. Die Religion der Slaven.

*38.* Die Slaven bilden zusammen mit den Litauern und Preußen einen besondern Zweig der indogermanischen Völkerfamilie, den lettoslavischen. Nach sprachlichen Gesichtspunkten nimmt man eine nähere Verwandtschaft desselben mit den Germanen an, andererseits zeigen sich mannigfache Berührungen mit den Ariern, speziell den Iraniern. Über die Religion der Litauer wissen wir nur wenig; unsere Kenntnis derselben beschränkt sich auf wenige Götternamen, mit denen nicht viel anzufangen ist, und einige Notizen über den Kult aus den letzten Zeiten des Heidentums. Die Sprache der alten Preußen ist bereits im 17. Jahrhundert ausgestorben und die Bekanntschaft der Deutschen mit denselben datiert erst aus sehr später Zeit. Wir werden daher im Folgenden nur von der Religion der Slaven handeln.

Die slavischen Völker teilt man in zwei Gruppen: die westlichen, nämlich Polaben, Wenden, Polen, Czechen und Slovaken, und die östlichen und südlichen, nämlich Russen, Slovenen, Bulgaren, Serben und Kroaten. Von diesen sind die Polaben, deren ursprüngliche Sitze an der untern Elbe, in Holstein, Mecklenburg und Pommern sich befanden, vollständig, die Wenden zum größten Teile germanisiert, während die übrigen noch im Wesentlichen dasselbe Gebiet inne haben, wie zu der Zeit, in der sie in der Geschichte auftreten. Nur im Westen ist dieses Gebiet durch das vordringende Germanen-

tum immer mehr eingeengt worden. Unsere Quellen für die Kenntnis der Religion der Slaven stammen sämtlich erst aus später Zeit und erstrecken sich nur auf einen kleinen Teil der slavischen Völker. Die älteste Nachricht findet sich bei dem Byzantiner Procop im Bellum gothicum (7. Jahrhundert); über die Slaven an der untern Elbe und Ostsee haben wir einige Nachrichten bei deutschen Priestern und Missionaren des 11. und 12. Jahrhunderts (Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen, Helmold, Saxo Grammaticus, Lebensbeschreibung Otto's von Bamberg von Ebo); für die Religion der Russen sind wichtig die Mitteilungen des arabischen Schriftstellers Ibn Fadhlan, der 921. 922 bei ihnen weilte, und die Chronik des Nestor (1056—1116). Andere Quellen sind nur mit großer Vorsicht zu benutzen, da sich zahlreiche Fälschungen darunter befinden. Außerdem sind auch hier Volkslieder, Sagen und Gebräuche für die Kenntnis des alten Heidentums wertvoll, nur muß man nicht erwarten, darin Aufschlüsse über das Göttersystem zu erhalten; aber über den Glauben an niedere Gottheiten und Elementargeister, über Festfeiern und Kultgebräuche, über die Anschauungen vom Leben nach dem Tode lassen sich manche für die Geschichte der alten Religion brauchbare Notizen daraus gewinnen.

*39.* Die Nachrichten, die wir über die Religion der einzelnen slavischen Völker in den oben angeführten Quellen erhalten, sind zu dürftig, als daß es gelingen könnte, danach das Göttersystem derselben darzustellen oder die ursprüngliche gemeinsame Religion der Slaven zu ermitteln. Die deutschen Schriftsteller begnügen sich in der Regel damit, die Hauptgottheiten der einzelnen Stämme zu nennen, und geben höchstens noch gelegentlich einige Bemerkungen über hervorragende Heiligtümer und über den Kult. Etwas mehr erfahren wir über die von den Russen verehrten Gottheiten.

So viel ist sicher, daß die Religion aller slavischen Völker polytheistisch war und daß ebenso, wie bei den übrigen indogermanischen Völkern, überall ein Gott an der Spitze des Göttersystems stand, und zwar der Himmelsgott. Diese Thatsache ist aus verschiedener Zeit und für weit auseinanderwohnende slavische Völker bezeugt durch Procop (Bell. goth. III, 14) und Helmold (Chronica Slavorum I, 83). Aus der Stelle des Helmold ersehen wir außerdem, daß neben dem höchsten Gott eine große Anzahl anderer Götter verehrt wurde, und daß dieselben teils in Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet standen, teils rein ethische Bedeutung hatten. Es hat also bei den Slaven dieselbe Entwicklung stattgefunden, die wir bei den übrigen indogermanischen Völkern bereits kennen gelernt haben. Der höchste Gott des Systems war übrigens nicht bei allen einzelnen Stämmen zugleich der hauptsächlich verehrte, sondern wir finden überall andere Götter als Hauptgötter genannt, so Svantovit in Arkona, Rugiaevit in Karenz auf Rügen, Radigast bei den Obotriten in Retra, Proven bei den Wagriern in Holstein, Triglav in Pommern, Perun bei den Russen. Wir haben uns das Verhältnis wohl ähnlich zu denken, wie bei den Griechen, bei denen ja auch in den lokalen Kulten verschiedene Götter als Schutzgottheiten der einzelnen Stämme, Staaten und Städte erscheinen, während im System Zeus überall als höchster Gott gilt. Die Göttinnen scheinen in der slavischen Religion keine große Bedeutung gehabt zu haben; wir erfahren fast nirgends die Namen derselben. Als

Gottheiten der Russen werden genannt: Svarog der Gott des Himmels, nach Krek oberster Gott aller Slaven; Perun der Gott des Gewitters, der Bedeutung und vielleicht auch dem Namen nach identisch mit dem litauischen Perkunas; Dažĭbog oder Daždĭbog ein Sonnengott; Veles oder Volos ein Schutzgott der Herden, ursprünglich ebenfalls Sonnengott; Stribog Gott des Sturmes; Vesna oder Lada Göttin des Frühlings; Deva oder Devana Göttin der Fruchtbarkeit.

Neben den Göttern wurden wohl bei allen slavischen Völkern Elementargeister verehrt, die teils als wohlwollend gegen die Menschen, teils als böse dämonische Wesen angesehen wurden.

Das allen slavischen Sprachen gemeinsame Wort für „Gott" ist bogŭ; es entspricht dasselbe dem persischen baga und ist entweder als Lehnwort anzusehen, oder man hat anzunehmen, daß die Übereinstimmung auf späterer Berührung der beiden Völker beruht. Daß auch im lettoslavischen Sprachstamm das alte indogermanische Wort vorhanden war, zeigt litauisch diewas, altpreuß. deiwas Gott.

*40.* Der Kult bestand auch bei den Slaven aus Opfer, Gebet und Festfeiern. Geopfert wurden Feldfrüchte und Tiere, namentlich Rinder und Schafe; Menschenopfer kommen nur ganz vereinzelt vor und sind wohl überall auf fremden Einfluß zurückzuführen. Ein eigentlicher Priesterstand fehlte bei den meisten slavischen Stämmen, die Opfer wurden entweder von dem Familienoberhaupt, oder von dem Fürsten resp. Stammesältesten vollzogen. Nur da, wo Tempel bestanden, finden wir besondere Priester, die danach ursprünglich als Hüter des Heiligtums bestellt waren, aber auch die bei den Tempeln dargebrachten Opfer vollzogen und das Orakelwesen in ihrer Hand hatten. Priester, die an einem berühmten und vielbesuchten Heiligtum angestellt waren, erhielten einen weitreichenden, über die Grenzen des einzelnen Stammes hinausgehenden Einfluß. Ein solches weitberühmtes Heiligtum war das des Svantovit zu Arkona, zu welchem nach dem Zeugnisse des Saxo Gramm. sogar der Dänenkönig Sveno Weihgeschenke schickte. Eine ausführliche Beschreibung des Kults, der bei diesem Heiligtum geübt wurde, gibt Saxo im 14. Buch seiner Historia Danica; in Bezug auf das an das Opfer sich anschließende Festmahl bemerkt er: in quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum: ein Zug, für den sich auch sonst im Kult der Slaven Analogien finden. Jährliche Feste wurden bei den Slaven gefeiert zur Zeit der Wintersonnenwende, des Frühlingsanfangs und der Sommersonnenwende; neben dem Feste des Frühlingsanfangs gab es noch ein besonderes Frühlingsfest. Götterbilder existierten nur bei einigen slavischen Völkern; das Vorkommen oder Nichtvorkommen derselben ist auch hier lediglich von dem Kulturzustande abhängig, nicht von religiösen Anschauungen.

Alle Slaven glaubten an ein Fortleben der Seele nach dem Tode, und zwar nahm man ein doppeltes Totenreich an: navĭ und pĭklŭ, das letztere Aufenthaltsort der Bösen und daher später als Ort der Qual gedacht. Das Leben im navĭ dachte man sich lediglich als eine Fortsetzung des irdischen und es fand diese Anschauung bei der Bestattung darin ihren Ausdruck, daß man dem Toten alles das mitgab, was ihm im Leben lieb und wert

gewesen war. Bis zur Bestattung verweilte nach slavischem Glauben die Seele in der Nähe des Körpers, dann erst ging sie in das Totenreich ein.

**Literatur:**

Hanusch, Die Wissenschaft des slavischen Mythus, Lemberg 1842.
Mone, Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa, Bd. I.
Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2. Aufl., Graz 1887.
Leger, Religions des anciens Slaves (Encyclop. des sciences relig., Bd. XI).

### b. Religionen der semitischen Völker.

*41.* **Vorbemerkungen.** Die Semiten lassen sich in derselben Weise, wie die Indogermanen, zu einer besondern Gruppe vereinigen und der Beweis für ihre Zusammengehörigkeit und ursprüngliche Gemeinschaft ist wie bei jenen durch die Sprachwissenschaft geführt. Ethnologisch gehören sie mit den Indogermanen und Hamiten zusammen und bilden mit diesen die mittelländische Rasse; ihre Sprachen zeigen vielfach Berührungen mit denen der hamitischen Völker. Als Urheimat der Semiten wird entweder Arabien angenommen, oder Mittelasien; in letzterem Falle wären sie ursprünglich Nachbarn der Indogermanen gewesen. Wir haben zwei Gruppen zu unterscheiden: Nordsemiten, nämlich Hebräer, Phönicier, Babylonier und Assyrer, und Südsemiten, nämlich Araber und Aethioper. Die semitischen Völker und Sprachen verschwinden zum Teil schon sehr früh aus der Geschichte: von allen semitischen Sprachen sind heute nur noch das Arabische, Aethiopische und das auf ein sehr kleines Gebiet beschränkte Syrische als lebende zu bezeichnen.

Für die Religionsgeschichte ist die semitische Völkerfamilie dadurch von großer Bedeutung geworden, daß innerhalb derselben die drei monotheistischen Religionen entstanden sind; doch ist es nicht richtig, danach allen Semiten eine besondere religiöse Begabung zuzuschreiben oder den Monotheismus als eine Errungenschaft semitischen Geistes zu bezeichnen. Man hat neuerdings, veranlaßt durch Renan's abfällige Kritik der Semiten, — nach welcher dieselben als eine untergeordnete Rasse erscheinen und auch die angebliche Neigung zum Monotheismus als Beschränktheit aufgefaßt wird —, mehrfach Vergleichungen zwischen Indogermanen und Semiten unternommen, und ist zu dem Resultat gelangt, daß zwar die ersteren in Wissenschaft, Kunst und Politik bedeutendere Leistungen aufzuweisen haben, daß aber dafür die Semiten auf dem Gebiete der Religion das höchste geleistet haben und die Lehrer aller Völker geworden sind. Zu diesem Ergebnis kommt man dadurch, daß man Judentum, Christentum und Islam ohne weiteres als semitische Religionen in Anspruch nimmt. Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß wir den Islam ganz auszuscheiden haben, da er nicht aus selbständiger Entwicklung hervorgegangen ist, sondern aus jüdischen und christlichen Elementen sich zusammensetzt; ferner, daß doch sicher nicht die semitische Völkerfamilie im ganzen Anteil hat an dem Ruhme, den Monotheismus hervorgebracht zu haben, sondern nur ein einzelnes Glied derselben, denn die Leistungen der heidnischen Semiten auf religiösem Gebiet stehen in keiner Weise höher, als die der indogermanischen Völker, sondern in vieler Beziehung sehr viel tiefer; endlich, daß auch der jüdische Monotheismus nicht dem semitischen Geiste seine Entstehung und Ausgestaltung verdankt, sondern oft im Kampfe gegen den immer und immer

wieder sich dagegen auflehnenden semitischen Geist des Volkes sich behauptet hat. Beweise für diese Behauptung bietet uns das Alte Testament in Fülle, und es heißt doch auch den Offenbarungscharakter des Judentums und Christentums leugnen, wenn man sie zu semitischen Religionen machen will. Sehr richtig bemerkt Graf Baudissin (Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, Vorrede p. VIII): „Das Einzige, was nicht Israel, aber Israels Geschichte der Welt geboten hat, ist die Religion, welche Israel im Gange seiner Geschichte als ein Geschenk erhalten, nicht als eigenes Werk gestaltet hat". Wenn wir eine allgemeine Charakteristik der semitischen Religionen geben wollen, haben wir zunächst das semitische Heidentum in seinen verschiedenen Formen zu untersuchen, und den Islam, soweit er echt semitische Elemente enthält.

In den semitischen Sprachen finden wir zwei gemeinsame Worte für „Gott", nämlich il und ilâh. Daneben werden Worte von allgemeiner Bedeutung ebenfalls als Götternamen verwendet: ba'al der Inhaber, Besitzer, in der Regel mit dem ergänzenden Genitiv, nur im Babylonischen als Eigenname eines Gottes (Bel); adon Herr; milk König.

Die Entstehung und Weiterentwicklung des semitischen Polytheismus haben wir uns ebenso zu denken, wie bei den Indogermanen: auch hier finden wir Götter, die in enger Beziehung zu einem bestimmten Naturgebiet stehen, neben solchen von rein ethischer Bedeutung; bei einzelnen semitischen Völkern hatte sich auch eine reiche Mythologie herausgebildet. Auch die Anschauungen über das Wesen der Gottheit sind nicht wesentlich verschieden von denen der Indogermanen, nur ist bei den Semiten die Vorstellung besonders scharf betont, daß die Götter die unumschränkten Herren über die einzelnen Menschen und über die Völker sind und daß der Mensch ihnen gegenüber in dem Verhältnisse eines Knechtes steht. Der Kult zeigt vielfach eine rohe Form, besonders finden wir Wollust im Dienste der Gottheit und Grausamkeit als Kennzeichen semitischer, wenigstens nordsemitischer Kulte.

**Literatur:**

Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Bd. I, Paris 1855.
Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, 2. Aufl., Stuttgart 1866.
Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1876. 78.
Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen, Bd. I, Leipzig 1883.
Baethgen, Der Gott Israels und die Götter der Heiden, Berlin 1888.
Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites. I. Series, The fundamental institutions, Edinburgh 1889.
Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum, übers. von Pietschmann, Leipzig 1877.
Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, Stuttgart 1884.

### 1. Die Religion der heidnischen Araber.

*42.* Über das altarabische Heidentum haben wir nur einige Angaben bei griechischen Schriftstellern, sowie wenige dürftige Notizen in nachislamischen Werken der Araber. Die Bekenner des Islam hatten vielmehr die Tendenz, alle Erinnerungen an das alte Heidentum zu vertilgen, als Nachrichten über den Glauben ihrer Väter zu bewahren, und diese Vertilgung ist ihnen auch fast vollständig gelungen. So sind wir angewiesen auf eine An-

zahl von Götternamen, die sich teils in theophoren Personennamen, teils in der Literatur erhalten haben, und auf einige Notizen über den Kult, die gelegentlich beigebracht werden. Ein tüchtiges Stück des alten Heidentums ist von Muhammed in seine Religion herübergenommen worden in der religiösen Bedeutung der Ka'ba von Mekka mit dem berühmten schwarzen Stein und in den bei der Wallfahrt nach Mekka zu beobachtenden Gebräuchen.

Jedenfalls war die Religion der Araber ursprünglich polytheistisch, aber sie war, wenn wir den Berichten muhammedanischer Schriftsteller trauen dürfen, zur Zeit als Muhammed auftrat, schon vielfach zu reinem Fetischismus herabgesunken. Wir kennen eine Reihe von Götternamen, unter denen besonders die der fünf Götter der Zeitgenossen Noah's: Vadd oder Vudd, Suvâ', Jaghuth, Ja'ûg und Nasr und die der drei Göttinnen: al Lât, Manât und al 'Uzzâ hervorzuheben sind. Außerdem ist zu nennen der in der Ka'ba verehrte Gott Hubal. Auch bei den alten Arabern finden wir die Erscheinung, daß nicht die gesamte Masse der Götter gleichmäßig Gegenstand der Verehrung war, sondern daß jeder Stamm seine besondere Gottheit hatte, die er anbetete und deren Heiligtum er hütete und verwaltete. Doch galt daneben die Ka'ba in Mekka als Centralheiligtum aller arabischen Stämme, und es sollen durch Muhammed 360 darin aufgestellte Götterbilder der verschiedenen Stämme daraus entfernt worden sein, als er sie für den Islam weihte. Auch die Wallfahrt nach Mekka war religiöse Pflicht für alle Araber. Einzelne Götter wurden in Verbindung gebracht mit verschiedenen Sternen, doch ist dieser Gestirnkult erst jüngeren Datums und für die ursprüngliche Gestalt der Religion nicht bezeichnend. Als Symbole der Götter galten Bäume und Steine, und es hat sich später die Entwicklung in der Richtung vollzogen, daß allmählich die Gottheit mit ihrem Symbol identifiziert wurde; als Zwischenstufe haben wir es auch hier anzusehen, daß zunächst das Symbol als Aufenthaltsort der Gottheit im Kult Gegenstand religiöser Verehrung wurde. Auch der schwarze Stein in der Ka'ba war wohl ursprünglich Symbol des Gottes Hubal.

Der Kult bewegte sich in sehr einfachen Formen und beschränkte sich auf gelegentliche Opfer und Gebete bei den Symbolen der Götter. Für das Opfer ist es charakteristisch, daß die zu Ehren der Götter geschlachteten Tiere diesen nicht ganz dargebracht wurden, sondern daß nur das Blut auf den als Altar dienenden Stein gegossen oder gestrichen wurde, während das Fleisch von den Teilnehmern am Opfer verzehrt wurde. In den Städten gab es auch Tempel, und es waren neben den Symbolen Bilder der Götter aufgestellt, doch finden wir auch da keinen besonderen Priesterstand. Als Bestandteil des Kults sind noch die Wallfahrt nach Mekka und die damit in Zusammenhang stehenden Festfeiern zu nennen.

**Literatur:**

Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863.

Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887. (Skizzen und Vorarbeiten Heft 3.)

## 2. Der Islam.

*43.* Der Stifter der Religion, Muhammed, Sohn des Abdallah, wurde um 570 n. Chr. zu Mekka geboren. Die ersten Offenbarungen wurden ihm im Jahre 610 oder 612 zu Teil, von da an trat er als Verkünder einer neuen Lehre vor den Bewohnern seiner Vaterstadt auf, oder vielmehr nach seiner eigenen Auffassung als Wiederhersteller der ursprünglichen Religion Abrahams, von welcher die Araber zum Götzendienst abgefallen waren. Im Anfang hatte er mit seiner Predigt nur geringen Erfolg, nicht mehr als 40 Anhänger konnte er in den ersten Jahren gewinnen, und seine eigenen Verwandten und Stammesgenossen hielten sich ihm fern oder traten als seine heftigsten Gegner auf. Um den Nachstellungen der Feinde sich zu entziehen, wanderte 616 ein Teil seiner Anhänger nach Abessinien aus. Im Jahre 622 sah sich Muhammed selbst genötigt, aus Mekka zu fliehen und sich nach Medina zu begeben. Diese Flucht bildet den Wendepunkt in der äußeren Geschichte des Islam, daher sie auch von den Muhammedanern als Beginn ihrer Zeitrechnung angenommen ist. Von nun an stieg die Macht und das Ansehen des Muhammed beständig, und damit wuchs auch die Zahl der Bekenner der von ihm verkündeten Religion. Durch glückliche Waffenthaten gegen die Mekkaner und andere arabische Stämme gelangte er endlich soweit, daß er im Jahre 630 Mekka belagern und erobern konnte. Diese Eroberung war für den Islam von größter Bedeutung, da ja dadurch das Hauptheiligtum aller Araber in die Hand Muhammed's fiel; es war damit das Schicksal der alten heidnischen Religion entschieden, und die arabischen Stämme nahmen nun nach und nach, wenn auch zum Teil rein äußerlich, die neue Lehre an. Die Götterbilder in der Ka'ba wurden zerstört und dieselbe als Heiligtum Allah's, des einzigen Gottes geweiht. Nicht lange nach diesem Siege starb Muhammed am 8. Juni 632.

*44.* Die Lehre Muhammed's ist niedergelegt in dem Koran, dessen einzelne Stücke dem Propheten von Gott durch Vermittlung des Engels Gabriel offenbart waren. Die Grundgedanken sind außerordentlich einfach, sie sind zusammengefaßt in den Spruch: Es ist kein Gott außer Allah und Muhammed ist der Gesandte Allah's. Schon vor Muhammed hatten einige Männer, unbefriedigt von der in Fetischismus ausartenden Religion ihres Volkes, nach einem besseren Glauben gesucht und hatten aus dem Judentum und Christentum monotheistische Anschauungen angenommen; aber sie waren damit allein geblieben und erst dem Muhammed gelang es, das ganze arabische Volk für den Monotheismus zu gewinnen. Gegenüber der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit, wie gegenüber dem heidnischen Polytheismus betont er die absolute Einheit Gottes. Gott ist der Schöpfer und damit der unumschränkte Herr der Welt und des Menschen und kann ganz nach Belieben mit seinem Geschöpf verfahren. Daher hat der Mensch sich in allem den Geboten Gottes, wie sie durch Muhammed verkündigt sind, zu unterwerfen, um dadurch das Wohlgefallen desselben zu erwerben; jede Übertretung seiner Gebote und vor allem den Unglauben straft Gott ohne Gnade. Zwar heißt Allah auch der Barmherzige und der Erbarmer, aber auch seine Barmherzigkeit hat mehr den Charakter der Willkür, nicht der Liebe zu den Menschen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott findet seinen Ausdruck schon in dem Namen

der Religion, denn islâm bedeutet „Unterwerfung, Ergebung"; die Anhänger derselben bezeichnen sich als muslim (mit persischer Endung musliman, daraus unser Muselmann entstanden), d. h. die die sich (dem Willen Gottes) unterwerfen. Mit gleicher Strenge wird die Erfüllung aller Gebote verlangt, mögen dieselben sittlicher oder ritueller Art sein; die fünf Hauptgebote, die „Pfeiler des Islam", haben mit dem Sittengesetz gar nichts zu thun. Durch die letzteren werden den Gläubigen Waschungen, Gebet, Fasten, Wallfahrt nach Mekka und Almosengeben zur Pflicht gemacht; das Gebet ist aber nicht ein freies und fordert nicht Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott, sondern besteht aus einer Reihe vorgeschriebener Formeln, verbunden mit bestimmten Gesten und Recitationen aus dem Koran. Das Schicksal des Menschen ist von Gott vorher bestimmt, und er vermag nichts daran zu ändern: diese Überzeugung verleiht dem Gläubigen Mut und Unerschrockenheit im Kampf und Ruhe und Ergebung im Unglück, ist aber auf der andern Seite ein Haupthindernis alles Kulturfortschritts, da sie den Menschen dazu bringt, zur Abstellung von Übelständen nicht selbst Hand anzulegen, sondern alles dem Willen Gottes anheimzugeben. Ob der Mensch zur Seligkeit oder Verdammnis vorher bestimmt ist, oder ob sein Wille frei ist, darüber findet sich im Koran keine klare Lehre; erst die spätere Theologie hat sich mit dieser Frage ernstlich beschäftigt und hat teils die Prädestination, teils die Freiheit des menschlichen Willens behauptet: die erstere Lehre ist die des orthodoxen Islam geworden. Der zweite Satz des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses ist der, daß Muhammed der Gesandte Gottes ist, daß also der Koran als göttliche Offenbarung zu gelten hat. Man hat neuerdings den Charakter des Muhammed sehr verschieden beurteilt: die einen halten ihn für einen Betrüger, andere sehen in seinen angeblichen Offenbarungen nichts weiter als Wirkungen krankhafter Körperzustände, andere endlich glauben, daß er selbst von der Wirklichkeit der Offenbarungen und der Wahrheit seiner Lehre fest überzeugt war. Jedenfalls dürfen wir wohl annehmen, daß seine Predigt nicht einen so großen Erfolg hätte haben können, wenn sie nicht von der Kraft innerer Überzeugung getragen gewesen wäre, und daß Muhammed ohne solche Überzeugung schwerlich Mut und Ausdauer gefunden hätte, um allen Widerwärtigkeiten so lange standzuhalten und trotz alles oft übermächtigen Widerstandes seiner Lehre zum Siege zu verhelfen. Später freilich, als er in weiteren Kreisen bereits als Prophet anerkannt war, hat er die göttlichen Offenbarungen vielfach als Deckmantel recht unsauberer Geschichten gemißbraucht, sodaß er da den Eindruck eines Betrügers macht.

Außer den beiden besprochenen Sätzen ist noch die Lehre von den letzten Dingen für den Islam von großer Bedeutung. Mit Nachdruck weist Muhammed im Koran immer wieder auf die Schrecken des jüngsten Gerichts hin, um das Gemüt der Ungläubigen zu erschüttern und zur Annahme seiner Lehre geneigt zu machen. Denn nur wer den Islam annimmt, kann dann vor Gott bestehen und der ewigen Verdammnis entrinnen.

*45.* Nachdem schon zu Lebzeiten des Muhammed ganz Arabien für die neue Religion gewonnen war, machte die Ausbreitung derselben in den ersten Jahren nach seinem Tode reißende Fortschritte. In raschem Ansturm wurde ganz Vorderasien und Persien, die Nordküste von Afrika und Spanien er-

obert und die Völker zur Annahme des Islam gezwungen. Später trat Stillstand und teilweise Rückgang ein; im Westen wurde der Islam völlig vom europäischen Boden verdrängt, faßte aber dafür im Osten Europas mit der Eroberung von Konstantinopel durch die Türken festen Fuß und gelangte zu solcher Macht, daß er lange Zeit hindurch eine beständige Gefahr für die christlichen Völker bildete. Jetzt ist er auch dort in beständigem Rückgang begriffen, und die Zeit ist wohl nicht mehr zu fern, daß er gänzlich aus Europa verdrängt wird. Immerhin hat der Islam auch jetzt noch ein sehr umfangreiches Herrschaftsgebiet, es gehören dazu Arabien, Vorderasien, Persien, ein Teil von Vorderindien, die Sundainseln, Nordafrika, die Ostküste von Afrika und ein Teil der Balkanhalbinsel. Die Zahl der Bekenner der Religion schätzt man auf 150 Millionen. Mit dem Islam hat sich arabische Sprache und Kultur über den größten Teil dieser Länder verbreitet. Trotz seiner großen Verbreitung kann aber der Islam nicht mit dem Christentum auf eine Stufe gestellt werden, da er niemals wie dieses wirklich universale Bedeutung gehabt hat, sondern seinen arabischen Ursprung nie verleugnen konnte. Sein Gottesbegriff ist ein echt semitischer, und außerdem hat er, wie wir gesehen haben, einzelne Stücke des altarabischen Heidentums fast unverändert in sein System aufgenommen. Eine Kulturmission hat der Islam nur noch bei unzivilisierten Völkern zu erfüllen, und auch da werden die Grenzen seiner Ausbreitung durch das Vordringen der christlichen Kultur immer weiter zurückgeschoben.

**Literatur:**

Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, 2. Aufl., Berlin 1869.

A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland, Berlin 1885. 87. (Oncken's Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen).

Krehl, Das Leben des Muhammed, Leipzig 1884.

Muir, The life of Mahomet and history of Islam, London 1858—61.

v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868.

Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, Deutsche Übersetz., Berlin 1883 (Hibbert, Lectures von 1882), S. 1—54.

W. S. Koelle, Mohammed and Mohammedanism, critically examined, Lond. 1889.

### 3. Die Religion der Babylonier und Assyrer.

*46.* Nach der bis jetzt herrschenden Ansicht haben Babylonier und Assyrer Kultur und Religion von einem nichtsemitischen Volke übernommen, das sie bei ihrer Einwanderung in Mesopotamien vorfanden, nämlich von den sog. Sumeriern. Wir würden uns danach die Entwicklung so zu denken haben, daß die einwandernden Semiten die alten Kultstätten der früheren Bewohner bestehen ließen und die dort verehrten Götter mit ihren eigenen Göttern identifizierten. Ihre Religion war also bereits polytheistisch und ist es nicht erst durch den Einfluß der Sumerier geworden, denn die Götternamen sind wenigstens zum Teil die auch bei andern semitischen Völkern wiederkehrenden. Neuerdings ist nun aber durch Delitzsch (Assyrische Grammatik, Berlin 1889, § 61 ff.) die Existenz des sumerischen Volkes und der sumerischen Sprache wieder bestritten worden; sollte sich diese Ansicht als die richtige herausstellen, so würde auch die bisherige Behandlung der babylonischen Religion modifiziert werden müssen. Vorläufig läßt sich natürlich ein sicheres Urteil über diese Frage nicht fällen, aber wir sind jedenfalls berech-

tigt, die Götter der Babylonier und Assyrer als semitische zu behandeln, wenn auch möglicherweise einige fremde Gottheiten sich darunter befinden mögen. Das Göttersystem der beiden Völker stimmt völlig überein, nur ist der höchste Gott ein verschiedener; auch der Kult ist bei beiden wesentlich derselbe.

Die Hauptquelle für die Kenntnis der babylonischen Religion sind natürlich die Inschriften, in denen wir authentische Zeugnisse für die religiösen Anschauungen und Gebräuche vor uns haben. Unter ihnen ist eine ganze Anzahl von religiösem Charakter: Mythenerzählungen, Hymnen an die Götter, Beschwörungsformeln und Zaubersprüche; auch die historischen Inschriften enthalten manches für die Religionsgeschichte wertvolle Material. Doch ist der religionsgeschichtliche Ertrag nicht so bedeutend, wie man nach dem Umfange der erhaltenen Texte erwarten könnte. Außer den Inschriften sind noch die Nachrichten griechischer oder griechisch schreibender Schriftsteller für die Darstellung der Religion zu verwerten, ebenso die verstreuten Notizen, die sich in den Schriften des alten Testaments und den Apokryphen finden.

Wie die politische Bedeutung Babylons und Assyriens bereits in früher Zeit aufhörte, so sind auch Sprache und Religion frühzeitig untergegangen. Neuerdings hat man Reste der altbabylonischen Religion in dem System des Mani und bei der noch heute bestehenden Gemeinde der Mandäer erkennen wollen.

*47.* Wir finden bei den Babyloniern zahlreiche Göttergestalten und eine reichentwickelte Mythologie. Unter den Göttern haben einige noch die deutliche Beziehung zu einem bestimmten Naturgebiet, bei anderen ist die ursprüngliche Naturbedeutung bereits verwischt und noch andere haben rein ethische Bedeutung. Sämtliche Götter sind völlig anthropomorphisch gedacht und die Entwicklung der Mythologie ist soweit fortgeschritten, daß das Geschlechtsverhältnis der Götter auf die Bildung der Mythen von Einfluß ist, und vollständige Göttergenealogien gegeben werden. Wir lernen also die babylonische Religion in einer gleichen Phase der Entwicklung kennen, wie die griechische.

An der Spitze des Göttersystems stehen die zwölf großen Götter, die oberste Stelle nimmt der Himmelsgott Anu mit seiner Gattin Anatu ein. Doch sind diese höchsten Gottheiten nicht überall die am meisten verehrten; auch bei den Babyloniern hatte jede Stadt ihren besondern Schutzgott. So war Marduk der Gott der Stadt Babylon und Aššur der Schutzgott des assyrischen Reiches. Auch hier haben wir die Zersplitterung als später entstanden anzusehen und nicht den Polytheismus für das Ergebnis später durch die politische Entwicklung herbeigeführter Vereinigung ursprünglich getrennter Kulte zu halten. Außer Anu gehören die folgenden zu den zwölf großen Göttern: Bêl wohl ursprünglich ein Sonnengott und seine Gattin Bêlit (Beltis); Èa oder Hêa, der Gott des Wassers und der Unterwelt, als dessen Gattin Davkina gilt; Sin der Mondgott; Šamaš der Sonnengott, der sich zu Bêl verhält, wie bei den Griechen Helios zu Apollo; Bin der Gott der Atmosphäre, des Regens und Gewitters; Marduk der schon erwähnte Stadtgott von Babylon; Ninip und Nergal Götter der Jagd und des Krieges; Nušku;

Istar, die Göttin der Liebe und Schönheit. Die letztere heißt entweder Tochter des Anu oder des Sin; ursprünglich ist sie jedenfalls Mondgöttin gewesen. Von andern Göttern mögen noch genannt werden: Gibil ein Feuergott, der hauptsächlich in Zaubersprüchen angerufen wurde; Nebo der Gott der Weisheit; Dibbarra der Gott der Pestilenz, der im Auftrage Anu's die Welt straft.

Außer den genannten wurden noch zahlreiche Götter von geringerer Bedeutung verehrt, sowie Elementargeister und zwar teils gute teils böse. Die Zahl der letzteren ist gewöhnlich sieben; zum Schutze gegen dieselben dienten die Zaubersprüche.

Die Welt ist von Anu geschaffen worden; vor ihm werden zwar kosmogonische Mächte genannt, doch hatten dieselben für die Religion keine Bedeutung. Vor der Schöpfung der Welt existierte das Chaos, in dem der Drache Tiamat lebte; dieser wurde von Bêl besiegt. Der Bericht über die einzelnen Vorgänge bei der Schöpfung zeigt vielfache Übereinstimmung mit der biblischen Erzählung, nur ist er durchweg mythologisch gefärbt. Die Existenz der Sünde in der Welt scheint auch bei den Babyloniern auf einen Sündenfall der ersten Menschen zurückgeführt zu werden, doch ist aus den Texten nicht zu ersehen, worin derselbe bestanden hat; jedenfalls haben wir keinen Beweis dafür, daß der Bericht darüber mit dem biblischen übereinstimmte. Auch die Erzählung von der großen Flut zeigt bei großer Übereinstimmung in Einzelheiten doch bei den Babyloniern in der Hauptsache eine gänzlich andere Gestalt, als in der Genesis: die Flut ist nicht als Strafe der Sünde der Menschen aufgefaßt, sondern nur von einem Gott, von Hêa, aus reinem Übermut gegen den Willen der übrigen Götter bewirkt worden. Wenn bei allen diesen Anschauungen auf der einen Seite Entlehnung anzunehmen wäre, so wäre dieselbe meiner Meinung nach wegen der einfachen, klaren und folgerichtigen Entwicklung des biblischen Berichts auf Seiten der babylonischen Religion zu suchen.

*48.* Der Mensch fühlte sich von den Göttern durchaus und in allen Verhältnissen des Lebens abhängig, ohne die Überzeugung zu haben, daß dieselben ihre Macht immer zu seinem Besten gebrauchen. In jedem Mißgeschick glaubte man den Zorn der Götter zu empfinden, und suchte denselben durch Opfer und Gebet zu beschwichtigen. Zeugnis für die knechtische Furcht, mit welcher der Mensch seinen Göttern gegenüberstand, geben die sogen. Bußpsalmen. Der Kult zeigte die beiden obengenannten Kennzeichen nordsemitischer Kulte, Wollust und Grausamkeit in der Unzucht im Dienste der Göttin Istar zu Babylon und den zahlreichen Menschenopfern, wie sie besonders in Assyrien üblich waren. Außer in Opfer und Gebet fand die Frömmigkeit ihren Ausdruck in großartigen Tempelbauten und Weihgeschenken an die Götter. Auf die Gestaltung der Anschauungen über das Leben nach dem Tode haben die religiösen Vorstellungen über das Verhältnis des Menschen zu den Göttern keinen Einfluß gehabt: die Strafe ist durchweg in diese Welt verlegt, im Jenseits erfolgt keine Vergeltung mehr, sondern ist das Schicksal aller Verstorbenen das gleiche ohne Rücksicht auf ihr Verhalten im Leben. Die Seele gelangt nach dem Tode in die Unterwelt, in das finstere Reich der Göttin Allatu oder Irkalla, aus welchem keine Rückkehr möglich ist. Das-

selbe ist durch ein breites Wasser von der Welt der Lebenden geschieden und mit einer siebenfachen Mauer umgeben. Nur durch Beschwörungen kann man die Beherrscherin der Unterwelt zwingen, einer einzelnen Seele zeitweilig die Rückkehr auf die Oberwelt zu gestatten.

Für die Beurteilung der Entwicklung der babylonischen Religion und der Religion überhaupt ist die oben berührte Frage von Bedeutung, ob es ein Volk und eine Sprache der Sumerier gegeben hat oder nicht. Die Zaubersprüche, die in der babylonischen Religion eine große Rolle spielen, hat man bisher für sumerisch gehalten, also für ein Erbteil aus der vorsemitischen Zeit; damit wäre das hohe Alter derselben erwiesen und ein Beweis gewonnen für die Anschauung, daß Zauberei die älteste Form der Religion gewesen ist. Sollte es sich dagegen herausstellen, daß die Sprache derselben echtsemitisch ist und daß sie nur in einer Art von Geheimschrift verfaßt sind, so wäre damit die verhältnismäßig späte Entstehung derselben wahrscheinlich gemacht. Gerade bei Zauberformeln würde ja eine solche Geheimschrift besonders am Platze sein.

**Literatur:**

Smith, Chaldäische Genesis, übers. von Delitzsch, Leipzig 1876.
Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians, London 1887 (Hibbert Lectures 1887).
Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl., Gießen 1883.
Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887.

#### 4. Die Religion der Phönicier.

40. Unter dem Namen der Phönicier sind die Bewohner Kanaans mit einbegriffen; nach einer Nachricht bei Herodot sind sie vom persischen Golf her eingewandert. In der Völkertafel Gen. 10 wird Kanaan unter den Kindern Ham's mit aufgeführt, und in der That zeigt das Bild des sidonischen Königs Eschmunezer auf seinem Sarkophag ganz hamitischen Typus. Wir würden danach anzunehmen haben, daß die Phönicier, ursprünglich Hamiten, semitische Sprache und Religion angenommen hätten.

Als Quellen für unsere Kenntnis der phönicischen Religion haben wir Inschriften und Berichte griechischer Schriftsteller, sowie die im alten Testament vorliegenden Nachrichten. Von besonderer Wichtigkeit sind die bei Eusebius im 1. und 4. Buch der Praeparatio evangelica erhaltenen Fragmente des Philo von Byblos, aus einem Werke, das sich als Übersetzung einer phönicischen Grundschrift des Sanchuniathon ausgibt. Wenn nun auch diese letztere Angabe als Fälschung längst erkannt ist, so sind die Nachrichten des Philo doch von Wert, weil sie zum Teil aus authentischen Quellen geflossen sind, man muß nur den eigenen euhemeristischen Standpunkt des Verfassers immer dabei in Abrechnung bringen.

Die Religion der Phönicier hat sich durch die zahlreichen Kolonien weithin verbreitet und hat, wie wir schon gesehen haben, auch die griechische Religion mannigfach beeinflußt. Andererseits finden wir, daß der lebhafte Handelsverkehr mit Ägypten auch zu einem Austausch religiöser Anschauungen geführt hat; wir finden ägyptische Kulte bei den Phöniciern, sowie phönicische in Ägypten. Namentlich weist der ägyptische Osirismythus auf enge Verbindung mit Phönicien hin.

*50.* Als höchste Götter der Phönicier finden wir Baal und Astarte. Baal kommt allein als Gottesname nicht vor, sondern nur in Verbindung mit andern Worten, die entweder das Naturgebiet bezeichnen, in welchem er wirkend gedacht ist, oder die Stadt, als deren Schutzgott er erscheint. So finden wir einen Baal Chamman als Gott der Sonnenglut, der namentlich in Karthago verehrt wurde, einen Baal Schamem als Himmelsgott, einen Baal Ṣaphon als Herrn des Nordens; andererseits einen Baal von Tyrus, der noch einen besonderen Namen führte, nämlich Melqart, und von den Griechen mit ihrem Herakles identifiziert wurde, und eine Reihe anderer Stadtgottheiten. Nur in Personennamen kommt Baal außerordentlich häufig allein vor. Neben Baal steht die Göttin Astarte, die wie die babylonische Ištar als Mondgöttin aufzufassen ist; in Karthago erscheint als oberste Gottheit in Verbindung mit Baal Chamman eine Göttin, deren Name Tanit gelesen wird (doch ist der zweite Vokal unsicher). Außerdem sind als phönicische Götter zu nenen: Milk von den Griechen als Kronos bezeichnet; Eschmun = Asklepios, also ein Heilgott; Rescheph Blitz- und Kriegsgott. Der Kult des Adon, dessen Hauptstätten Byblos und Cypern waren, ist erst verhältnismäßig spät aufgekommen, da in den Kolonien sich keine Spur davon findet.

Als Symbole der Götter dienten vor allem Steine, wie bei den übrigen semitischen Völkern; daneben werden auch gelegentlich Götterbilder erwähnt.

*51.* Über die religiösen Anschauungen der Phönicier erfahren wir fast nichts, doch dürfen wir annehmen, daß sie im wesentlichen denen der übrigen semitischen Völker entsprachen. Der Kult war reich entwickelt und dem entsprechend gab es zahlreiche Priester mit einem Oberpriester an der Spitze. Die Priesterwürde war in der Regel nicht erblich, sondern wurde vielfach als besondere Auszeichnung verliehen. Charakteristisch für den phönicischen Kult sind die zahlreichen Menschenopfer, die sich in Karthago auch unter römischer Herrschaft bis in die letzten Zeiten des Heidentums erhielten, und der mit Unzucht verbundene Dienst der Astarte. Als phönicische Sitte führt Herodot die Beschneidung an, glaubt aber dieselbe aus ägyptischem Einfluß erklären zu müssen. Die Tempel bestanden aus zwei Abteilungen und diejenige, in der die Idole der Götter standen, war nur den Priestern zugänglich.

Die Anschauungen über das Leben nach dem Tode werden dieselben gewesen sein, wie wir sie bei den Babyloniern kennen gelernt haben, daß nämlich ohne Rücksicht auf das Verhalten im Leben alle Verstorbenen in der Unterwelt ein freudloses Dasein führen. In der Grabinschrift des Königs Eschmunezer finden wir nur Klagen über den frühzeitigen Tod, aber kein Wort der Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits, obgleich der König sich selbst als eifrigen Verehrer der Götter bezeichnet. Auf die Ausstattung und Erhaltung der Gräber wurde große Sorgfalt verwendet.

**Literatur:**

Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, Bonn 1841 (Die Phönizier Bd. I).
Levy, Phönizische Studien, 4 Hefte, Breslau 1856—71.
K. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs d. Sid., Halle 1868.
Münter, Religion der Karthager, Kopenhagen 1816.

#### 5. Religionen der übrigen semitischen Völker.

*52.* Über die übrigen semitischen Völker haben wir nur einzelne Notizen, sodaß es nicht möglich ist, eine wirkliche Darstellung derselben zu geben. Meist beschränkt sich unsere Kenntnis auf eine Anzahl von Götternamen, die aus Inschriften und theophoren Namen sich ergeben, doch ersehen wir daraus einmal, daß alle diese Religionen polytheistisch waren, und andererseits, daß eine Anzahl von Göttern den semitischen Völkern gemeinsam waren. So begegnet uns Baal wieder bei den Edomitern, Moabitern, Philistern; Milk bei den Edomitern und Ammonitern; Aštar bei den Moabitern, Philistern, Aramäern, Äthiopen, und als Maskulinum bei den Sabäern; Šamaš bei den Sabäern und Äthiopen; Sin bei den Sabäern. In der Regel finden wir einen Gott als Hauptgott eines jeden Volkes; so werden die Moabiter im alten Testament als das Volk des Kamosch bezeichnet, ebenso wie Israel als Volk Jahveh's. Doch ist damit nicht gesagt, daß die Religion der Moabiter monotheistisch gewesen wäre. In der späteren Zeit sind mehrfach zwei Götter zu einer neuen Gottheit miteinander verbunden worden.

### c. Religionen der übrigen Kulturvölker.

#### 1. Die Religion der Chinesen.

*53.* In China bestehen jetzt drei Religionsformen neben einander: der Buddhismus, der im 1. Jahrhundert n. Chr. eingeführt wurde, der Taoismus begründet durch Laotse (geb. um 604 v. Chr.) und die alte chinesische Religion, die durch Confucius (Khung tse 551—478) wiederhergestellt wurde. Wir haben es hier nur mit der letzteren zu thun. Dieselbe ist henotheistisch, sie kennt nur einen Gott, der mit dem Namen des Himmels, Thiàn, bezeichnet wird; das bedeutet aber nicht, daß der sichtbare Himmel selbst als Gott verehrt wurde, sondern Thiàn ist Himmelsgott. Ein anderer Name für ihn ist Schang Ti der höchste Herr. Er beherrscht durch seinen Willen die Welt und ist Hüter der natürlichen und sittlichen Weltordnung; die Gesetze des Staates und die sittlichen Gebote sind Ausdruck seines Willens. Der Henotheismus ist von den Chinesen so streng festgehalten worden, daß sich niemals Polytheismus hat herausbilden können, oder irgend welche mythologische Vorstellungen sich entwickelt haben. Die Sprache besitzt nicht einmal einen Gattungsnamen für „Gott", sondern nur den göttlichen Eigennamen. Die Religion ruht nicht auf göttlicher Offenbarung, sondern lediglich auf der Überlieferung, als deren Hüter der Staat erscheint; nur in einzelnen Fällen thut der Himmel seinen Willen kund durch besondere Zeichen, ungewöhnliche Naturereignisse u. dgl., namentlich dann, wenn er mit der Regierung des Kaisers unzufrieden ist. Er greift aber nicht persönlich ein, sondern beauftragt damit die Geister. Diese sind ebenfalls Gegenstand religiöser Verehrung; es werden ihnen Opfer dargebracht und Gebete an sie gerichtet um Schutz und Förderung in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens. Doch haben sie keine selbständige Bedeutung, sondern vollziehen nur den Willen des Himmels. Man unterscheidet himmlische Geister, nämlich Sonne, Mond und Sterne, und irdische, die Geister der Erde, der Berge, Flüsse u. s. w. Neben diesen Geistern, deren Wirken in der Natur sich zeigt, stehen die Ahnengeister, deren

Verehrung für die chinesische Religion von großer Bedeutung ist. Man glaubte an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode, fühlte sich beständig von ihnen umgeben und nahm an, daß sie zu den ihnen gewidmeten Opfern und Festfeiern herbeikommen konnten. Wenn ihr Dienst nicht vernachlässigt wurde, erwiesen sie sich als wohlthätige Schutzgeister des Hauses, wie des Landes. Jede Familie verehrte die Geister ihrer Vorfahren, dagegen waren die Geister der alten Kaiser und sonstiger hervorragender Männer Gegenstand allgemeiner Verehrung. Aus diesem Ahnenkult hat sich eine Art Polytheismus entwickelt, indem einzelne allgemeinere Bedeutung erhielten und zu Schutzgeistern einzelner menschlicher Thätigkeiten wurden. So finden wir Geister des Krieges, des Ackerbaus, der Pferdezucht u. s. w.

54. Diese von alters her überlieferte Religion ist von Khung tse in ein System gebracht. Er sammelte die alten Überlieferungen und bestrebte sich, denselben ihre frühere Geltung wieder zu verschaffen, da sie zu seiner Zeit vielfach in Vergessenheit geraten waren oder wenigstens nicht mehr beachtet wurden. Hauptsächlich suchte er seinen Zeitgenossen die sittlichen Gebote wieder einzuschärfen, den Gehorsam gegen die Gesetze des Staates und die Ehrfurcht vor den Eltern. Auf die eigentlich religiösen Fragen hat er sich niemals tiefer eingelassen, sondern vermied es, darüber eine Meinung zu äußern; er ist also mehr ein Sittenprediger, als ein Lehrer der Religion. Von der alten Litteratur hat er das ausgewählt, was für seinen Zweck geeignet war, und wir verdanken ihm die Erhaltung einer Anzahl älterer Werke, die für die Religionsgeschichte wertvoll sind.

Der Kult war bei den Chinesen reich ausgebildet, trotzdem finden wir weder einen Priesterstand noch überhaupt Priester. Das religiöse Leben war vollständig mit den politischen und sozialen Einrichtungen verknüpft und die Ausübung des Kults lag in den Händen des Kaisers, der Beamten und der Hausväter. Der Himmel und die Naturgeister wurden nicht in Tempeln verehrt, sondern die Opfer wurden ihnen unter freiem Himmel dargebracht; unter den Ahnengeistern hatten die der Kaiser, der Fürsten und der Beamten ihre Tempel, deren Zahl nach der Stellung der Familie verschieden war, während die Ahnen der gewöhnlichen Familien im Hause verehrt wurden. Die Hauptopfer, die dem Himmel und den mächtigsten Geistern dargebracht wurden, durfte nur der Kaiser vollziehen.

Diese Gestalt der altchinesischen Religion, wie sie in der alten Literatur sich darstellt, ist im wesentlichen bis auf den heutigen Tag unverändert geblieben. Eine Entwicklung, wie wir sie in anderen Religionen beobachten können, findet sich in China nicht.

**Literatur:**

Plath, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, Abh. d. kgl. bayr. Ak. d. W. IX. Bd. III. Abth., 1863.
Edkins, Religion in China, 3. Aufl., London 1884.
Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte dargestellt, Leipzig 1882.
de Groot, Aperçu historique du développement du système religieux des Chinois, übers. von Chavannes (Ann. du Mus. Guimet, Bd. XII).
Réville, La religion Chinoise (Histoire des religions III) Paris 1889.
v. Strauß, Schi king, Das kanonische Liederbuch der Chinesen, Heidelberg 1880.

### 2. Die Religion der Aegypter.

55. Die ägyptische Kultur ist, soweit unsere Kenntnis reicht, die älteste der Welt; die geschichtlichen Zeugnisse reichen wenigstens bis in den Anfang des dritten Jahrtausends v. Chr. hinauf. Auch die Religionsurkunden sind zum Teil weit älter als die ältesten bei andern Völkern erhaltenen. In dem langen Zeitraum ihrer Entwicklung hat die Religion mannigfache Veränderungen erlitten, ehe sie die Gestalt erhielt, in der sie uns bei griechischen und römischen Schriftstellern entgegentritt. Man unterscheidet in der Geschichte der Religion drei Perioden, die des alten, des mittleren und neuen Reichs, es schließt sich also diese Einteilung ganz an die der politischen Geschichte an. Mit der Verschiebung des Schwerpunktes der weltlichen Herrschaft änderte sich immer das Göttersystem, indem die Götter der neuen Hauptstadt an die Spitze gestellt wurden und die Kulte derselben hervorragende Bedeutung erhielten. Außerdem änderten sich aber im Laufe der Entwicklung die Anschauungen über das Wesen der Gottheit und die Formen der Gottesverehrung.

Die ältesten Quellen sind die Inschriften in den Pyramiden, die aus der Zeit des alten Reiches stammen; dann folgen die Tempel- und Grabinschriften und endlich die Papyrushandschriften. Unter diesen ist von besonderer Bedeutung das sogen. Totenbuch, dessen älteste Bestandteile bis in die 5. Dynastie also in die erste Zeit des alten Reiches zurückreichen, und der Papyrus Prisse, eine Handschrift aus dem Ende des dritten Jahrtausends v. Chr., die als Kopie bedeutend älterer Texte sich darstellt. Diese Quellen bilden eine ziemlich umfangreiche Litteratur, doch ist der Gewinn für die Religionsgeschichte nicht entsprechend groß, da der Inhalt derselben kein sehr mannigfaltiger ist. Die auf das Totenritual und auf das Leben im Jenseits bezüglichen Schriften geben von sonstigen religiösen und mythologischen Vorstellungen und Lehren nur Andeutungen, sodaß es schwer ist, in die Menge der Notizen Ordnung und Zusammenhang zu bringen. Wir erfahren eine Masse von Götternamen und Beiworten der Götter meist mystischer Art, Bruchstücke von Mythen und Nachrichten über die verschiedenen Kulte, aber eine zusammenhängende religiöse Lehre oder ein Göttersystem ist in den Texten nirgends gegeben. Dazu kommt noch, daß die ägyptische Religion an sich schon kein einheitliches System darstellte; zwar dürfen wir auch hier annehmen, daß die religiösen Anschauungen im wesentlichen bei allen Ägyptern dieselben waren, aber die Formen waren überall in den einzelnen Gauen verschiedene. Wir finden, daß jeder Gau seine besonderen Götter verehrte, oder wenigstens unter besonderem Namen, und es konnte in dem einen Gau eine Persönlichkeit als Gott verehrt werden, die in dem andern als Dämon galt. Ebenso galten gewisse Tiere in dem einen Gau als heilig und unverletzlich, während sie in dem andern mit Eifer verfolgt und vertilgt wurden. Außerdem ist zu beachten, daß die Quellen aus verschiedenen Zeiten stammen und daher verschiedene Phasen der Entwicklung darstellen. Außer den einheimischen Quellen sind noch die Nachrichten fremder, besonders griechischer Schriftsteller für die Kenntnis der ägyptischen Religion von Wert; besonders ist zu nennen die Schrift Plutarch's über Isis und Osiris, da sie uns einen ägyptischen

Mythenkreis im Zusammenhang gibt, wenn auch in verhältnismäßig später Fassung.

*56.* V. v. Strauß u. Torney (s. u., S. 662) hat den Versuch gemacht, auf Grund der Quellen in die verwirrende Menge der Götter und Götternamen Ordnung zu bringen. Er geht von dem richtigen Gedanken aus, daß diese Götter nicht sämtlich auf einmal entstanden sein können, sondern daß in ihnen die Aufeinanderfolge verschiedener Kulte sich darstellt. Ein neuer Gott konnte nur dann sich herausbilden, wenn die Verehrung eines älteren aus irgend einem Grunde sich überlebt hatte. Die mehrfach in der Mythologie vorkommenden Götterkämpfe sind daraus zu erklären, daß der neue Gott naturgemäß als der Feind des älteren erscheinen mußte. Wir werden im folgenden der Strauß'schen Anordnung folgen. Danach sind drei zeitlich aufeinanderfolgende Götterkreise zu unterscheiden: die ältesten Götter, die Sonnengötter und die begrifflichen Götter.

Unter den ältesten Göttern ist zuerst zu nennen Nu der Himmelsocean; auf ihn folgt ein Götterpaar Schu (Ausdehnung) und Tefnut (netzende Himmelsfeuchtigkeit), die also ebenfalls noch als Himmelsgötter aufzufassen sind, und darauf ein weiteres Paar Seb (Erde) und Nut (Himmel, Fem. zu Nu), die als Vater und Mutter der Götter bezeichnet werden. Von ihnen stammen zunächst zwei Geschwisterpaare, die zugleich als Ehepaare aufgefaßt sind: Usiri und Usit (Osiris u. Isis), Set und Nebt'hat, sowie ein einzelner Gott T'hut, der Mondgott, der später als Statthalter des Râ gilt. Sohn des Usiri und der Usit ist Hor, nach Strauß ein Gott des Lichtes, wahrscheinlich wie sein Vater Usiri ein Sonnengott. Der bekannte Mythus von Usiri, wonach er von seinem Bruder Set getötet wird und nun in der Unterwelt herrscht, während Hor an seiner Stelle auf der Oberwelt die Herrschaft führt, trägt ganz den Charakter eines Sonnenmythus. Als Gattin des Hor gilt Hat'hor, die schon durch ihren Namen beweist, daß sie erst nach dem Gott entstanden sein kann. Hor wird verschieden aufgefaßt: er heißt einerseits Hor ur der ältere H. (Arueris bei Plutarch), andererseits Har pa chrut, H. das Kind (Harpokrates); obgleich beide Namen ursprünglich denselben Gott bezeichnen, hat man doch später zwei von Hor verschiedene Götter daraus gemacht. In späterer Zeit erscheint Hor vielfach mit andern Göttern verbunden, oder mit ihnen identifiziert; aus solchen Verbindungen entstehen dann wieder neue Göttergestalten. Zu diesem ersten Götterkreise gehören noch: Maât die Göttin der Wahrheit und des Rechts; Meht'urt die Göttin Nut als Kuh dargestellt; Anpu (Anubis) mit dem Beinamen Ap'heru Eröffner der Wege, der Geleiter der Toten in die Unterwelt; der Gott Nehebkau; Nit Göttin des Morgenlichts.

Zu dem zweiten Kreise, dem der Sonnengötter, gehört Tum oder Atum, der in Anu (Heliopolis) verehrte Gott; ferner Râ, in welchem offenbar die Sonne in ihrem Tageslaufe personifiziert ist. Auf bildlichen Darstellungen finden wir ihn auf der Sonnenbarke stehend und über den Himmelsocean dahinfahrend. Dabei hat er mit einem Dämon Âpep zu kämpfen, der als Schlange dargestellt wird und wohl als Wolkendämon aufzufassen ist. Der spätere Mythus läßt Râ zuerst auf der Erde herrschen und sich dann aus Verdruß über die zunehmende Schlechtigkeit der Menschen zurückziehen. Als

verschiedene Gestalten des Râ sind aufzufassen: Râ Harmachu oder Harmachuti (Hor der beiden Horizonte); Nefertum, Chepra und Chéprer. Zu diesem Kreise gehören ferner: Mentu, ursprünglich Sonnen- später Kriegsgott; der Krokodilgott Sebak, Sohn der Nit, und der Nilgott Hâpi.

An dritter Stelle folgen die von Strauß als die begrifflichen Götter bezeichneten, d. h. solche, die von Anfang an keine Beziehung zu einer bestimmten Naturerscheinung, sondern rein ethische Bedeutung hatten. Es sind dies: Sokar oder Sokari, ein Gott, der aus Usiri hervorgegangen ist und als Bruder des Hor gilt; Ptah der Gott von Memphis und als solcher oberster Gott des alten Reiches; Chnum mit seinem Sohne Chem; endlich der Gott von Theben und oberste Gott des neuen Reiches Amon, später besonders häufig mit Râ verbunden als Amen Râ erscheinend. Dessen Sohn ist Chonsu. Übrigens ist zu bemerken, daß mit dem Auftreten neuer Götter die älteren nicht völlig verschwanden, sondern im Kult immer noch eine Stelle behielten; es traten nur die neuen Götter mehr in den Vordergrund. Die ganze Entwicklung war zur Zeit des alten Reiches bereits im wesentlichen zum Abschluß gekommen und läßt sich aus den Denkmälern nur noch rekonstruieren. Die weitere Entwicklung dieses Göttersystems haben wir uns wohl so zu denken, daß, wie es auch anderwärts der Fall war, die einzelnen Götter nicht überall gleichmäßig verehrt wurden, sondern jeder seine besondere Kultstätte hatte. In einzelnen Fällen konnte sich dann der Kult eines einzelnen Gottes von da aus weiter verbreiten und unter Umständen für ganz Ägypten Bedeutung gewinnen. Auch konnte die weitere Vermehrung der Zahl der Götter von einzelnen Orten ausgehen. Doch ist auch hier die Entstehung des Polytheismus nicht bloß aus einem Zusammenwachsen verschiedner Lokalkulte zu erklären, sondern die Religion war seit alter Zeit bereits polytheistisch.

Daneben finden wir aber auch in der ägyptischen Religion manches, was auf ursprünglichen Henotheismus hinweist. Dahin gehört, daß in dem erwähnten, aus sehr alter Zeit stammenden Papyrus Prisse, nicht einzelne Götter als Urheber und Hüter des Sittengesetzes erscheinen, sondern Gott (nuter). Noch mag der Versuch eines Königs der 18. Dynastie, Amenhotep IV., erwähnt werden, der darauf ausging, den alten Polytheismus aufzuheben und die Verehrung eines einzigen Gottes an die Stelle zu setzen. Derselbe hatte weniger religiöse, als politische Bedeutung, da es dem Könige allem Anschein nach hauptsächlich darauf ankam, den mächtigen Einfluß der Priester des Amon, der den Königen unbequem zu werden begann, zu brechen. Auf die Volksreligion hat diese Reformation keinen Einfluß geübt.

57. Zu der Zeit, als die Griechen und Römer mit den Ägyptern in Berührung kamen, war die Religion charakterisiert durch einen ausgebreiteten Tierdienst von geradezu fetischistischer Art. Derselbe hat sich daraus entwickelt, daß Tiere als Symbole der Götter angesehen wurden und infolge dessen selbst für heilig, in späterer Zeit wohl auch als Inkarnationen der Götter galten. Die Götter wurden vielfach in der Gestalt oder mit dem Kopf der ihnen heiligen Tiere bildlich dargestellt, doch bedeutet das, wenigstens ursprünglich nicht, daß die Ägypter sich dieselben wirklich so vorgestellt haben, sondern es hat nur die Bedeutung einer Bilderschrift. Neben den Tieren finden wir auch Pflanzen und andere Gegenstände als Symbole der

Götter. Für einen ursprünglichen Fetischismus bietet auch die ägyptische Religion keine Anhaltspunkte, sondern derselbe gehört erst einer späteren Phase der Entwicklung an.

58. Der Kult war bei den Ägyptern reich entwickelt und wir finden eine zahlreiche Priesterschaft von großem Reichtum und Einfluß, deren Macht gelegentlich den Königen gefährlich werden konnte. Die Priesterwürde war entweder in bestimmten Familien erblich, oder wurde von den Königen als besondere Auszeichnung verliehen. Die Frömmigkeit der Könige und der Vornehmen fand ihren Ausdruck in der Gründung und reichen Ausstattung von Tempeln und in der Stiftung von Opfern. Die Ausübung des Kults war lediglich Sache der Priester, nur an den zu Ehren der Götter gefeierten Festen hatte auch das übrige Volk Anteil. Auch der Zutritt zu den in den Tempeln aufgestellten Götterbildern war nur den Priestern gestattet.

59. Von besonderer Bedeutung für die ägyptische Religion sind die Anschauungen über das Leben nach dem Tode und der damit zusammenhängende Totenkult. Die Seelen hatten sich in der Unterwelt vor einem Totengericht, das unter Vorsitz des Usiri stattfand, zu verantworten und durften erst dann, wenn sie vor diesem als gerecht erfunden wurden, nach mannigfachen Prüfungen in die Gemeinschaft der Götter eingehen, während die Seelen der Bösen der Vernichtung anheimfielen. In dem sogen. Totenbuch werden die Punkte aufgezählt, betreffs deren die Seele sich als schuldlos ausweisen mußte; diese Aufzählung ist für die Erkenntnis der sittlichen Anschauungen der Ägypter von großer Bedeutung. Es genügte aber nicht, daß der Verstorbene seine Schuldlosigkeit nachweisen konnte, sondern er mußte auch die Kenntnis einer Anzahl von magischen Formeln besitzen, um in die Unterwelt hineinzugelangen und nach dem Gericht wieder den Ausweg zu finden. Außer der Seele, die in die Unterwelt hinabging, hatte jeder Mensch seinen Ka (d. h. Bild), der gewissermaßen als zweites Selbst des Menschen erscheint. Als Aufenthaltsort dieses Ka dachte man sich nach dem Tode das im Grabe aufgestellte Bild des Verstorbenen, daher wurden vor diesem die Totenopfer dargebracht. Auf die Herstellung des Grabes und auf die Erhaltung des Leichnams wurde große Sorgfalt verwendet. Der Einzelne sorgte schon bei Lebzeiten dafür, daß ihm nach dem Tode ein würdiges Grabmal zu Teil wurde, und die Reichen trafen Veranstaltungen, um sich für alle Zeit die üblichen Totenopfer zu sichern.

**Literatur:**

Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt., London 1880 (Hibbert Lectures 1879).
Tiele, History of the Egyptian religion. London 1882.
Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885. 87.
Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888.
v. Strauß und Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen, Heidelberg 1889.
Pietschmann, Der ägyptische Fetischismus und Götterglaube (Zeitschr. für Ethnol. X, S. 153—182).

### 3. Die Religion der Mexikaner.

60. Zur Zeit der Eroberung Mexikos durch die Spanier unter Cortez (1519—22) waren die Azteken das herrschende Volk im Lande und zugleich

die eigentlichen Träger der mexikanischen Kultur. Doch sind dieselben nicht Urheber dieser Kultur, sondern haben sie von den früheren Beherrschern des Landes, den Tolteken, überkommen. Nach der einheimischen Überlieferung waren Riesen die ersten Bewohner von Mexiko; diese wurden vertilgt durch einwandernde Völker, welche mit dem Namen der Ulmecas und Xicalancas bezeichnet werden. Die eigentliche Geschichte von Mexiko beginnt erst mit der Einwanderung der Tolteken, welche um den Beginn unserer Zeitrechnung erfolgte. Auf sie folgen später, etwa im 11. Jahrhundert, die Chichimeken; der Name derselben bezeichnet nicht ein bestimmtes Volk, sondern es werden dadurch die neuen Eroberer als rohe uncivilisierte Völker im Gegensatze zu den gebildeten Tolteken charakterisiert. Die Herrschaft der Chichimeken wurde endlich gestürzt durch die Azteken. Übrigens haben wir uns die Verhältnisse nicht so zu denken, daß diese einander ablösenden Völker jedesmal ein einheitliches Reich gründeten, dem alle übrigen unterworfen waren, sondern es bestand eine Anzahl von selbständigen Staaten nebeneinander, unter denen nur ein Volk jeweilig die erste Stelle einnahm.

Da die Nachrichten schwankend und widersprechend sind, ist es kaum möglich, ein richtiges Bild von dem gegenseitigen Verhältnis und den Wanderungen der Völker, die nacheinander in der mexikanischen Geschichte auftreten, zu gewinnen. Nach Réville (der darin Bancroft folgt) hätten wir auszugehen von den Maya, deren alte Kultur noch durch großartige Ruinen in Yucatan bezeugt ist, und der Name Tolteken, sowie das damit identische Nahua soll solche Maya bezeichnen, die nach Norden gewandert waren und sich da mit andern Völkern gemischt haben. Die Chichimeken sind danach Völker, die weiter nach Norden wohnten und daher von der Civilisation der Maya wenig berührt waren. Nach Waitz sind die Tolteken von Südosten her, von Guatemala in Mexiko eingewandert und haben sich von da aus weit nach Norden verbreitet. Später erfolgte eine Rückwanderung, indem die nördlichen Stämme derselben, die Nahua, zu denen auch die Azteken gehörten, wieder nach Süden sich wandten und nach und nach die Herrschaft in Mexiko errangen, nachdem die dort ansässigen Tolteken zum großen Teil wieder in ihre alte Heimat zurückgekehrt waren. Doch bestanden auch unter aztekischer Herrschaft noch selbständige toltekische Staaten bis zur spanischen Eroberung. Als Beginn der aztekischen Herrschaft kann man das Jahr 1325 ansetzen, in welchem sie die Stadt Tenochtitlan (das spätere Mexiko) gründeten. Bis zur spanischen Eroberung werden neun Könige derselben genannt.

*61.* Das Göttersystem hat sich bei den Mexikanern in derselben Weise entwickelt, wie bei den übrigen Völkern: die Götter stehen in Verbindung mit einem bestimmten Naturgebiet, aber in der Weise, daß sie von Anfang an zugleich ethische Bedeutung haben und in alle menschlichen Verhältnisse eingreifen; die letztere Bedeutung überwiegt dann später, und der Zusammenhang mit der Natur verwischt sich. Eine Erweiterung des Systems vollzog sich einmal dadurch, daß die Götter der unterworfenen und verbündeten Stämme in dasselbe aufgenommen wurden, andererseits dadurch, daß alle Stände, alle menschlichen Beschäftigungen und Verhältnisse ihre besonderen Schutzgottheiten erhielten. In späterer Zeit erklärte man die Götter als ehemalige menschliche Könige und Wohlthäter des Landes. Die Hauptgötter

der Mexikaner zur Zeit der spanischen Eroberung sind folgende. Huitzilopochtli (Vitzliputzli), der Stammgott der Azteken, ist ursprünglich ein Sonnengott, später dem kriegerischen Sinne des Volkes entsprechend Kriegsgott. Tezcatlipoca, eine Personifikation der ausdörrenden und verzehrenden Kraft der Sonne, ist der Gott, der Strafen über die sündige Welt verhängt, aber auch Sünde vergibt, wenn er darum angerufen wird. Quetzalcoatl, der oberste Gott der Tolteken zu Tula, gilt als Urheber aller Künste des Friedens; sein Kult hatte eine mildere Form, als der der anderen Götter, namentlich fehlten dabei ursprünglich die Menschenopfer. Ometeuctli und Omecihuatl, Sonnengott und Mondgöttin, sind Schutzgötter der Männer und Frauen. Tlaloc ist Gott des Wassers und der Fruchtbarkeit, sowie des Gewitters; sein Symbol, zugleich das hieroglyphische Zeichen für seinen Namen, ist das Kreuz, durch welches wohl die vier Himmelgegenden bezeichnet sein sollen. Als Götter mit Naturbedeutung sind noch zu nennen Centeotl, die Göttin der Erde und des Maises, und Xiuhteuctli, der Gott des Feuers. Von solchen Gottheiten, die nie mit einem bestimmten Naturgebiet in Verbindung gestanden haben, sondern nur zu menschlichen Verhältnissen Beziehung hatten, mögen genannt werden: Yiacateuctli, der Gott der Kaufleute; Omacatl, der Gott des Weines und der Trunkenheit, neben welchem angeblich noch vierhundert Götter von derselben Bedeutung existierten; Tlazolteotl, die Göttin der Unzucht.

Die mexikanische Sprache besaß einen Gattungsnamen für „Gott“ nämlich teo mit aztekischer Endung teotl, plur. teules; daß dies Wort bereits aus älterer Zeit stammt, ergibt sich daraus, daß er sich auch bei anderen mittelamerikanischen Völkern findet, bei denen eine Entlehnung nicht wahrscheinlich ist, z. B. in Nicaragua teot, plur. teotes. Es scheint zugleich Bezeichnung eines bestimmten Gottes gewesen zu sein, nämlich des Sonnengottes.

Daß man sich die Götter anthropomorphisch dachte, ist einmal daraus zu schließen, daß zahlreiche Bilder derselben in menschlicher Gestalt existierten, andererseits daraus, daß man die Spanier für Götter hielt.

*62.* Die Mexikaner waren ein sehr religiöses Volk, daher spielt der Kult der Götter in ihrem Leben eine große Rolle. Derselbe bestand aus Opfern, Gebeten und Festfeiern; besonders häufig waren die Menschenopfer (jährlich bis zu 20000), zu denen Sklaven und vor allem Kriegsgefangene genommen wurden. Die zu opfernden trugen vielfach dabei die Tracht, in welcher der Gott selbst dargestellt wurde. Bei dem Hauptfeste des Huitzilopochtli wurde ein Bild des Gottes aus allerhand Sämereien und Menschenblut hergestellt und von den Festteilnehmern verzehrt. Die Opfer fanden auf den sogen. teocalli statt, abgestumpften Stufenpyramiden, auf deren oberster Plattform der Altar und das Bild des Gottes stand. Dabei wurde das Herz des Opfers dem Bilde in den Mund gesteckt oder das Blut hineingegossen. Die Priester bildeten eine zahlreiche Körperschaft mit einem Oberpriester, teoteuctli genannt, an der Spitze und hatten auch auf die Staatsgeschäfte großen Einfluß.

Die Sittlichkeit stand auf einer hohen Stufe. Strenge Strafen waren auf Diebstahl und Ehebruch, ja sogar auf unanständige Reden und Trunkenheit gesetzt. Die Erziehung der Kinder war sehr sorgfältig und war sowohl

auf körperliche als auf geistige Ausbildung gerichtet. Abgesehen von den aus religiösen Gründen vollzogenen Menschenopfern waren die Sitten mild, es findet sich Fürsorge für Arme und Kranke, und die Behandlung der Sklaven war eine schonende. Die Übertretung der sittlichen Gebote wurde als Sünde gegen die Götter aufgefaßt und mußte vor dem Priester gebeichtet und gebüßt werden.

Das Schicksal der Menschen nach dem Tode dachte man sich verschieden, nicht nach dem Verhalten im Leben, sondern nach der Art des Todes. Man nahm ein dreifaches Reich an: die im Kampfe gefallenen oder von Feinden geopferten, sowie die im Wochenbett gestorbenen Frauen gelangten in das himmlische Paradies und begleiteten die Sonne auf ihrem Tageslauf in Gestalt glänzender Wolken, oder durften noch in der Gestalt von Kolibris auf die Erde zurückkehren; die vom Blitze erschlagenen oder ertrunkenen oder an Aussatz, Gicht und Wassersucht gestorbenen kamen in das irdische Paradies Tlalocan, das Reich des Tlaloc; die übrigen endlich mußten in die Unterwelt, Mictlan genannt, wandern, die aus neun Abteilungen bestand, in deren einer die Seele gänzlich vernichtet wurden.

#### 4. Die Religion der Peruaner.

*63.* Die beiden Hauptstämme des alten Peru sind die Quechua und Aymara. Von letzteren, welche ihren Sitz am Titicaca-See hatten, ist wahrscheinlich die Kultur des Landes ausgegangen, da das zur Zeit der spanischen Eroberung herrschende Geschlecht der Inca allem Anschein nach ihnen angehörte. Jedenfalls waren nach der einheimischen Überlieferung die Inca vom Titicaca-See in die Ebene herabgekommen; sie hatten dann zuerst Cuzco erobert und von da aus ihre Herrschaft immer weiter ausgebreitet. Im Volke war die Sprache der Quechua die herrschende. Bis zur Eroberung Peru's durch Pizarro (1531) werden 13 Inca gezählt, die Dauer ihrer Herrschaft wird auf 250 (von anderen auf 3—400) Jahre angegeben. Die Inca haben es verstanden, durch eine weise Gesetzgebung das ganze Volk zur Arbeit zu erziehen, und damit das Land auf eine hohe Kulturstufe erhoben. Das gesamte Land war Eigentum des Staates und wurde den Einzelnen nur zur Bebauung überlassen. Jedem war sein Verhalten genau vorgeschrieben und er stand beständig unter Kontrole des Staates. Auch die Religion war auf das engste mit dem Staatswesen verknüpft; die Priester wurden aus den Familien der Inca genommen. Die Peruaner zerfielen in drei Klassen: die Fürsten, den ebenfalls dem Incageschlechte angehörigen Adel und das Volk. Die Fürsten galten als Abkömmlinge der Sonne; um das Blut rein zu erhalten, war bestimmt, daß der regierende Inca sich mit seiner Schwester oder einer seiner nächsten Anverwandten vermählen mußte. Die Schrift war den Peruanern unbekannt, statt derselben bediente man sich für Rechnungen, Steuerlisten u. s. w., sowie auch zur Überlieferung geschichtlicher Thatsachen der sogen. Quippu, geflochtener Schnüre von verschiedener Farbe, an denen durch eingeschlungene Knoten das, was man überliefern wollte, bezeichnet war.

Die peruanische Kultur und Religion zeigt vielfache Übereinstimmung mit der mexikanischen, doch ist an einen gemeinsamen Ursprung beider schwerlich zu denken.

*64.* Die Religion der Peruaner ist hauptsächlich Sonnenverehrung. An der Spitze des Göttersystems stand der Sonnengott Inti oder Intip, dessen Haupttempel sich in Cuzco befand, während in allen Städten des Reiches ebenfalls Tempel desselben existierten. Neben dem Sonnengott waren von besonderer Bedeutung Pachacamac, der hauptsächlich an der Küste in der Gegend von Lima als oberster Gott und Weltschöpfer verehrt wurde, und Viracocha, ursprünglich ein Wassergott und als solcher ebenfalls Schöpfer der Welt. Das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Götter ist jedenfalls daraus zu erklären, daß sie ursprünglich verschiedenen Stämmen angehörten; später hat man sie miteinander identifiziert. Außerdem werden als peruanische Gottheiten genannt: die Mondgöttin Mama Quilla; Cuycha der Gott des Regenbogens; Catequil der Gott des Donners; endlich eine Anzahl von Gestirngottheiten, darunter der Planet Venus unter dem Namen Chasca. Als Inkarnationen von Sonne und Mond galten die Stammeltern des Incageschlechts Manco Capac und Mama Oello (Ocollo). Auch bei den Peruanern waren die Götter anthropomorphisch gedacht, wenigstens finden wir Bilder derselben in menschlicher Gestalt erwähnt.

Außer den Göttern verehrte man zahlreiche Geister der Erde und des Meeres, der Quellen und Flüsse, Felsen und Berge, Tiere und Pflanzen; daneben Geister der Jagd, des Fischfangs, des Landbaues, der Ernte, der Heerden u. s. w. Auch Menschen, vor allem die Inca werden nach ihrem Tode Gegenstand religiöser Verehrung.

*65.* Die Religion nahm im Leben der Peruaner eine hervorragende Stellung ein, und der Kult war reich entwickelt. Menschenopfer waren auch hier üblich, werden aber von den Inca möglichst eingeschränkt. Eigentümlich ist der peruanischen Religion die Institution der Sonnenjungfrauen, welche sich dem Dienste des Sonnengottes weihten und das Gelübde der Keuschheit ablegten.

Die Sittlichkeit hat bei den Peruanern, trotzdem daß sie auf einer hohen Stufe stand, nicht den Wert, wie bei andern Völkern, da in ihr das Moment der Freiheit fehlt: sie ruhte nicht auf freier Unterwerfung des Einzelnen unter die Gebote der Religion, sondern war durch weltliche Gesetze erzwungen.

In Bezug auf das Leben nach dem Tode finden wir zwei Vorstellungen nebeneinander. Nach der einen dachte man sich das Leben im Jenseits lediglich als eine Fortsetzung des irdischen; dieselbe fand ihren Ausdruck in der Bestattungsweise darin, daß man dem Toten Waffen, Gerätschaften u. s. w. mit in das Grab legte. Nach der andern wurde unterschieden zwischen einer himmlischen Welt, Haman Pacha, in welche nur Angehörige der höheren Stände gelangen konnten, und einer Unterwelt, Ucu Pacha, dem Reiche des Todesgottes Supay, welches für die übrigen Menschen bestimmt war.

**Literatur zu 3 u. 4:**

J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, 2. Aufl., Basel 1867.
Waitz, Anthropologie der Naturvölker, IV. Teil, Leipzig 1864.
Réville, Histoire des religions, Bd. II, Paris 1885.

## B. Die animistischen Religionen.

*66.* **Vorbemerkungen.** Unter dem Namen des „Animismus" werden zwei Religionsformen zusammengefaßt, die wir hauptsächlich bei den sogen. Naturvölkern antreffen, Fetischismus und Schamanismus. Man versteht darunter die Verehrung von Geistern, sei es daß dieselben als frei waltend gedacht sind, oder in engster Verbindung mit sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen; diese Geister nehmen hier dieselbe Stelle ein, welche in den polytheistischen Religionen den Göttern zukommt; es sind die höheren Mächte, von denen der Mensch sich abhängig weiß, und mit denen er sich im Kult in Verbindung setzt. Die Geister sind entweder in der Natur wirkende und auch das ganze Leben des Menschen beeinflussende Elementargeister, oder es sind Seelen Verstorbener, denen man die Macht zuschreibt, in das Schicksal der Überlebenden bestimmend eingreifen zu können. Die Hauptunterschiede zwischen Göttern und Geistern sind folgende. Die Götter sind bestimmt umschriebene Persönlichkeiten und haben ihre bestimmten Eigennamen und ihr genau abgegrenztes Wirkungsgebiet, während die Geister unzählig und nicht durch Namen als Einzelpersönlichkeiten gekennzeichnet sind. Die Götter sind ihrem Wesen nach wohlwollend gegen die Menschen und jederzeit bereit, dies ihr Wohlwollen zu bethätigen, solange der Mensch seinerseits die Pflichten ihnen gegenüber gewissenhaft erfüllt; die Geister dagegen haben in der Regel die Tendenz, dem Menschen zu schaden, und müssen daher vielmehr durch den Kult abgewehrt werden, als daß man wünschte, sie herbeizuziehen. Andererseits setzt der animistische Kult diejenigen, die ihn richtig zu handhaben wissen, in den Stand, die Geister dem Willen und den Absichten des Menschen dienstbar zu machen. Endlich haben die Götter von Anfang an ethische Bedeutung gehabt und galten zu allen Zeiten als Urheber und Hüter der sittlichen Weltordnung, während die Geister nur von Menschen gezwungen an der Erhaltung dieser Weltordnung mitwirken, aber an sich kein Interesse daran haben. Da die Zahl der Götter immer eine beschränkte ist, während die Geister unzählig sind, ist das Wirkungsgebiet der ersteren ein sehr viel größeres und umfassenderes.

Man nimmt an, daß den beiden Formen, in denen die animistische Anschauung sich entwickelt hat, dem Fetischismus und Schamanismus, eine gemeinsame Religionsform zu Grunde liegt, die man Animismus im engeren Sinne bezeichnet. Übrigens ist zu bemerken, daß durch die angegebenen Namen das Wesen der betreffenden Religionen nicht erschöpfend bezeichnet ist, sondern nur die äußere Form derselben, der Kult; daneben kann der Glaube an einen höchsten Gott oder an mehrere Götter bestehen, aber derselbe hat keine religiöse Bedeutung mehr, da man im Kult sich nur an die Geister wendet. Andererseits finden sich animistische Elemente zahlreich neben den im offiziellen Kult fixierten Anschauungen auch in höher stehenden Religionen; selbst bei Völkern, die das Christentum angenommen haben.

Da der Hauptzweck des animistischen Kults der ist, Macht über die Geister zu erlangen, kann man die betreffenden Religionen auch als Religionen der Zauberei bezeichnen. Der Begriff der Sünde, insofern mit dem Worte die böse That als Übertretung göttlicher Gebote und Auflehnung gegen den

göttlichen Willen bezeichnet wird, fehlt in diesen Religionen, da die Geister nicht als Urheber des Sittengesetzes gelten und nicht die Aufgabe haben, über die Erhaltung desselben zu wachen. Daher hat hier die Religion fast gar keine Beziehung zur Sittlichkeit.

Die beiden Religionsformen, die aus dem Animismus sich entwickelt haben, sind nicht immer streng auseinanderzuhalten, da auch innerhalb der Religionen, bei denen der Kult in der Hauptsache schamanistische Gestalt zeigt, die Verehrung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände sich findet, andererseits die Formen der Zauberei und die Verehrung der Seelen in beiden wesentlich übereinstimmen. Im allgemeinen nimmt man an, daß Afrika als Hauptsitz des Fetischismus zu betrachten ist, während die Religionen der übrigen kulturlosen Völker als schamanistisch zu bezeichnen sind.

### 1. Der Fetischismus.

*67.* Das Wort „Fetisch“ stammt aus dem Portugiesischen (feitiço = lat. factitius mit magischer Kraft begabt); wir bezeichnen damit die Gegenstände, die — besonders bei den Negervölkern in Afrika — Objekt religiöser Verehrung sind, weil man sie als beseelt und mächtig, menschlich fühlend, wollend und handelnd ansieht. Als Fetische können alle möglichen Gegenstände dienen, sei es daß sie irgendwie nach dem Glauben des Volkes ihre Macht bewiesen haben, sei es daß sie durch besondere Farbe oder Gestalt ausgezeichnet sind. Auch Tiere und Pflanzen können zu Fetischen werden. Es kann nun ein Gegenstand auf doppelte Weise zum Fetisch werden: einmal dadurch, daß er vom Priester dazu geweiht wird, d. h. daß der Priester durch seine Zaubermacht einen Geist dazu bewegt, darin Wohnung zu nehmen; andererseits dadurch, daß er selbst sich schon als von einem Geiste bewohnt erwiesen hat, indem scheinbar außergewöhnliche Wirkungen davon ausgingen. Dabei ist zu beachten, daß das unentwickelte Denken für eine sichtbare und fühlbare Wirkung die Ursache vielfach an ganz falscher Stelle sucht und da Zusammenhang annimmt, wo ein solcher absolut nicht besteht: das post hoc ergo propter hoc spielt eine große Rolle im Fetischismus. Jedenfalls kann ein Gegenstand nur dann als Fetisch verehrt werden, wenn sich damit die Vorstellung verbindet, daß er beseelt ist, daß ein Geist in ihm inkorporiert ist; an sich unterscheidet er sich nicht von anderen Gegenständen derselben Art. Ist diese Auffassung richtig, daß der Fetischismus aus Geisterglauben sich entwickelt hat, dann kann er nicht eine ursprüngliche Form religiösen Glaubens sein, sondern bezeichnet die letzte Phase der Entwicklung des Animismus in derselben Weise, wie der Götzendienst die des Polytheismus. Götzendienst und Fetischismus sind dann auf eine gleichartige Entwicklung zurückzuführen, nur daß in ersterem der Gott mit seinem Bilde oder Symbole, in letzterem der Geist mit einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, der unter Umständen auch ein menschlich gestaltetes Bild sein kann, zusammengefallen wäre. Als Zwischenstufe ist die Vorstellung anzusehen, daß das Bild oder Symbol als Aufenthaltsort des Gottes oder Geistes galt, ehe es selbst direkt Gegenstand der Verehrung wurde.

Man hat zu unterscheiden zwischen den Fetischen, mit denen der Einzelne zum Schutze sich umgibt und deren Wirksamkeit daher nicht über den Interessen-

kreis desselben hinausreicht, und solchen von allgemeinerer Bedeutung. Der einzelne Mensch schützt seine Person dadurch, daß er eine möglichst große Anzahl von Fetischen beständig bei sich trägt, gegen Krankheiten und die Nachstellungen feindlich gesinnter Menschen, namentlich auch gegen von anderen zu seinem Schaden geübte Zauberei; er schützt sein Haus und seinen sonstigen Besitz durch ringsum aufgestellte Fetische. Dabei ist zu bemerken, daß die Fetische thatsächlich scheinbar ihre Macht beweisen: es wird von allen Reisenden versichert, daß in Afrika es niemand wagen würde, etwa eine unter dem Schutze ihres Fetisch reisende Handelskarawane anzugreifen, oder das durch Fetische geschützte Eigentum eines anderen zu schädigen. Ebenso wird berichtet, daß Diebe, gegen welche der Fetisch aufgerufen wird, lieber das Gestohlene freiwillig zurückbringen, als sich der Rache des erzürnten Geistes aussetzen. Von selbst hat der Fetisch kein Interesse daran, die Übertretung irgendwelcher Gebote zu strafen, sondern er muß durch — oft recht drastische — Mittel dazu gezwungen werden. Zu diesen Mitteln gehört es, wenn der Fetisch gepeitscht wird, oder wenn glühende Nägel in ihn eingeschlagen werden: man glaubt, daß dann derselbe von rasendem Zorn erfüllt werde gegen den Verbrecher, durch dessen Schuld er eine so unwürdige Behandlung erdulden muß. Je einflußreicher und angesehener die Stellung eines Menschen ist, desto mehr und desto mächtigere Fetische muß er zu seinem Schutze um sich haben. Damit nimmt er aber zugleich schwerere Pflichten auf sich, als die übrigen Menschen, denn der Besitz eines Fetisches ist mit gewissen Lasten und Beschränkungen verbunden, deren Nichtbeachtung Unglück nach sich zieht. Es ist dies das einzige ethische Moment, welches der Fetischismus als Religion in sich trägt, da darin die einzige Schranke gegeben ist, welche die Religion dem sonst ungezügelten Einzelwillen des Menschen setzt. Freilich sind diese Beschränkungen nach unserem Gefühle nicht gerade von sittlichem Wert: durch den Besitz von Fetischen wird der Genuß bestimmter Speisen, das Betreten bestimmter Orte, die Ausübung bestimmter Thätigkeiten untersagt, nicht aber irgendwelche nach unseren Begriffen sittliche Verpflichtung auferlegt. Der gewöhnliche Mensch muß sich daher mit Fetischen von geringerer Macht begnügen, da er die Pflichten, die der Besitz mächtigerer auferlegt, nicht auf sich nehmen kann. Es war ganz konsequent, daß die Neger vielfach sich weigerten, das Kreuz, das sie für den Fetisch der Weißen hielten, anzunehmen, mit der Begründung: das sei ein zu mächtiger Fetisch, der wohl für die Weißen passen möge, nicht aber für sie selbst.

Außer diesen dem Schutze des einzelnen dienenden Fetischen gibt es aber auch andere, die eine weiter reichende Bedeutung haben, indem sie entweder ein ganzes Land beschützen, oder gewisse Gebiete in ihrem ganzen Umfange beherrschen. So gibt es Fetische, die man gegen bestimmte Krankheiten anruft, oder von denen man Regen und Fruchtbarkeit erwartet u. dergl. Dieselben haben immer ihren bestimmten Wohnort, meist eine eigens für sie errichtete Hütte, deren Betreten jedem anderen, als dem den Fetisch bedienenden Priester untersagt ist. Eine Übertretung dieses Verbots würde das größte Unglück für das ganze Land verursachen. Auch andere Örtlichkeiten, Wälder, Quellen u. s. w. sind vielfach bestimmten Fetischen geweiht und müssen daher von allen Menschen gemieden werden. Diese Fetische von allgemeinerer Be-

deutung haben auch eine Art Kult, der in Anrufungen und Darbringungen besteht, und es sind bestimmte Priester zu ihrer Bedienung angestellt. Sie sind vielfach Bilder von menschlicher Gestalt, und es berührt sich also hier der Fetischismus mit dem aus dem Polytheismus entstandenen Götzendienst.

Die Zaubermittel werden vielfach angewendet, um anderen Schaden zuzufügen; da der Neger die natürlichen Ursachen von Krankheit und Tod nicht kennt, führt er sie auf Bezauberung zurück und sucht sich dagegen mit Hilfe der Fetischpriester zu schützen.

Neben dem Fetischismus finden wir fast überall den Glauben an einen Gott, der als Schöpfer der Welt gilt, und dessen Eingreifen in das Schicksal der Welt und der einzelnen Menschen auch noch in vielen Fällen angenommen wird. Doch hat dieser Gott im Kult keine Stelle gefunden, es werden weder Gebete an ihn gerichtet, noch ihm Opfer dargebracht, da man glaubt, daß er schon von selbst nur das Beste der Menschen wolle, während man sich der Geister durch den Kult erwehren müsse. Infolge dessen hat dieser Glaube meist gar keine oder nur geringe religiöse Bedeutung und ist bei vielen Völkern im Schwinden begriffen. Jedenfalls weist er auf eine dem heutigen Fetischismus vorausliegende Phase der Entwicklung zurück und ist nicht aus dem letzteren entstanden, denn sonst müßten wir erwarten, das er wenigstens in einzelnen Fällen größere Bedeutung erlangt hätte, und daß die Religion irgendwo dadurch auf eine höhere Stufe gehoben worden wäre. Das ist aber nirgends der Fall.

**Literatur:**

Außer den auf S. 592 angeführten allgemeinen ethnologischen und religionsgeschichtlichen Werken mögen noch genannt werden:
Schultze, Der Fetischismus, Leipzig 1871.
Bastian, Ein Besuch in San Salvador, Bremen 1859.
Ders., Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, Jena 1874. 75.
Ders., Der Fetisch an der Küste Guinea's, Berlin 1884.

### 2. Der Schamanismus.

68. Bei dem schamanistischen Kult handelt es sich vor allem darum, die Geister, die nicht an bestimmte sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gebunden sind, sondern frei auf der Erde walten, zu gewinnen oder sie zu hindern, dem Menschen Schaden zuzufügen. Der Mensch glaubt überall die Macht dieser Geister zu fühlen, die ihn beständig bedrohen; alles Übel, das ihn trifft: Krankheit, Verlust, Unglück in der Heerde u. s. w., sowie alle verderblichen Naturerscheinungen werden als Wirkungen böser Geister angesehen. Über diese hat der Schamane Gewalt, er kann sie durch Beschwörungen und magische Handlungen zwingen, von einem Menschen abzulassen oder ihm zu Willen zu sein, sowie sie andererseits zum Schaden der Menschen aufrufen. Das Wort „Schamane" stammt aus dem Sanskrit und zwar aus dem buddhistischen Sprachgebrauch: çramaṇa, pâli samaṇa ist eine Bezeichnung buddhistischer Mönche und von da aus auf die Zauberpriester übertragen. Man sieht daraus, wie weit der Buddhismus bei jenen Völkern in der Anbequemung an die alte Religion gegangen ist. Die Schamanen sind nicht eigentlich Priester, sondern mehr Zauberer und Wahrsager, es gehört eine gewisse Vorbildung dazu, um die Art zu erlernen, wie man Gewalt über die Geister

erlangt, und die Mittel, durch welche man sie im einzelnen Falle zwingen kann, dem Menschen Rede zu stehen. Vielfach sucht man den Geist zu bewegen, in den Leib des Schamanen einzugehen und durch seinen Mund Auskunft zu geben über das, was man von ihm zu erfahren wünscht. Zu diesem Zwecke versetzt sich der Schamane durch den Genuß geistiger Getränke und durch rasenden Tanz in einen Zustand der Verzückung, in welchem er dann als vom Geist besessen gilt.

Im übrigen besteht der Dienst der Geister in Opfern, durch welche man sie zu gewinnen sucht, und in der Vermeidung alles dessen, was sie erzürnen könnte. Aber auch hier besteht kein Zusammenhang zwischen dem Geisterglauben und der Sittlichkeit, sondern der Mensch hat den Geistern gegenüber lediglich rein äußere Vorschriften zu beachten; wo dem Sittengesetz höhere Sanktion gegeben ist, knüpft es überall an älteren Gottesglauben an. Denn auch in den schamanistischen Religionen finden wir überall noch die Vorstellung von einem höchsten Gott, der als Schöpfer der Welt gilt, aber im Kult keine Stelle hat. Dieser höchste Gott wird vielfach mit dem Himmel oder der Sonne identifiziert; neben ihm finden wir meist noch andere Götter, Personifikationen verschiedener Naturerscheinungen, des Feuers, der Luft, des Wassers u. s. w. Je älter die Berichte über die Religionen der in späterer Zeit dem Schamanismus ergebenen Völker sind, desto mehr tritt der ursprüngliche polytheistische Charakter derselben noch hervor, während der Kult der Geister verhältnismäßig wenig Bedeutung hat. Auch noch heute besteht neben schamanistischem Kult der Glaube an den höchsten Gott. Nach dem byzantinischen Schriftsteller Menander beteten die Türken Feuer, Wasser, Luft und Erde an und verehrten einen höchsten Gott als Schöpfer der Erde. Nach Plano Carpini (1246) und Marco Polo (Anfang des 14. Jahrhunderts) verehrten die alten Mongolen einen Gott, der Natagai oder Itogo genannt wird, und daneben die Sonne, Feuer und Wasser. Die Ostjaken von Obdorsk kennen einen höchsten Gott Turum, der die Erde geschaffen hat und regiert, mit dem aber die Menschen nicht direkt verkehren können, da er nur in Donner und Sturm zu ihnen spricht und durch Opfer und Gebet nicht zu erreichen ist; dieselbe Bedeutung hat bei den Tungusen Buga, bei den Samojeden Num. Die Götter sind wohlwollend gegen die Menschen gesinnt, nicht menschenfeindlich, wie die Geister; sie hatten ursprünglich auch für den Kult Bedeutung, insofern sie zum Schutze gegen die bösen Geister angerufen wurden, und ihnen geopfert und zu ihnen gebetet wurde.

Innerhalb des Schamanismus findet sich vielfach die Verehrung von Bildern und anderen Gegenständen, die als von einem Geist beseelt angesehen werden; dieselben haben in der Regel eine weiter reichende Bedeutung und sind Gegenstand der Verehrung für ganze Stämme. Dahin gehören die Seida der Lappen, die Sjadaei der Samojeden und die Jiljan der Ostjaken.

69. Die Entwicklung des Schamanismus läßt sich am deutlichsten erkennen an der Religion der Finnen. Dieselbe ist in späterer Zeit ihrem Kulte nach durchaus schamanistisch, aber wir haben hier für eine ältere Periode umfassende Zeugnisse in den Heldenliedern, die in der Kalevala gesammelt sind. Die Religion der Finnen, wie sie sich in diesen Liedern darstellt, ist reiner Polytheismus fast ohne Beimischung schamanistischer Elemente

verbunden mit einer reichentwickelten Mythologie. Castrén (Finn. Myth. S. 164) bemerkt: „in unsern alten Liedern findet man die Dämonen kaum genannt, und die Aufschlüsse, die man auf einem anderen Wege über sie erhalten kann, sind sehr dürftig". Dagegen sind die Götter überall Gegenstand der Verehrung, und die Helden wenden sich in allen Gefahren und Nöten an sie mit ihren Gebeten. Die einzelnen Teile der Sammlung sind von verschiedenem Alter: während einige sich als jünger herausstellen dadurch, daß sie den Einfluß germanischer Mythen zeigen (Sampo-Mythus), sind andere von den Finnen (nach Castrén) schon aus ihrer asiatischen Heimat mitgebracht worden, da sie große Übereinstimmung zeigen mit den Heldenliedern stammverwandter asiatischer Völker. Jedenfalls ergibt sich aus diesen Liedern soviel, daß der Polytheismus als Form der finnischen Religion in verhältnismäßig hohes Altertum hinaufreicht, dagegen der Schamanismus sich erst später entwickelt hat.

Das Göttersystem der Finnen stellt sich nach den Liedern der Kalevala in folgender Weise dar. Die Götter sind nach den Gebieten ihrer Wirksamkeit einzuteilen in Himmels- und Luftgottheiten, Wasser- und Erdgottheiten und Götter der Unterwelt. Also auch hier ist der Polytheismus entstanden durch Personifikation der verschiedenen Naturkräfte und Naturerscheinungen. Daneben finden wir auch Gottheiten von geringerer Bedeutung, die lediglich zu den Menschen Beziehung haben als Schützer seines Leibes und Lebens. Als oberster Gott erscheint der Himmelsgott Ukko, dessen Name „Großvater, Greis" bedeutet, und ihm steht eine Gemahlin Akka zur Seite. Ukko gebietet über Wolken und Winde, Blitz und Donner, Regen, Schnee und Hagel. Dagegen sind die Himmelskörper durch andere Götter vertreten: Päivä Sonne, Kuu Mond, Otava großer Bär, Tähti Stern. Als Sohn der Sonne gilt Panu der Feuergott; außerdem werden gelegentlich Gottheiten der Morgenröte, der Luft, des Windes und des Nebels erwähnt. Im Wasser herrscht Ahto (Ahti) und neben ihm seine Gattin Wellamo; die übrigen Wassergottheiten sind als Unterthanen des Ahto aufgefaßt und sind teils gut und menschenfreundlich, teils tückisch und verderblich. Die Erde wird selbst hie und da als göttliches Wesen aufgefaßt, doch ist die gewöhnliche Bezeichnung in der Kalevala maan emo (= terrae mater), neben welcher sich seltener maa emä (= terra mater) findet. Unter den auf der Erde wirkenden Göttern ist vor allem der Waldgott Tapio mit seiner Gattin Mielliki zu nennen, samt den übrigen Gottheiten des Waldes und Wildes, die als Söhne und Töchter, Diener und Dienerinnen Tapio's bezeichnet sind. Böse und tückische Gottheiten des Waldes sind Hiisi und Ajatar. Neben diesen Gottheiten mit ursprünglicher Naturbedeutung stehen andere, die eine solche nicht haben: Sukkamieli die Liebesgöttin, Suonetar Adergöttin (von suoni Ader), Kivutar Göttin der Krankheiten und Wammatar Göttin der Schmerzen. Die beiden letzten sind Göttinnen, welche Krankheit u. Schmerzen vertreiben, während die, welche Krankheiten verursachen, zu den unterirdischen Gottheiten gehören.

Die Finnen glaubten an ein Fortleben der Seelen nach dem Tode, doch finden wir auch hier verschiedene Vorstellungen darüber unvermittelt nebeneinander. Einerseits nahm man an, daß die Seelen in den Gräbern fortleben und auf die Erde zurückkehren und mit ihren Angehörigen in bestän-

digem Verkehr bleiben können; andererseits glaubte man an ein besonderes Totenreich, Tuonela oder Mauala genannt, das Reich des Gottes Tuoni oder Maua. Dasselbe ist durch einen Fluß von der Welt der Lebenden geschieden; das Leben in demselben stellt sich lediglich als eine Fortsetzung des irdischen dar, daher auch dem Toten Waffen und Gerätschaften mit ins Grab gegeben wurden. Beherrscher der Gräber und ihrer Bewohner ist Kalma. Die gelegentlich sich findende Vorstellung von Strafen in der Unterwelt ist jedenfalls aus christlichem Einfluß zu erklären.

Die finnische Sprache besitzt ein Wort für „Gott", nämlich Jumala, das nach Castrén ursprünglich Himmel bedeutet; da das Wort in gleicher Bedeutung sich auch bei verwandten Völkern findet, ist anzunehmen, daß es bereits aus alter Zeit stammt.

Der Heroenmythus war bei den Finnen sehr ausgebildet; im Mittelpunkt desselben stehen Wäinämöinen, Lemminkäinen und Ilmarinen, deren Thaten und Schicksale den Hauptinhalt der Kalewala bilden. Sie sind wohl, gleich den Heroen bei anderen Völkern, als ursprüngliche Götter aufzufassen.

*70.* Die oben gegebene Charakteristik des Schamanismus bezieht sich zunächst auf die Religionen der ural-altaischen Völker, der sibirischen Stämme, Mongolen und nichtarischen Völker Vorderindiens. Bei diesen ist überall der Kult wesentlich derselbe, wenn er auch in Einzelheiten sich verschieden gestaltet. Davon sind ihrem Wesen nach die Religionen der Naturvölker von Amerika, Australien und Südafrika nicht verschieden: sie sind sämtlich als Religionen der Zauberei und des Geisterglaubens zu bezeichnen. Bei den Indianern in Nordamerika finden wir den Glauben an den großen Geist als Schöpfer und Regierer der Welt, doch läßt sich nicht entscheiden, ob wir denselben als letzten Rest einer ursprünglicheren, höheren Religion anzusehen haben, oder ob er sich erst aus dem Geisterglauben entwickelt hat. Außerdem ist für diese Völker charakteristisch der sogen. Totemismus, d. h. die Vorstellung, daß jeder Stamm von einem bestimmten Tiere abstammt, sowie die religiöse Verehrung dieses Tieres bei den Angehörigen des Stammes. In Australien, vor allem in Polynesien finden wir den Tabuismus, nach welchem einzelne Orte oder Gegenstände dauernd oder zeitweilig als Aufenthaltsorte von Geistern erklärt werden und dadurch der Berührung oder Benutzung durch Menschen entzogen werden. Auch Menschen können für andere tabu sein. (Über das tabu vergl. Waitz, Anthropologie VI, 343—363).

Vielfach finden wir, daß neben schamanistischem Kult noch Anschauungen lebendig sind, die auf eine höhere Religionsform hinweisen, z. B. ausgeführte Vorstellungen über das Jenseits, in denen unter Umständen, wie bei den Badaga in den blauen Bergen in Südindien, auch die sittlichen Anschauungen ihren Ausdruck finden, oder kosmogonische Mythen, wie bei den Völkern von Polynesien. In allen solchen Fällen ist es kaum möglich, diese höheren Anschauungen als aus dem Geisterglauben entstanden anzusehen.

**Literatur:**

M. Alex. Castrén, Vorlesungen über d. finn. Mythologie. Aus d. Schwed. v. A. Schiefner, St. Petersb. 1853. (Vgl. Schiefners deutsche Übers. der Kalewala, Helsingfors 1852).
W. Radloff, Das Schamanenthum und sein Kultus, Leipzig 1885.
E. Hiekisch, Die Tungusen. E. ethnolog. Monogr., St. Petersburg 1879.

## 4. Die Religionen und die Religion.*)
### (Heidentum und Offenbarung.)

*1.* **Vorbemerkung.** Sollen die im menschlichen Völkerleben historisch gegebenen Religionen, wie die obige Übersicht sie vorführte, zur Religion der Wahrheit, als welche der christliche Monotheismus mit siegender Evidenz (in seiner Lehre wie in seiner Geschichte) sich bezeugt, ins richtige Verhältnis gesetzt werden, so ist zunächst die Vorfrage zu erledigen: Repräsentieren die geschilderten teils polytheistischen, teils animistischen Religionen das gesamte außerchristliche Religionswesen der Menschheit? gibt es kein Drittes mehr neben (teils polytheistischem teils animistischem) Heidentum und neben (jüdisch-christlichem) Monotheismus? — Die Beantwortung dieser Vorfrage, die uns vor das wichtige Problem der angeblichen Religionslosigkeit eines Teils der wilden Völker stellt, leitet hinüber zur weiteren Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit des religiösen Vorstellens und Handelns der Menschheit: Wie verhält sichs mit der religiösen Anlage des menschlichen Geisteslebens überhaupt? welchen Ausgangspunkt für die den heutigen religiösen Zuständen der Völker zu Grund liegenden Entwicklungen hat man demnach zu supponieren? — Daran reiht sich als dritte Hauptfrage die nach der Grundlage und den bisherigen geschichtlichen Entwicklungsmomenten des Monotheismus; Wie ist der religiöse Glaube an Einen Gott ursprünglich entstanden? welchem Gesetze unterliegt seine Ausgestaltung zunächst zur alttestamentlichen, dann zur neutestamentlichen Religion? Es sind die Probleme des geoffenbarten Ursprungs der monotheistischen Religiosität und ihres Stufenfortschritts von ihrer vorchristlich-jüdischen zur christlichen Gestalt, womit wir bei Untersuchung dieser Frage uns zu beschäftigen haben werden. — Eine vierte und letzte Frage betrifft das Verhältnis des christlichen Monotheismus in Gegenwart und Zukunft zu den beiden anderen monotheistischen Religionen: Dem neueren Judentum und dem Islam. Ist das Christentum die absolute Religion, die Religion der Wahrheit? Können Judentum und Islam neben ihm darauf Ansprüche erheben, normale Fortbildungen des Monotheismus zu sein? Hat das Heilsbedürfnis der Menschheit dereinst vielleicht noch eine vollkommnere Befriedigung als die im christlichen Monotheismus gegebene zu erwarten? Mit der Erledigung dieser Fragen wird die Reihe unsrer Untersuchungen zu beschließen sein.

Wir zerlegen also das hier zu Erörternde in die vier Abschnitte: 1. Der angebliche Atheismus wilder Stämme; 2. Die Religion als allgemeine Anlage im menschlichen Geistesleben; 3. Die Offenbarung als Grundlage und Stütze des Monotheismus; 4. Jüdischer, mohammedanischer und christlicher Monotheismus.

### a. Der angebliche Atheismus wilder Völker.

*1.* Das Problem. Dem Versuche, die Religion als eine Angelegenheit des gesamten Menschengeschlechtes zu beurteilen, ihre im Bisherigen aufgezählten historischen Erscheinungsformen am Maßstabe einer Idealreligion zu prüfen, würde jede haltbare Grundlage entzogen werden, wenn es gelänge,

*) Vom Herausgeber. — Vgl. das Vorwort zu d. Bde.

bei einem namhaften Teil des menschlichen Völkerlebens das gänzliche Fehlen religiöser Vorstellungen und Bräuche zu konstatieren. Gäbe es atheistische Stämme in größerer Zahl und von so fest eingewurzeltem und ausgeprägtem Charakter ihrer Religionslosigkeit, daß diese Eigenschaft als eine bei ihnen ursprüngliche von allem Anfange ihnen anhaftende zu gelten hätte, so würde es Schwierigkeiten haben, von einer religiösen Anlage und Bestimmung der Gesamtmenschheit zu reden. Für die Gegenüberstellung empirischer Religionen und einer Religion schlechthin, einer Religion der Wahrheit, fehlte es dann am nötigen geschichtlichen Fundament. — Der Beweis für die Existenz atheistischer Völker ist seitens der Anwälte materialistischer Denkweise mehrfach zu erbringen versucht worden. Den Berichten älterer oder neuerer Reisenden folgend, die auf Grund flüchtiger Berührungen mit diesen oder jenen Naturvölkern, oder irregeleitet durch ihre vorgefaßten Meinungen bald diesen bald jenen Stamm als völlig religionslos hinstellten, haben beispielsweise Louis Büchner, Oscar Schmidt, Arnold Dodel, Ernst Häckel, Moriz Wagner, sowie von außerdeutschen Schriftstellern namentlich John Lubbock, das alte Axiom: „Nullae gentes atheae!" mit dogmatischer Bestimmtheit verneint. Daß diese Verteidiger der Annahme religionsloser Völker gegenwärtig sich stark in der Minderheit befinden, unterliegt keinem Zweifel. Sogar entschieden darwinistisch, bezw. materialistisch gerichtete Forscher wie O. Caspari (Die Urgeschichte ꝛc. II, 1877) oder wie F. von Hellwald (Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung ꝛc., 1875) geben es zu, daß ein Vorkommen absolut religionsloser Stämme sich wissenschaftlich nicht erweisen lasse. Gegen Lubbock ist E. B. Tylor (in seinen „Anfängen der Kultur", deutsche Ausg., I), gegen M. Wagner ist G. Gerland in Bd. VI der Waitzschen Anthropologie mit gewichtigen Argumenten für jenen Satz: Nullae gentes atheae! in die Schranken getreten. Und zu der beträchtlichen Zahl natur- und sprachwissenschaftlicher Autoritäten, die sich in gleichem Sinne äußern (wir heben noch Max Müller, Ad. Bastian, Osk. Peschel und A. de Quatrefages hervor) gesellt sich eine Reihe philosophischer und theologischer Monographen, deren fleißiges Forschen und Sammeln von hieher gehörigen Zeugnissen uns fast der Mühe überhebt, die Frage hier nochmals zu traktieren. Wir beschränken uns darauf, im Anschlusse an die einschlägige Arbeit des Wiener Theologen Gustav Roskoff (Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Lpz. 1880), eine Reihe von Fällen zu notieren, wo Lubbock und andere naturalistische Leugner der allgemeinen Verbreitung religiöser Vorstellungen im Völkerleben auf mehr oder minder eklatante Weise widerlegt worden sind. Der die einzelnen Weltteile nacheinander durchgehenden Reihenfolge der Betrachtungen Roskoffs schließen wir uns in freier Weise an, indem wir hie und da Ergänzendes aus den Arbeiten anderer Forscher einfügen.

*2.* Ozeanien. Die angebliche Religionslosigkeit der australischen und polynesischen Stämme, wie sie zufolge den Berichten einzelner Reisenden (wie Dampier, Dumont d'Urville, Forster, J. D. Lang), bald betreffs dieses, bald betreffs des anderen derselben behauptet worden, läßt sich teils aus den eigenen Aussagen jener Zeugen widerlegen, teils mittels anderweiter Zeugnisse als ungegründet darthun. Die Naturvölker Neuhollands, soweit man sie irgend genauer erforscht hat, kommen überein im Glauben an eine größere

Zahl übernatürlicher Wesen (insbes. eines obersten guten und bösen Prinzips) sowie in der Erwartung einer Seelenfortdauer nach dem Tode; sie scheiden also aus der Reihe der angeblich atheistischen Völker samt und sonders aus. Das schon von Tylor (s. ob.) in ihrem Betreff gefällte Urteil wird nachdrücklich bekräftigt: „Aus den übereinstimmenden Zeugnissen einer großen Zahl von Beobachtern wissen wir jetzt, daß die Eingeborenen von Australien schon zur Zeit der Entdeckung von einem höchst lebhaften Glauben an Seelen, Dämonen und Gottheiten erfüllt gewesen und es immer geblieben sind." Ähnlich lautet das hauptsächlich auf Waitz und seinen Fortsetzer Gerland gestützte Prüfungsergebnis in betreff der polynesischen, mikronesischen und melanesischen Eingeborenen; auch bezüglich ihrer erweist sich das behauptete Fehlen jeglicher Spur von Religiosität regelmäßig als auf oberflächlicher Kenntnis beruhend und bei tieferem Studium sich in leeren Schein verwandelnd. Quatrefages' und Waitz-Gerlands tadelnde Bemerkungen über Lubbock wegen allzu einseitiger und kritikloser Reproduktion der Angaben von Reisenden, die es an gründlicherer Beobachtung der betr. Zustände und Vorstellungsweisen fehlen ließen, erfahren auch hier ihre allseitige Rechtfertigung.

3. Amerika. In ähnlich gründlicher u. erschöpfender Weise wird von R. über das mächtig große Bereich der nord- und südamerikanischen Indianer Rundschau gehalten und das Wichtigere von den in ihrem Betreff gepflogenen Verhandlungen mitgeteilt. Was Reisende wie früher Azara, Léry, neuerdings Bates u. a., oder ältere katholische Missionare, wie Dobrizhoffer, Baegert ꝛc. von angeblichen Zeugnissen für die Abwesenheit aller Spuren von Religion bei diesen oder jenen Eingeborenen der neuen Welt beigebracht, wird — großenteils auch wieder aus gegenteiligen Äußerungen eben derselben Berichterstatter selbst — als nichtig dargethan. Die auf Atheismus der betr. Stämme lautenden Behauptungen schlagen auch hier sämtlich in ihr Gegenteil um. Mag Azara bei seinen Beschreibungen brasilianischer und sonstiger südamerikanischer Indianerhorden bis zum Ermüden oft versichern: „ils n'ont aucune religion", oder: „ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni lois, ni récompenses, ni châtiments, etc.: er beweist durch die von ihm selbst angeführten Thatsachen bald direkt, bald indirekt das Vorhandensein dessen, was er leugnet. Und wo dieser Reisende selbst diese Berichtigung seiner Urteile nicht bietet, da erfolgt sie durch die Darstellung eines Spix und Martius, eines St. Hilaire, des Prinzen Max v. Wied, ꝛc.

4. Asien. Auch für die Naturvölker des südlichen und östlichen Asiens führt R. eine Reihe von Fällen voreilig behaupteter aber durch tiefer eindringende Forschung auf bloßen Schein reduzierter Religionslosigkeit an. Sein Verzeichnis leidet übrigens hier an einigen Lücken. Außer den Andamanen-Insulanern oder Mincopie, deren durch Lubbock behauptete völlige Religionslosigkeit er mittels lehrreicher Verweisungen auf Peschel, Waitz und Quatrefages (als Gewährsmänner für ihren Kultus von Sonne, Mond, verschiedenen Genien der Gewässer, des Waldes, der Gebirge ꝛc.) widerlegt, führt er nur ganz beiläufig noch die Dajaks des nordöstlichen Borneo an, als welche zwar der Götzenbilder und des Opferkultus, darum aber doch nicht der Omina und Augurien sowie gewisser Reste von altem Hindukultus entbehrten. Er hätte gerade auf dieses interessante Kapitel von den Dajaks etwas näher eingehen

sollen. Die Art, wie ihr bekannter Bändiger, der Radscha James Brooke, seine anfänglich gehegte Meinung von ihrem völligen Atheismus nachgerade aufzugeben genötigt wurde, als er sie genauer kennen lernte, darf als besonders lehrreich gelten. — Von den Völkern des nördlicheren Ostasiens hätte der Aïnos auf den japanischen Inseln gedacht werden können, für welche einst Pott einen völlig religionslosen Zustand als das Ursprüngliche zu erweisen suchte, bis die gründlicheren Forschungen von Bastian u. a. ihn widerlegten; desgleichen wäre hier des Stammes der Cincqui im nordöstl. Sibirien zu gedenken gewesen, den Nordenskjöld als ein Beispiel völligen Entblößtseins von religiösen Vorstellungen anführte, während ihm von anderer Seite her widersprochen wurde.*) — Eine von R. ganz unberücksichtigt gelassene Völkerschaft Vorderindiens, die mehrfach auch unter den thatsächlichen Belegen für die Existenz religionsloser Stämme figuriert hat, sind die Kolhs in Bengalen. Nach dem von Missionar Jellinghaus im I. Jahrgange der Allg. Missions-Zeitschrift erstatteten Berichte über diese Stämme galten dieselben früher vielfach als wesentlich religionslos. Höchstens eine gewisse abergläubige Dämonenfurcht wollte man ihnen lassen; im übrigen sollten sie aller religiösen Ideen und Handlungsweisen bar sein. Selbst in Missionskreisen war man teilweise dieser Meinung, die auch Jellinghaus so lange hegte, bis tieferes Eindringen in das Studium der Kolhssprachen sowie die durch einen Angehörigen der Brahmasamadsch-Sekte ihm erteilte Belehrung ihn zu besserer Einsicht brachte. Ein ziemlich umfassendes System niederer religiöser Vorstellungen und abergläubiger Gebräuche enthüllte sich nun vor seinen Blicken. Nicht sowohl schlechthinige Gottesleugnung, als vielmehr „Ignorierung Gottes (Röm. 1, 28. 31) in der Verehrung der Naturkräfte und geheimnisvollen dämonischen Mächte durch Zauberei und zauberische Opfer," wurde jetzt als das wahre Wesen des Heidentums dieser Stämme von ihm kennen gelernt.

5. Afrika. Für Afrika hat R. die zu erwägenden Thatsachen, soweit die südafrikanischen Stämme der Hottentotten, Buschmänner und Kaffern in Betracht kommen, ziemlich vollständig verzeichnet; dagegen ermangelt der Vollständigkeit, was er über die Religionsverhältnisse der Negervölker des äquatorialen Afrika und die auf sie bezüglichen Kontroversen berichtet. Er greift lediglich zwei einst vom französischen Reisenden Caillié (1830) als religionslos geschilderte Stämme des westlichen Binnen-Afrika, die Bambaras und die Wassoulou-Neger heraus, um aus späteren und genaueren Forschungen das von jenem über sie Angegebene zu berichtigen. Aber mit völligem Stillschweigen übergeht er jene zentralafrikanischen Stämme der Dinka, Nuehr, Schilluk, Bohr, Djur, Bongo 2c., welchen der bekannte Erforscher des weißen Nil, Sir Samuel Baker, alle Religion abzusprechen versucht hatte, und zwar in der Form, sowohl des entwickelteren Glaubens an Gottheiten als des roheren Aberglaubens. So keck diese Bakerschen Behauptungen, auf die sich teilweise dann auch Moritz Wagner berief, vorgetragen wurden, so sehr entbehren sie der Begründung. Schon frühere Reisende wie Kaufmann, Brun-Rollet, Lejean, hatten verschiedene religiöse Vorstellungen, Opfergebräuche bei den genannten Stämmen wahrgenommen. Was aber neuerdings, nach den

*) Vgl. Athenaeum, 28. Febr. 1880.

Bakerschen Expeditionen am weißen Nil, durch Georg Schweinfurth und Ernst Marno über Art und Sitte derselben ermittelt worden, zeigt vollends, wie sehr von der Oberfläche abgeschöpft die Beobachtungen gewesen sein müssen, auf Grund deren man ihnen völligen Atheismus nachzusagen wagte. Bei den Nuehr fand Marno nicht bloß solche Gebräuche in Übung wie Regenmacherei, Zauberei, die Beschneidung &c.: er begegnete auch einem ziemlich entwickelten Glauben an ein höchstes Wesen, den bösen Geist Nyeledit, dessen Name zugleich als Bezeichnung ihres Lieblingsstieres diente. Für die Dinka hatte schon der Erforscher ihrer Sprache, Mitterrutzner, das Vorhandensein verschiedener Beschwörungsgebräuche bei Kranken und Toten, sowie den Glauben an einen guten und einen bösen Geist (Dén-dit und Ják) als original, d. h. als nicht etwa erst durch Missionare importiert, nachgewiesen. Schweinfurth bestätigt diese Angaben; er teilt obendrein aus eigener Beobachtung die Beschwörung eines Krankheitsdämons durch einen Kodjur oder Priester der Dinka mit. Bei den südlich von diesem Stamme lebenden Djur fand derselbe Reisende eine abergläubige Furcht vor den Seelen ihrer abgeschiedenen Vorfahren verbreitet. Auch der Stamm der Bongo huldigt nach ihm einem derartigen Kultus der Ahnen, die er in Gestalt geschnitzter Holzfiguren verehrt, zeigt aber sonst noch verschiedene Spuren von Religiosität, insbesondere den Glauben an ein höchstes Wesen, genannt „Loma" d. i. Schicksal. Mit Recht hat schon Gerland gegenüber Moriz Wagner (vgl. oben S. 675) diese Schweinfurth'schen Mitteilungen über die Art der Religiosität der Bongo — denen zwar jeder Kultus in unserem Sinne fehlt, die aber entwickelten Schicksalsglauben und einen reichen Kreis auch von abergläubischen Vorstellungen in Bezug auf Dämonen, Hexen, Werwölfe, Waldkobolde &c. &c. haben — als lehrreich und bedeutsam hervorgehoben. — Auch was Schweinfurth über die menschenfressenden Stämme der Njamnjam und der Monbuttu sagt, tritt der Annahme entgegen, als entbehrten dieselben bestimmter Religionsvorstellungen, zeigt sie vielmehr als einen ähnlichem dämonologischen Aberglauben, wie der eben berührte, und obendrein auch Spuren eines Glaubens an ein unsichtbares höchstes Wesen huldigend. Von den Monbuttu speziell heißt es bei ihm: „Sie wußten es sehr gut zu begreifen, was die Muhammedaner, welche in ihr Land kamen, unter Kniebeugen und indem sie sich auf den Boden warfen, als „Allah" anzurufen pflegten. Die Bezeichnung, welche sie für Gott gebrauchten, als Einheit des höchsten Wesens gedacht, eröffnet merkwürdige Perspektiven in die verwandtschaftlichen Beziehungen der afrikanischen Völker" (G. Schweinfurth, Im Herzen v. Afrika I u. II, 1874; vgl. Ernst Marno, Reisen im Gebiet des blauen u. weißen Nil, 1874; G. Gerland in Bd. VI der Waitz'schen Anthropologie der Naturvölker, &c. &c.).

6. Ursachen der weit verbreiteten Annahme eines Ur-Atheismus. — Indem wir wegen sonstiger hierher gehöriger Instanzen, deren sich noch eine reiche Fülle beibringen ließe, auf die unten, am Schlusse des Abschnittes genannten Monographien von Happel, Wilh. Schneider, Robert Flint, Duke of Argyll &c. &c. verweisen, gehen wir noch kurz auf die Ursachen ein, worauf der zeitweilig und in manchen Kreisen weit verbreitete Irrtum von einer vollständig atheistischen Denkweise und Lebenssitte einzelner wilder Stämme hauptsächlich beruhen dürfte.

Woher der Schein völliger Religionslosigkeit bei Naturvölkern, die für genauere Erforscher ihrer Art und Eigentümlichkeit oft das gerade Gegenteil ergeben? — Daß die Schuld nicht selten bei den Reisenden selbst zu suchen ist, hat Roskoff an der Spitze seiner auf das Thema bezüglichen Erörterung ganz richtig hervorgehoben. Oft genug werden als Zeugen für das angebliche gänzliche Fehlen religiöser Erscheinungen bei Naturvölkern naturwissenschaftliche Forschungsreisende angeführt; daß bei diesen eine hauptsächlich nur äußeren Dingen zugekehrte, für die Phänomene des Geisteslebens aber gleichgültige Weise des Beobachtens leicht genug vorwaltet, ist leicht begreiflich. Umgekehrt gibt es Vertreter einer einseitig religiösen oder kirchlichen Weise des Betrachtens (namentlich unter den Missionaren der verschiedenen Konfessionen), welche, weil sie von einem allzuengen Religionsbegriffe ausgehen, die Abwesenheit aller Religion bei den Objekten ihrer Beobachtung konstatieren zu müssen meinen; die im Vorstellen und Treiben der von ihnen ins Auge gefaßten Wilden vorhandenen Spuren ursprünglicher Religiosität können in dem Grade getrübt oder herabgemindert sein, daß Zweifel daran, ob sie überhaupt unter die Kategorie des Religiösen fallen, entstehen können. Dazu kommt dann oft noch ein allzukurzes Verweilen der Beobachter an Ort und Stelle, ein übereiltes Bilden von Urteilen vor erlangter vollständiger und gründlicher Information. Die Erwähnung dieses letzteren Punktes leitet hinüber zu einer weiteren Gruppe von Erklärungsmomenten, die es neben den hier angedeuteten in Rechnung zu ziehen gilt.

Einige Schwierigkeiten für die Erhebung des richtigen Thatbestandes in der Frage wegen angeblicher Religionslosigkeit wilder Stämme liegen in der physischen und geistigen Beschaffenheit dieser Stämme selbst. Dahin gehört zunächst die Schwerverständlichkeit der Sprachen, deren Bewältigung, zumal wo es sich um die Ausdrücke für Übersinnliches (wie Gott, Ewigkeit, Geist ꝛc. ꝛc.) handelt, den unter Wilden weilenden Europäern oder Amerikanern nur sehr allmählich zu gelingen pflegt. Ferner die bei vielen Naturvölkern wahrnehmbare charakteristische Scheu vor dem Eingehen auf religiöse Besprechungen. Teils weil es dem Wilden lächerlich vorkommt, Fragen über einen Schöpfer Himmels und der Erde und über sonstige religiöse Materien auch nur aufzuwerfen; teils weil ihm das Denken überhaupt, und zumal das Denken über abstrakte Gegenstände allzugroße Anstrengung verursacht; teils endlich weil er mißtrauisch gegen die Fremden ist, und Mitteilungen über den Glauben seiner Väter an sie grundsätzlich, als eine Profanation heiliger Angelegenheiten, vermeidet: aus allen diesen Gründen hält es in den meisten Fällen sehr schwer, Zuverlässiges über die Religionsverhältnisse wilder Stämme aus demselben herauszulocken. Es werden als Belege dafür u. a. die Schwierigkeiten angeführt, welche Campbell, Arbousset und Daumas unter den Buschmännern, Wallis unter den Tahitiern bei ihren Bemühungen um Gewinnung einiger Aufschlüsse über religiöse Dinge zu bestehen hatten — Schwierigkeiten, welche A. de Quatrefages treffenderweise in Parallele setzt zu der Mühe und Not, die ein Pariser es sich kosten lassen müsse, um „in Frankreich selbst über die abergläubigen Ansichten des Matrosen oder des niederbretagnischen Bauern etwas herauszubringen“

(de Quatrefages, Das Menschengeschlecht rc. rc. II, S. 216 f.; vgl. Roskoff, S. 3 ff.).*)

*7.* Schluß. Unbeweiskräftigkeit etwaiger Ausnahmen. — Ein Mehreres über den hier besprochenen Gegenstand beizubringen, ist fast überflüssig. Sogar wesentlich naturalistisch gerichtete Forscher räumen, wie bereits oben (s. *1*, S. 675) erwähnt, das Vorkommen gewisser Spuren von Religiosität bei allen Völkern ohne Ausnahme ein. Es wird bei dem, was C. P. Tiele (Komp. der Religionsgesch., S. 7) urteilt, wohl sein Bewenden haben dürfen: „Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme ohne Religion gebe, beruht auf ungenauer Beobachtung oder auf Begriffsverwechslung. Einen Stamm oder ein Volk, das an keine höheren Wesen glaubte, hat man noch nirgends gefunden." — Würde irgendwo ein vereinzelter Stamm ohne jedes Symptom religiösen Vorstellens oder Lebens aufgefunden, so wäre über denselben analog zu urteilen, wie über die zur untersten Stufe der Vertierung herabgesunkenen, bis zur Entwurzelung jeder Spur von Gewissensregungen und sonstigen Aeußerungen der Menschlichkeit gediehenen Verbrecher, dergleichen die Kriminaljustiz hie und da nachweist. Vereinzeltes Vorkommen derartiger Abnormitäten beweist nichts gegen die Gesamtregel, welche dem Menschengeschlecht die Religion als allgemeine Anlage und Erscheinung zu vindizieren hat. Man hätte, gesetzt das einstweilen ungelöste Problem der Auffindung eines absolut religionslosen Volks würde inskünftig gelöst, über das betreffende Atheistenvolk wesentlich so zu urteilen, wie über Stanleys Zwergmenschen im zentralafrikanischen Urwald. Das Entwicklungsprodukt einer vielhundertjährigen Isolierung könnte nicht als zu den Normaltypen unseres Geschlechts gehörig gelten. Weder ein Ur-Atheismus aller, noch eine ursprünglich atheistische Konstitution auch nur des betreffenden Einen Stammes könnte aus dem etwaigen Auftauchen einer solchen Erscheinung ge-

*) Als ein interessanter Fall ähnlicher Art läßt sich dem hinzufügen, was Dr. Harmand, ein französischer Erforscher Hinterindiens, von den Schwierigkeiten berichtet, die es ihm verursacht habe, etwas über die wahre Bedeutung gewisser Weihegeschenke, womit die wilden Khâ-Völker daselbst ihre Gottheiten ehren, zu ermittlen. „Vor den Thüren lagen auf Holzklötzen oder kleinen Erhöhungen aus Bambu Fellstücke und Haare von Ebern und Hirschen, Schalen vom Schuppentier und der Schildkröte, sowie etliche Körner Reis: wohl Opfer an die Geister des Waldes oder an die der betr. Tierarten nach Erlegung eines Stücks derselben. Die Khâs selbst darf man nach solchen Dingen nicht fragen: nie erhält man, wenn überhaupt, eine befriedigende Auskunft. Um eine solche zu erhalten, müßte man lange Zeit unter ihnen zubringen und einen vortrefflichen Dolmetsch bei sich haben. Und auch dann sagten sie vielleicht nur: „Wir machen das so, weil wir es stets so gesehen und weil wir es nicht anders machen können als die andern", u. s. f. (Harmand's Reisen in Hinterindien, Globus Bd. XXXVI, 1879, Nr. 19). — Schon Tylor verglich den Fall solcher Reisenden, denen die Objekte ihrer ethnologischen Erforschung längere Zeit hindurch als schlechthin aller Religion entbehrend vorkommen, mit dem ähnlichen, wo die betr. Wilden scheinbar der Kunst der Feuerbereitung oder gar der Sprache gänzlich entbehren. Noch näher liegt es, die neuerdings oft gehörte Behauptung, als ob den Wilden ein entwickelter Farbensinn fehle und sie in Bezug auf einzelne Farben wie Blau und Rot rc. regelmäßig blind seien, hier zu vergleichen. L. Geiger, Grant Allen, Hugo Magnus u. a. darwinistisch gerichtete Schriftsteller haben über diese angebliche teilweise Farbenblindheit roherer Stämme die übertriebensten Behauptungen aufgestellt. Dagegen zeigen die gründlicher eindringenden Beobachtungen von Richard Andree (Über den Farbensinn der Naturvölker, in d. Zeitschr. f. Ethnologie 1878, IV), Albert S. Gatschett (Farbenbenennungen in nordamerik. Sprachen rc., ebend. 1879, IV) u. a., daß der behauptete Mangel an Unterscheidungsvermögen für Farben vielfach nur Schein ist oder auch nur ganz sporadisch auftritt, rc.

folgert werden. Letzteres schon deshalb nicht, weil überhaupt die Annahme, daß wilde Völker von Uranfang an Wilde gewesen seien, den allerschwersten Bedenken unterliegt (s. unten, Nr. 3).

**Literatur:**

E. B. Tylor, G. Gerland und G. Roskoff a. a. O. (oben S. 675).
A. de Quatrefages, Das Menschengeschlecht. A. d. Französ., Leipz. 1878, Bd. II, S. 231 ff.
Jul. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion. Gekr. Preisschrift. Harlem 1877.
Robert Flint, Anti-Theistic Theories; being the Baird-Lecture for 1877, Edinburgh 1879 (insbes. p. 250 sq.: Are there tribes of Atheists?).
O. Zöckler, Die Urgestalt der Religion. 1. Der angebliche Ur-Atheismus (Allgem. Missionsschrift von Warneck, 1880, S. 337 ff. (wurde in mehreren Ausführungen hier abkürzend reproduziert, in anderen mit versch. Zusätzen ergänzt).
Herzog v. Argyll, The Unity of Nature. VIII: The Origin of Religion (erschienen im Contemp. Review, April 1881; auch als bes. Schrift).
Wilhelm Schneider, Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen, Paderborn und Münster 1885 f. (insbes. II, S. 337 ff.: Der Naturmensch als angeblicher Zeuge urzeitlicher Religionslosigkeit).

## b. Die Religion als allgemeine Anlage im menschlichen Geistesleben.

8. Das Gewissen als religiös-ethisches Grundorgan. — Der ethnographischen Untersuchung hat die psychologische zu folgen. Wie die Völkerkunde die Religion als überallhin verbreiteten, keinem Zweige der Menschheit mangelnden Komplex von Erscheinungen kennen lehrt, so bezeugt die Seelenkunde das Angelegtsein eines jeden Menschengeistes zur Religion. Dem Selbstbewußtsein des Menschengeistes ist ein Gottesbewußtsein auf unmittelbare Weise zugeordnet; dasselbe hat seinen vorzugsweise vernehmlich hervortretenden und zumeist charakteristischen Ausdruck am Gewissen. Sofern der menschliche Geist sich selbst, d. h. seine Zustände und Handlungen, unter religiös-sittlichem Gesichtspunkte beurteilt, wird die Stimme des Gewissens in ihm laut. Diese religiös-sittliche Selbstbeurteilung erfolgt aber mit unmittelbarer innerer Notwendigkeit; sie ist nicht ins Belieben des einzelnen Subjekts gestellt, sondern sie ergeht auf Grund einer innerlichen Nötigung, der man sich nicht zu entziehen vermag. Das Gewissen ist ein „mitfolgendes Wissen“ (*con-scientia, συν-είδησις*), ein dem Menschen, mag er wollen oder nicht, überallhin folgender innerer Zeuge, eine trotz langjähriger Zurückdrängung und vielfacher künstlicher Einschläferungsversuche immer wieder aufs neue lautwerdende innere Mahnerin und Anklägerin. So gewiß als Erfahrungen aus dem gesamten Umkreis des Völkerlebens, und vielfach auch bei den Repräsentanten des roheren Heidentums, dies bestätigen, kann das Gewissen nicht als ein rein subjektives Phänomen gelten; es muß ein Mehreres in ihm enthalten sein als nur Subjektives: eine objektive höhere Macht muß sich in ihm kundgeben. Das Gewissen ist das Organ, mittels dessen die Gottheit dem Menschengeiste seine Abhängigkeit von ihren heiligen Ordnungen bezeugt. Im Gewissen erfährt der Mensch, daß er nicht sein eigner Herr und Gesetzgeber ist, sondern sein Leben und das Gesetz desselben aus einer höheren Hand empfangen hat, und daß er dem verantwortlich bleibt, der ihn leben macht. Das Gewissen ist ein Ur- und Grundorgan menschlicher Religiosität und Sittlichkeit; es ist die gemeinsame Wurzel, wodurch bei den Angehörigen aller Stämme und den Anhängern aller Kulte beides in enger Verknüpfung: der

religiöse Vorstellungskreis und der Komplex sittlicher Grundsätze, bedingt und getragen werden.

9. Die Gottesidee als religiöses Grundorgan. — Aber dieses religiös-ethische Urorgan ist nicht der einzige innere Zeuge für das tiefe und allgemeine Angelegtsein der religiösen Regungen im Menschenleben. Neben dem Gewissen als gleicherweise religiösem wie ethischem Organ steht als rein-religiöses Organ das unmittelbare oder allgemeine Gottesbewußtsein, die Gottesidee in ihrer einfachsten, unentwickelten Urgestalt. Auch diese gleichsam natürliche, d. h. nicht erst auf philosophischer Reflexion beruhende Gottesidee ist ein allgemein menschliches Phänomen; etwas von ihr liegt dem religiösen Vorstellen und Leben aller, auch der rohesten Wildenstämme zu Grunde. Mit den Regungen des Gewissens steht sie in enger Wechselbeziehung, aber sie tritt in zahlreichen Fällen minder kräftig als es im Wirken und Handeln des Menschen hervor. Als lediglich dem Gefühlsleben inhärierender oder eventuell von da aus auch in die Verstandessphäre eindringender, auf die Willensregion jedoch nicht direkten Einfluß übender Vorstellungskomplex besitzt das allgemeine Gottesbewußtsein nicht dieselbe Widerstandskraft gegenüber den Einwirkungen des irreligiösen Weltlebens wie das Gewissen. Letzteres, ein ebensowohl der Gefühls- wie der Willenssphäre angehöriges Phänomen, ein gemeinsames Fundament fürs religiöse und fürs ethische Lebensgebiet, trotzt den diesen Gebieten entgegentretenden Einflüssen mit besserem Erfolge als die Gottesidee für sich allein dies vermag. Die Gefahr des völligen Erstickt- und Verdunkeltwerdens ist für die letztere deshalb eine größere, weil sie an und für sich ein zarteres Organ ist; die auf religiös-ethischer Praxis erwachsenen Funktionen des Gewissens bewähren sich, verglichen mit den auf bloßer geistiger Anschauung oder Betrachtung beruhenden, also nur theoretischen Funktionen des Gottesbewußtseins, als die haltbareren und unaustilgbareren. Aber wenn auch schlimmeren Verderbnissen unterliegend, wenn auch hie und da bis zu äußerster Unkenntlichkeit verzerrt oder fast zum Gegenteil ihres ursprünglichen Sinnes und Gehalts (z. B. zum Gedanken eines schlechthin bösen, anstatt eines absolut guten Wesens) umgeprägt: vorhanden bleibt neben und samt dem Gewissen auch die Gottesidee als ein Gemeingut aller Völker der Erde. Dem ontologischen (besser gesagt dem ontokosmologischen oder ätiologischen) Beweis fürs göttliche Dasein wohnt ebensogut ein unumstößlicher Wahrheitskern inne wie dem moralischen oder Gewissensbeweise (vgl. oben S. 64 f. und 88 f. d. Bds.). Aber das verbreitetere und mit eindringlicherer Stärke sein Zeugnis ablegende Phänomen ist die Thatsache des Gewissens; wie denn im Kreise derjenigen Religionen, welche das tiefste Gesunkensein und die ärgste Verwilderung des religiösen Lebens repräsentieren, zwar von Überresten der Gottesidee oft kaum mehr etwas wahrzunehmen bleibt, dagegen auf das Lebendigsein mannigfacher Gewissensregungen in der Volksseele ihrer Träger mehr oder minder reichliche Hinweise sich darbieten, bestehend in Opfersitten, Reinigkeitsbräuchen, Lustrationen und anderen derartigen Reflexen des menschlichen Schuld- und Sündebewußtseins.

10. Die Religion als Angelegenheit des ganzen Menschen. — Erst wo die Gottesidee, als der minder kräftige und leichter in die Latenz tretende Faktor, und das Gewissen, als das stärkere und nach außen hin ent-

schiedener sich auswirkende Organ, neben- und miteinander in Thätigkeit sich befinden, gedeiht religiöses Leben in reicherer Entwicklung. Es genügt nicht, daß die Religion in der Gefühls- und der Denksphäre, den seelischen Trägern des (theoretischen) Gottesbewußtseins, sich äußere; ebensowenig genügt es, daß sie in der Willensregion, dem Sitz der Gewissensempfindungen und -triebe, sich bethätige. Der ganze Mensch, mit seinem Fühlen und Erkennen ebensowohl wie mit seinem Wollen, muß am religiösen Verhalten beteiligt sein. Als bloße Sache des Gefühls entartet sie zu weichlicher, inhaltsloser Sentimentalität; als bloße Verstandessache gewinnt sie die Gestalt eines ethisch unfruchtbaren Räsonierens über übersinnliche Dinge oder auch müßig grübelnder gnostischer Phantastik und Mythendichtung; als einseitige Angelegenheit des Willens schrumpft sie zusammen zu trockner Moralistik, zu einem glaubensarmen und liebeleeren Conglomerat sittlicher Maximen, ohne die Fähigkeit herzgewinnender Einwirkung auf die Mitmenschen. Einseitigkeit ist überhaupt der Tod aller echten Religiosität. Wahre Religion besteht und bethätigt sich nur da, wo alle drei geistigen Grundkräfte des sie besitzenden und ausübenden Subjekts zu ihrer Erzeugung zusammenwirken. Mit anderen Worten: Religion und Moral können nie und nirgends abstrakt voneinander geschieden gedeihen. Eine religionslose Moral, wo immer sie zu lehren und aufzurichten versucht wird, degeneriert unfehlbar alsbald zu starrem, dünkelvollem Egoismus ohne lebens- und welterneuende Kraft. Aus der vom Sittengesetz sich loslösenden Religiosität einseitig ästhetisch gerichteter Völker wird, wie das Beispiel der Hellenen lehrt, ein phantastisches Conglomerat üppiger Götterfabeln, dessen sittenverderbende Einwirkung auf das Volksganze nicht lange auf sich warten läßt; — oder es resultieren daraus stupide Gebilde eines traurigen (fetischistischen oder schamanistischen) Aberglaubens, der das helle Licht eines höheren Kulturlebens nur allzubald erlöschen und in düsterer Barbarei untergehen macht.

*11.* Die Religion als höchster charakteristischer Vorzug des Menschen gegenüber der niederen Kreaturenwelt. — Wie die Religion dermalen alle Geistesfunktionen des menschlichen Subjekts für sich in Anspruch nimmt, wenn anders sie als echte Religion gelten und sich bewähren soll, so wird dies von allem Anfang menschlicher Geschichte an gewesen sein und in alle Zukunft verbleiben. Die Empfänglichkeit der Gesamtheit menschlicher Geistesfunktionen für religiöses Bewußtsein und Leben ist überall und für alle Zeiten die gleiche: sie bildet ein stehendes Attribut der Menschheit als solcher, ein Kriterium, wodurch sich dieselbe von der Welt niederer, unpersönlicher Lebewesen unterscheidet. Gleich der Sprechfähigkeit, dem aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick, der kunstvoll organisierten Hand, dem Vermögen zur Beherrschung und Lenkung der Naturkräfte überhaupt, gehört auch die religiöse Anlage zu den Kennzeichen, wodurch der Mensch nicht bloß gradweise sondern spezifisch von der Tierwelt sich unterscheidet und über dieselbe sich erhebt. Und zwar ist die Religion von diesen Merkmalen menschlicher Erhabenheit über die niedere Kreaturenwelt entschieden das wichtigste und vornehmste, denn sie konstituiert des Menschen geistige Erhabenheit über das Kreaturenleben, welche eine absolute ist, während die übrigen obengenannten Vorzüge mehr nur relativer Art sind. Den nächsten Platz in der Stufenleiter

menschlicher Vorzüge vor dem Tierleben nimmt neben der Religion die artikulierte Sprache ein; aber auch sie ist ein halb körperliches, halb geistiges Phänomen, auch für sie liegen (wie für den Wuchs, den Gliederbau, die Schädelbildung des Menschen) in den oberen Bereichen des Tierlebens mehrfache Annäherungen ins Menschliche vor — während zum religiösen Leben, als rein geistiger Angelegenheit und Erscheinung, keinerlei Parallelen bei unseren Naturgenossen nachgewiesen werden können. — Religion und Sprache sind aber, wie in ihrer Rangstellung gegenüber den Attributen des Tierlebens, so auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung eng miteinander verknüpft. Beide haben schon in der Epoche ihres ersten Werdens in Wechselwirkung zueinander gestanden; beider frühestes Sichentwickeln und Wachsen ist Hand in Hand vor sich gegangen. Beide sind ohne Zweifel schon in der Urzeit, beim Auseinandergehen der ursprünglich einheitlichen Entwicklung unseres Geschlechts in eine Vielheit von Stämmen, als machtvoll wirkende Faktoren thätig gewesen, gleichwie auch die neuere Geschichte kein Beispiel von Bildung neuer Nationen aufweist, ohne daß eben diese Faktoren hierbei in wichtiger Weise mitgewirkt hätten.

*12.* Ursprache und Urreligion, die Völkertrennung. — Es leidet keinen Zweifel, daß trotz der heutigen Vielheit menschlicher Stämme, Völker und Sprachen die Entwicklung des Menschengeschlechts von Einem Urherd ausgegangen ist. Die These des Polygenismus begünstigt lediglich der oberflächlich ins Auge gefaßte aktuelle Zustand des menschlichen Völkerlebens: für den Monogenismus entscheidet die tiefer eindringende Forschung, beider der Natur- wie der Geisteswissenschaften. Unter den physiologischen Thatsachen, welche zu Gunsten der spezifischen Einheit des Menschengeschlechts zeugen, steht das den Angehörigen aller menschlichen Rassen eigene Vermögen, sich ohne jede Beschränkung fruchtbar untereinander zu vermischen, obenan. Seit Blumenbach und Buffon gilt dieses Phänomen fruchtbarer Rassenkreuzung als unwidersprechlich sicheres Kriterium der Arteinheit unseres Geschlechts, dem außerdem noch eine Reihe physiologischer Einheitskriterien von sekundärer Bedeutsamkeit zur Seite stehen (insbesondere die gleiche Skeletkonstruktion aller Rassen, die gleichlange Dauer der Schwangerschaft bei den Frauen aller Rassen, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die durchaus gleichartige Erkrankungsfähigkeit, die übereinstimmende mittlere Länge der Lebensdauer). Diesen für die Arteinheit des menschlichen Geschlechts ins Gewicht fallenden Thatsachen der Physiologie stehen nun allerdings manche andere, teils diesem Wissensbereich, teils der Linguistik angehörige Umstände, welche gegen den Monogenismus zu zeugen scheinen, gegenüber; aber beweiskräftiger als diese Zertrennungsphänomene, — die beim Hinblick auf das bereits eine Vielheit von Jahrtausenden umfassende Alter unseres Geschlechts und bei der Inbetrachtziehung naheliegender Analogien aus dem Tier- und Pflanzenleben ohnehin sehr viel von ihrem Gewichte verlieren — sind auf der anderen Seite die eine durchgreifende Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Gesetze des menschlichen Geisteslebens bezeugenden Thatsachen. Sämtliche Rassen der Menschheit geben irgendwie, die einen deutlicher, die anderen minder deutlich, eine Gleichartigkeit und Verwandtschaft in psychischer und ethisch-geistiger Hinsicht zu erkennen. Die Befähigung zur

Teilnahme an den höheren geistigen Interessen der Gesamtmenschheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geistes, fehlt selbst da nicht, wo eine Jahrtausende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde fast völlig verlöschen gemacht hat. Der Satz von der Ohnmacht der christlichen Religion als zivilisierender Macht gegenüber der spröden Widerstandskraft niederer Rassen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire" — s. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Thätigkeit christlicher Missionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidschi-Inseln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des südlichsten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfahren und erfährt sie noch täglich (vgl. de Quatrefages, D. Menschengeschl. II, S. 200 ff.; Lange, Gesch. des Materialismus, 2. A. II, 436; Zöckler, D. Lehre vom Urstand rc. rc., S. 239 f.; W. Schneider, Die Naturvölker, II, S. 237 ff.). Je unwidersprechlicher diese, besonders durch das missionierende Vordringen des Christentums tausendfältig bezeugte Thatsache des Verbreitetseins der religiösen Anlage über alle Rassen und Stämme der Menschheit ist, um so näher gelegt erscheint die Annahme eines Ausgegangenseins sämtlicher Äste und Zweige des Menschheitsstammes von einer Wurzel. Dem physiologischen Monogenismus, der sogar auch einen linguistischen Monogenismus anzunehmen nötigt, korrespondiert der religiöse Monogenismus. Wie die Menschheit einst physiologisch Eine Urrasse oder Stammeltern-Familie gebildet hat, so hat sie einst Eine Sprache geredet und Eine Weise des religiösen Vorstellens, Denkens und Wollens gehabt. Daß das urgeschichtliche Phänomen der Rassen- und Sprachenzertrennung zugleich eine Auflösung des die Menschheit einst umschlingenden Bandes religiöser Gemeinschaft bedeutet und bewirkt hat, erzählt nicht nur der biblische Bericht (Gen. 11, 1 ff.), sondern es nötigt auch eine unbefangene und umsichtige geschichtliche Reflexion, dies anzunehmen. Die Genesis des Heidentums oder der Religionenvielheit der Welt kann sich anders nicht, als in unmittelbarem Zusammenhang mit der Zertrennung des ursprünglichen Rassenzusammenhangs und der Auflösung der einstigen Ursprache in eine Mehrheit von Sprachstämmen vollzogen haben.

**Literatur:**

Jul. Happel, a. a. O. (s. S. 681).
Max Müller, Vorlesungen üb. den Ursprung und die Entwickl. der Relig. mit bes. Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßb. 1880.
C. G. Steude, Ein Problem der allg. Religionswissensch. u. seine Lösung, Leipz. 1881.
Ed. v. Hartmann, Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berlin 1882.
O. Pfleiderer, Religionsphilos. 1883 (oben, S. 592).
Rauwenhoff, Het ontstaan van den godsdienst (Theol. Tijdschr. 1885).
C. F. Heman, Der Ursprung der Religion, Basel 1886.
E. Elster, Das Gefühl des Unendlichen (Ztschr. f. Kirchl. Wissensch. 1885, S. 601 ff.).
Ders., Das Verh. der Relig. zur Moral (ebd. 1886, S. 375 ff.).
B. Pünjer, Grundriß der Religionsphilos., Braunschw. 1886, S. 33 ff.
Fr. Nitzsch, Lehrb. der evang. Dogmatik I. Freiburg 2889, S. 83 ff.
Jul. Köstlin, Der Ursprung der Religion (Theol. Stud. und Kritt. 1890, II).

### c. Die Offenbarung als Grundlage und Stütze des Monotheismus.

*13.* Die Frage nach der Urgestalt der Religion in der Menschheitsgeschichte kann auf dem Wege direkter geschichtlicher Forschung nicht er-

ledigt werden, da das Hervortreten der frühesten religiösen Bildungen sämtlicher älteren Völker in prähistorische Zeit fällt. Aber sowohl die im vorigen Abschnitte konstatierte psychologische Thatsache des Angelegtseins des Menschengeistes zur Religion, wie die in den früheren Abschnitten festgestellte religionshistorische Thatsache des Zurückgehens der hauptsächlichen Kultur- und Naturreligionen auf den Glauben an Eine höhere göttliche Macht zeugen für eine dem Monotheismus unmittelbar nahestehende Gestalt des Religionswesens der Menschheit beim Beginn von deren Entwicklung. Eine bestimmt ausgeprägte Gestalt gleich der des heutigen christlichen oder jüdischen oder mohammedanischen Monotheismus kann dieser zu supponierende Urmonotheismus allerdings noch nicht gehabt haben, vielmehr wird man ihn als einen zwar entwicklungsfähigen, aber vorerst noch unentwickelten Glauben an Eine Gottheit denken müssen. Das Menschengeschlecht bildete noch Eine Stammeseinheit, verbunden durch gleiche Sitte und durch dieselbe Sprache: darum wird auch die von ihm gehegte Gottesvorstellung noch eine ursprünglich einfache und einheitliche gewesen sein. Was es an Akten religiöser Huldigung (Opfern, Gebeten ꝛc. ꝛc.) darbrachte, wird nicht verschiedenen Wesen, sondern jener Einen göttlichen Macht, die sich im Gottesbewußtsein und Gewissen der noch unzertrennten und ungeteilten Urmenschheit bezeugte, gegolten haben. Die um den Einen Urherd ihres Kulturlebens gescharte Menschheit wird auch einen übersinnlichen Schöpfer und Vater angerufen haben: Dem Monogenismus und Monoglottismus des Menschheitsdaseins muß Monotheismus entsprochen haben, als einzig natürliche Urform des Gottesbewußtseins.

*14.* Der Urgott eine Himmelsgottheit. Näher wird die Gottesvorstellung der ursprünglichen Menschheit eine solche gewesen sein, welche im allgemeinen an den Erscheinungen der Himmelswelt haftete und die von daher ergehenden bald segnenden, bald schädigenden Einflüsse aufs irdische Kreaturenleben als Wirkungen der Gottheit dachte. Dafür zeugen nicht nur die Sprache und die religiöse Überlieferung des Volkes, das unter dem Einfluß göttlicher Offenbarung den uranfänglichen Monotheismus bewahrt und weiterentwickelt hat, sondern desgleichen die Sprache und die religiöse Tradition sämtlicher Kulturnationen des älteren wie des neueren Heidentums. Was das Erstere betrifft, so sei hier kurzerhand auf alttestamentliche Stellen wie Ps. 2, 4; 19, 1; 103, 11; 115, 3. 16; Jes. 66, 1, desgleichen auf neutestamentliche wie Matth. 5, 34 f.; Jak. 1, 17; Röm. 1, 18, und obendrein auf Gottesnamen wie „Gott des Himmels, König des Himmels, Herr des Himmels", „himmlischer Vater" ꝛc. ꝛc. verwiesen. Zum Beweis für das Zweite erinnern wir an die obigen Ausführungen über Wesen und Inhalt der Götterlehre des Heidentums, beider des polytheistischen wie des animistischen. Indiens höchste und älteste Gottheit muß Dyaus gewesen sein, der gemeinsame uralte Himmelsgott der arischen Stämme (S. 598); ihm entspricht bei den Eraniern Ahura Mazdâ (S. 621), bei den Hellenen *Ζεύς* oder *Δίς* (S. 629), bei den Römern Jupiter oder Diespiter (S. 636), bei den Kelten Teutates (S. 640), bei den Germanen und Skandinaviern Wuotan oder Odin (S. 642), bei den Slaven die Himmelsgottheit, welche bald als Svarog, bald als Perun oder Perkunas, bald als Dazĭbog oder Dazdĭbog, bald als Deva oder Devana angebetet wurde (S. 645 f.). Ferner, um auch an die nicht-arischen Kulte

zu erinnern: bei den Babyloniern Anu (S. 653), bei den Phönikiern und Karthagern, den Ammonitern Milk (S. 657), bei den Äthiopen und Sabäern Šamaš (ebendas.), bei den Chinesen Thiàn oder Shang ti (ebendas.), bei den Ägyptern Nu und Usiri (S. 660), bei den Mexikanern Huitzilopochtli, bzw. teotl (S. 664), bei den Peruanern Juti oder Jutip (S. 666). Selbst durch die kindischen Roheiten des Fetischdienstes, dieser untersten Stufe und „letzten Phase der Entwicklung des Animismus" (S. 668), schimmern noch Reminiszenzen an eine einst geglaubte höhere geistige Macht, verwandt der Himmelsgottheit der minder verwilderten Völker, hindurch; und nicht wenige der Völker, welche in ihrem Kultus den Abgeschmacktheiten und Zauberkünsten des Fetischismus fröhnen, haben daneben doch den Glauben an einen obersten Gott und Schöpfer, den Ordner des Schicksals der Menschen, bewahrt (S. 670). Mit den schamanistischen Nationen verhält es sich ähnlich. Bei allen Symptomen eines üppig reich entwickelten Polytheismus oder Polydämonismus, denen man hier begegnet, sind doch auch Überbleibsel eines Urmonotheismus wahrzunehmen; die Finnen verehren in ihrem Großvatergott Ukko die uralte höchste Himmelsgottheit (S. 672); bei den Monogolen des ausgehenden Mittelalters hieß derselbe höchste Gott Nutagai oder Itogo (S. 671), bei den Ostjaken heißt er Turum, bei den Tungusen Buga, bei den Samojeden Num (ebendas.). In der Tradition der schamanistischen Türkvölker, deren Religionswesen Radloff (s. S. 673) schildert, erscheint Tengere Kaira Kan als höchster der Götter, der vom obersten Himmel, der „siebzehnten Himmelsschicht", aus die Geschicke des Weltganzen lenkt (Radloff a. a. O., S. 3. 6 ff.). Davon, daß das gegenwärtige in diesen niederen Religionsformen vorwaltende, grob sinnliche und magisch-polydämonistische Element als das ursprünglichere gelten dürfe, aus welchem die mehr geistigen Gottesvorstellungen, insbesondere die Annahme eines höchsten Wesens, sich erst entwickelt hätten, kann nicht die Rede sein; vielmehr ist überall das umgekehrte Verhältnis zu statuieren. Wie dem heutigen Fetischismus der afrikanischen und sonstigen fetischanbetenden Stämme eine reinere und mehr geistig geartete Religiosität vorhergegangen sein muß, wesentlich so steht es bei den schamanistischen Völkern der alten und neuen Welt (vgl. S. 670. 673). Und schwerlich wird das aus den heutigen Kultusbräuchen dieser Naturvölker zurückgedrängte, gleich der Urschrift eines Palimpsest obliterierte und vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellte geistigere Gottwesen ursprünglich anders gedacht worden sein, als bei jenen zivilisierten Heidenvölkern, die in der Auffassung des höchsten Gottes als eines Himmelsherrschers übereinkommen. Für die ältesten Religionen des Ariertums, des Semitismus, des Hamitismus, desgleichen auch für die der turanischen Völkerschicht (Chinesen 2c. 2c.) und der amerikanischen Urbevölkerung (Tolteken 2c. 2c., Azteken, Quechua 2c. 2c.) liegen bestimmte Zeugnisse vor, aus welchen der urarische Charakter der bei ihnen jeweilig dominierenden Gottesidee sich zweifellos ergibt. Für die Religionen, deren degenerierte Reste im heutigen Naturvölker-Animismus uns entgegentreten, wird man getrost dasselbe annehmen dürfen (vgl. V. v. Strauß, Essays zur vergl. Religionswissensch., Heidelb. 1879, S. 38 ff.; ders. Das unbewußt Weissagende im vorchristlichen Heidentum, Heilbronn 1882, S. 14 ff.; Steude und Zöckler a. a. O. [vgl. unten 691]).

*15.* Das Herabsinken vom Urmonotheismus zum Polytheismus und Animismus. — Wie ist's zu dem Degradationsprozesse gekommen, als dessen Produkt die teils polytheistischen, teils schamanistischen oder fetischistischen Kulte des Heidentums dastehen? Anders als mittels der Annahme eines zunehmend stärkeren Wirksamwerdens des Prinzips sündiger Selbstsucht im Menschheitsleben kann dieser Prozeß nicht begriffen werden. Wie durch eine selbstsüchtige Urthat schon der ersten Menschen der Grund gelegt worden war zum Verlust jenes ursprünglichen reineren Selbstbewußtseins derselben, das zugleich Gottesbewußtsein war (vgl. Heman a. a. O. S. 36 f., 49 ff.), so müssen von Stufe zu Stufe mächtiger hervortretende Ausbrüche dieses Prinzips gottwidriger Selbstsucht von den Überresten der reineren Urreligiosität allmählich einen nach dem andern weggetilgt haben. Als ein besonders heftiger Ausbruch dieser Art ist jene Katastrophe zu denken, welche mittels Entfesselung wilden Bruderhasses im Schoße der vorher noch beisammenwohnenden und Einer Sprache sich bedienenden Menschheit eine Zerreißung der sie zusammenhaltenden Bande und ein Auseinandergehen der Menschheitsbruchteile für immer bewirkte (s. S. 685). Der Urmonotheismus, oder wie man mit Steude (oben, s. ebend.) wohl sagen darf: der Uroffenbarungs-Theismus muß so für die Mehrzahl der Stämme definitiv und für immer verschüttet worden sein — bis auf jene dürftigen Reste, welche durch die weiterhin gefolgten Degradationsprozesse hindurch sich zu erhalten vermochten. Als Nächstes nach dem Urmonotheismus oder der kindlich schlichten Urform des Glaubens an eine übersinnliche Gottheit mag nun jener Zustand gefolgt sein, den Max Müller als Henotheismus (oder Kathenotheismus) bezeichnet hat, d. h. eine relativ-monotheistische Denkweise und Kultusform, die je nach Gelegenheit oder Bedürfnis mit der allmählich einreißenden polytheistischen Betrachtungs- und Andachtsweise noch abwechselt. Der Götter sind für die Angehörigen dieser Religionsstufe bereits mehrere geworden; allein der jeweilig gerade angerufene Gott wird mit inbrünstiger Glut der Andacht erfaßt und als Höchster von allen, ja als Einziger gepriesen, so daß an andere, ihn beschränkende Gottheiten zunächst nicht gedacht wird (vgl. Max Müller u. Steude a. a. O.). Aber von einem Stehenbleiben auf dieser wenigstens relativ und zeitweilig monotheistischen Religionsstufe kann nicht die Rede sein. Unaufhaltsam treibt die Macht selbstsüchtiger Leidenschaftlichkeit und rücksichtsloser Hingabe an sinnliche Interessen zur Vermehrung der Kultusobjekte. Immer dichter bevölkern sich der Olymp ebensowohl wie der Vor-Olymp, die Götterliste wie das Heroenregister, das Pantheon wie das Pandämonium — bis schließlich die ins Unsinnige gesteigerte Vermehrung der Kultusgegenstände geradezu abstumpfend auf das religiöse Bedürfnis zu wirken und neben stupidestem Aberglauben die frivolste Skepsis und frechste Spötterei über heilige Dinge zu erzeugen beginnt.

*16.* Ursachen der Massenvermehrung der Kultusobjekte: der Dämonologismus, der Euhemerismus, der Ikonolatrismus. — An der alten Behauptung, daß vor allen Furcht die Götter gemacht habe (Primus in orbe deos fecit timor, Statius Theb. IX, 661) ist sicherlich manches Wahre. Inhalt und Beschaffenheit der Göttersysteme vieler der ältesten Religionen legen Zeugnis dafür ab, denn sie sind angefüllt mit den Per-

sonifikationen zerstörender Naturmächte (Sturmgeistern, Gewittergottheiten, Schlangengöttern rc. rc.), denen bald direkt bald indirekt göttliche Verehrung dargebracht wird, und die als eine Heeresmacht unheimlicher dämonischer Mächte der Lichtwelt der guten Gottheiten gegenübersteht (vgl. S. 599 ff.; 623 f.; 628; 639; 642 f.; 645 f.; 653 f. rc. rc.). Aber wohl ebenso alt wie diese zahlreichen Produkte einer durch widrige Naturvorgänge angstvoll erregten, und darum gespensterseheuden und Dämonen dichtenden Phantasie, ist die Schar der aus dankbarer Pietät zum Himmel erhobenen und vergötterten Menschheitswohlthäter (Patriarchen, Kriegshelden, Regenten, Gesetzgeber rc. rc.).

Neben dem Dämonologismus wird der Euhemerismus als Erklärungsmoment für die Erscheinungen des heidnischen Götterwesens in Betracht zu ziehen sein; auch ihm kann ein beträchtliches Quantum Wahrheit schwerlich abgesprochen werden. Insbesondere in der Gestalt des Ahnendienstes — des frommen Kultus abgeschiedener Vorfahren, wie der Pitris bei den Indiern, der Patriarchen bei den semitischen Völkern, der Heroen bei den Griechen, der Manen und Laren bei den Römern — dürfte Erhebung verstorbener Menschen zur Stufe des Götterdaseins frühzeitig an vielen Orten erfolgt sein. Und neben dem anthropomorphen Charakter dieser vergotteten Ahnen, wie die zivilisierteren polytheistischen Religionen ihn meist vorwalten lassen, dürfte jene theriomorphe Art des Ahnenkults, der man bei roheren, dem Animismus ergebenen Stämmen (bes. den Indianern Nordamerikas) in Gestalt des Totemismus oder heraldischen Sinnbilderdienstes (Verehrung von Stammesgottheiten unter den Figuren und Namen von Bären, Büffeln, Panthern, Schlangen rc. rc.) vielfach begegnet, teilweise in uralte Zeit zurückreichen. Für den Tierdienst der Ägypter (S. 659 f.) gibt es wohl kaum eine befriedigende genetisch-geschichtliche Erklärung, als die nach Analogie dieses Totemismus verfahrende. Auch in die mannigfachen Formen des Baumkultus und Quellenkultus bei Griechen, Römern und anderen alten Völkern spielen Traditionen aus dem Bereich des Ahnendienstes mehrfach hinein. — Es ist sicher zu weit gegangen, wenn Herbert Spencer, Tiele und einige andere Religionsforscher überhaupt alle Religionsbildungen aus ursprünglichem Animismus, und zwar aus solchem in der Form des Vorfahrenkults, herzuleiten versuchen (vgl. das unten, am Schlusse dieses Abschnittes, über A. de Réville und andere Kritiker dieser Theorie Bemerkte). Aber ein teilweise sehr hohes Alter auch dieser besonderen Form des Götter- und Geisterglaubens bezeugt die mythologische Überlieferung gerade der ältesten Kulturnationen; ja es erscheint an und für sich als undenkbar, daß zur Bildung der mannigfaltigen Gottesvorstellungen des Polytheismus lediglich jene Vergötterung schlimmer oder auch guter Naturpotenzen, und nicht daneben auch der auf Menschenvergottung abzielende Trieb, wie er sich allenthalben früh genug in der sündig und selbstsüchtig gewordenen Menschheit geregt haben muß (vgl. Röm. 1, 23. 25) Wichtiges beigetragen haben.

Noch einen dritten Faktor endlich gilt es, wenn eine allseitig befriedigende und erschöpfende Erklärung der Phänomene heidnischer Religiosität gegeben werden soll, in Rechnung zu ziehen. Zur Dämonolatrie, der Vergötterung personifizierter Naturkräfte, und zur Anthropolatrie, der Anbetung abgeschiedener Menschengeister, wird die Ikonolatrie, d. h. die (mehr

oder weniger sinnlose und willkürliche) Verehrung toter Natur- oder Kunstprodukte, in welchen man göttliche Wesen abgebildet fand, gewiß schon frühzeitig hinzugetreten sein. Derartige leblose Objekte der Anbetung, wie der schwarze Stein von Mekka, die von den Phöniciern und anderen semitischen Stämmen heilig gehaltenen Steine, die indischen, besonders im Çiwadienst eine wichtige Rolle spielende Lingas, die Phallen der Griechen ꝛc. ꝛc. sind, wenn nicht überall, doch lokal gewiß schon viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung zu Ehren gekommen. Anderes kam in den späteren Stadien der Religionsentwicklung hinzu; so namentlich bei den Hellenen und den durch deren Kultur beeinflußten Völkern Kleinasiens und Italiens, die Verehrung bestimmter, mit dem Rufe besonderer Heiligkeit und magischer Kraft ausgestatteter Götterbilder in Menschengestalt, oder (wie auch im semitischen Völkerbereiche mehrfach) in Tiergestalt; so des olympischen Zeus von Phidias (dem man nachrühmte, sein Anblick heile von Schmerz und Kummer), der ephesischen Artemis *πολύμαστος*, des fischgestaltigen Dagon zu Gaza und in anderen Philisterstädten ꝛc. ꝛc. Je tiefer herab in der Zeit, je näher der Epoche der allgemeinen Auflösung und Zersetzung des antiken Kulturlebens, desto beliebter wurden derartige, bestimmten Götterbildern dargebrachte Kulte und desto gedankenloser, äußerlicher und abergläubiger pflegte man bei ihrer Ausübung zu verfahren. Die altheidnische Ikonolatrie erscheint der nachmals in der Kirche erblühten und auf christliche Andachtsobjekte bezüglichen, wie in ihren Grundgedanken so auch in ihrem Entwicklungsgange aufs nächste verwandt. Schon im Altertum hat nachweislich das künstlerische Schaffen großer Bildhauer und Maler, gleich dem Interesse der die Originalwerke derselben nachbildenden Techniker und Handwerker einen mächtig befördernden Einfluß auf das Umsichgreifen ikonolatrischer Sitte geübt. Bei Babyloniern, Assyrern, Kanaanitern und anderen Völkern ebensowohl, wie bei den Hellenen und Römern, erscheint infolge dieses Einflusses der Kunstgewerbe jene sinn- und gedankenlose Götzendienerei, welche das Bild ohne weiteres mit der Gottheit selbst identifiziert, letztlich fast über alle Kreise und Klassen des Volkes verbreitet. Für den mit Ausbrüchen heiligen Zorneseifers wechselnden bitteren Spott, womit Jeremia, der exilische Jesaja, die Dichter von Ps. 115 u. 135, der apokryphe Jeremiabrief (Baruch K. 6), das Buch der Weisheit (K. 13—15) und noch viele urchristliche Apologeten (bes. der Verf. der Ep. ad Diogn., c. 2) gegen den Dienst toter, mit Menschenhänden gemachter Götzen von Holz, Thon, Erz, Silber oder Gold zu Felde ziehen, bieten die religiösen Zustände des in Fäulnis übergehenden griechischen und römischen Heidentums eine nur allzureiche Fülle von Anläßen und Zielpunkten dar.

*17.* Die von der Offenbarung ausgehende Gegenwirkung bleibt während der vorchristlichen Jahrtausende auf einen räumlich wie numerisch geringen Teil der menschlichen Kulturwelt beschränkt. Aber dieses dem Monotheismus der Urzeit zugethan bleibende und unter göttlicher Gnadenwirkung denselben zu wachsender Klarheit und Bestimmtheit entwickelnde Zweiglein wächst zum edlen Propfreis heran, von dem in der Folge die Verjüngung und Neupflanzung des ganzen Geschlechtes ausgehen kann (vgl. Röm. 11, 16. 17). Eigenes Verdienst und eigene sittliche Kraftwirkung der Träger dieser beim Glauben an Einen Gott ausharrenden Religiosität ist's nicht, was sie

den Einflüssen der herrschenden heidnischen Denkweise und Sitte widerstehen läßt. Der Zug zur Vielgötterei würde auch sie mit sich fortgerissen haben, das kleine Eiland monotheistischen Bekenntnisses würde von den wilden Gewässern der polytheistischen Sintflut rettungslos weggeschwemmt worden sein, hätte nicht dieselbe göttliche Gnadenwirkung, die es uranfänglich zum Monotheismus bereitet und berufen, das auserwählte Volk auch nach eingetretener Völkerzertrennung an unsichtbaren Seilen der Liebe geleitet und, trotz wiederholter Akte schwerer Untreue auf seiner Seite, ihr Erziehungswerk an ihm zu Ende geführt. Wie schon jener Urmonotheismus, die kindlich einfache Gestalt des Gottesbewußtseins der noch nicht durch Sündewirkungen zerklüfteten Urmenschheit, nicht das Produkt eigener Geistesarbeit derselben gewesen war, sondern auf göttlicher Anerschaffung, also auf ursprünglicher und grundlegender Wirkung der göttlichen Gnade beruht hatte, so wurde auch das Beharren bei der reineren und geistigeren Weise der Gottesverehrung und die Emporhebung derselben zur entwickelteren und gekräftigten Gestalt des theokratischen Monotheismus oder des Gesetzes als eines „Zuchtmeisters zu Christo hin“ (Gal. 3, 24) nicht durch subjektives Können und Streben von menschlicher Seite, sondern durch absolute göttliche Heilsoffenbarung bewirkt. Um so unzweifelhafter erscheint diese Auffassung des Ursprungs und Charakters der alttestamentlichen Religion als die allein richtige, je stärker der Zug zum Polytheismus hin bei der semitischen Völkergruppe im allgemeinen ausgeprägt erscheint und je weniger der hebräische Volksgeist an sich — abgesehen von der ihn lenkenden göttlichen Erzieherthätigkeit — diesem angestammten Zuge mit Festigkeit zu widerstehen sich fähig und willig gezeigt hat (vgl. oben, S. 647 f., bes. die angef. Äußerung von Gr. Baudissin). — Der abwärtsgehenden und in eine unübersehbare Vielheit verschiedener Formen auseinanderstrebenden Bewegung, welche der Bildungsprozeß der heidnischen Religionen darstellt, steht so die göttlich gewirkte Entwicklung eines einzelnen Menschheitszweiges von unten nach oben zu gegenüber. Degradation und centrifugale Bewegung beim Heidentum, dagegen geradlinig emporstrebende und centripetale Bewegung beim Volk der Hebräer: dieses Nebeneinander bildet das Charakteristikum der vorchristl. religionsgeschichtlichen Entwicklung.

*18.* Alt- und neutestamentliche Religion als Offenbarungsstufen. — Gleich dem vorchristlich-jüdischen ist auch der christliche Monotheismus nicht Produkt eigener menschlicher Erfindung oder Kraftleistung, sondern göttliche Offenbarungswirkung, und zwar diejenige Wirkung der sich offenbarenden unsichtbaren Gottheit, welche deren Wesen zu voller und ganzer Erschließung bringt und das Heilsbedürfnis der Menschheit auf wahrhaft wirksame und definitive Weise befriedigt. Zur alttestamentlichen Vorstufe steht diese höhere und bisher höchste Stufe göttlicher Offenbarung in dem Verhältnis, daß das dort Vorbereitete vollführt, das Geweissagte vollzogen, das Geforderte erfüllt wird. Sie bedeutet den Abschluß des im Alten Bunde begonnenen Erziehungswerkes, sie bewirkt die Umwandlung des Knechtsverhältnisses in das eines Kindesverhältnisses der durch den Sohn Erlösten zum himmlischen Vater, und sie beseitigt ebendamit die zwischen dem Einen Träger des Monotheismus in vorchristlicher Zeit und der vielen Repräsentanten des Polytheismus errichtet gewesenen Schranken. An die Stelle ihrer vorherigen

partikulären Wirksamkeit läßt sie die Einwirkung auf das Ganze des Menschengeschlechts treten, welche dieses insgesamt, soweit es ihrem erleuchtenden und erlösenden Einflusse sich hingibt, zur Stufe monotheistischer Religiosität erhebt — aber nicht zu jener noch unvollkommeneren und nur provisorisch gültigen des Alten Testaments, sondern zur neutestamentlich fortgebildeten, die zu jener sich verhält wie Freiheit zur Knechtschaft, wie Gnade und Wahrheit zum Schattenbilde der zukünftigen Güter. Der vorbereitenden Heilsökonomie des „Naturbundes" (foedus naturae), auf welcher der seit der Völkerzertrennung in seinen letzten Resten verschwundene Urmonotheismus fußte, und der auf sie gefolgten Ökonomie des „Gnadenbundes in Gesetzesform" (foedus gratiae sub lege), schließt die neutestamentliche Offenbarungsstufe als die vollendende Heilsökonomie oder als „Gnadenbund des Evangeliums" (foedus gratiae sub evangelio) sich an.

**Literatur:**

Erzbischof Whately, The origin of civilization (Miscellaneous Lectures and Reviews, 1861, p. 26 sq.).
Herzog v. Argyll, Primeval man; an examination of some recent speculations. London 1869 (Geistvolle Verteidigung der Annahme einer Degradation der von der Offenbarung losgerissenen heidn. Menschheit gegen Lubbock's „Wilden-Theorie" oder savagism).
Zöckler, Die Lubbock-Argyllsche Kontroverse (Beweis d. Gl. 1871, S. 474—480).
Ders., Der Monotheismus als Ausgangspunkt aller Religionsentwicklung (Allgem. Missionszeitschr. 1880, S. 533 ff.).
Ders., Sind die Wilden verwilderte Menschen oder Reste der Urmenschheit? (Beweis d. Gl. 1885, S. 473 ff.).

---

Zur Theorie des Ahnenkults:
Herb. Spencer, The origin of animal worship (in s. Essays scientific, politic and speculative, vol. III), London 1874.
A. P. Tiele, Komp. der Religionsgesch., S. 6 ff.

Zur Kritik dieser beiden:
A. de Réville, La nouvelle théorie euhémériste (Revue de l'Histoire des Rel., IV, 4).
Ders., Prolégomènes de l'hist. des religions. Paris 1881.
Ders., Les religions des peuples non-civilisées. 2 vols. Paris, Fischbacher.
Zöckler, Die Fetischismus- und die Animismus-Hypothese (Allg. Miss.-Ztschr. 1880, S. 437 ff.).

### d. Jüdischer, mohammedanischer und christlicher Monotheismus.

*19.* Das nachchristliche Judentum. — Der neutestamentlichen Fortbildung des Monotheismus zur trinitätsgläubigen, d. h. zu der in Christo erlösten und im heiligen Geiste wandelnden christlichen Religionsgemeinschaft widersetzt sich, unter schroffem Beharren bei seinem vorchristlichen Monotheismus, das die Messianität Jesu leugnende Judentum neuerer Zeit, wie es seit der doppelten Zerstörung Jerusalems durch Titus (70) und durch Jul. Severus (135) als über alle Länder der hellenisch-römischen Kulturwelt hin zerstreute Exulantengemeinde sich zu konstituieren genötigt wurde. Der mächtige Absonderungsdrang des bei seinen überlieferten Sitten trotz äußerster örtlicher Zersplitterung und Atomisierung aufs Zäheste beharrenden Volkes hat während der nächsten Jahrhunderte nach jenen Katastrophen in den Satzungen des Talmud einen schützenden Zaun oder Wall geschaffen, hinter welchem die religiös-ethische Überlieferung aus vorchristlicher Zeit durch die letzten Jahrhunderte hindurch gegen alterierende Einflüße von christlicher oder von heidnischer Seite her verwahrt geblieben ist. Freilich widerfuhr so dem,

was den eigentlichen lebensvollen Kern der alttestamentlichen Religiosität bildet, eine traurig verkümmern und vertrocknen machende Beeinflussung. Gleich einer riesigen Pyramide türmte sich, dank der Schriftgelehrtenarbeit des 2. bis 6. Jahrhunderts, der Talmud empor, um das Buch des Lebens in seinen innersten Tiefen als Mumie zu vergraben (vgl. Grau, das Selbstbewußts. Jesu, S. 90). Für die Dauer von nahezu anderthalb Jahrtausenden ist damit der einheitliche Zusammenschluß wenn nicht der Gesamtheit, doch der Hauptmasse des alttestamentlichen Bundeswerks gewahrt worden. Nur ein kleinerer Bruchteil der Judenschaft des Ostens, die auf altsadduzäischem Grunde errichtete Gemeinschaft der Karäer (Karaïten), hat sich gegenüber der Aufrichtung der Talmudschranken zu einer Genossenschaft antitraditional gerichteter strenger Bibelkenner geeinigt, welche, allerdings in stark reduziertem Bestand, bis zur Gegenwart in Südrußland und Galizien fortexistiert. Die seit Mitte des vorigen Jahrhunderts durch Mos. Mendelssohns Aufklärungsphilosophie begründete moderne Reformrichtung des Judentums hat einen inneren Spaltungs- und Zersetzungsprozeß des Judentums von beträchtlich viel größerer Bedeutung als jene einstige Karaïten-Opposition einzuleiten begonnen, dessen Entwicklungsziel einstweilen noch nicht bestimmter fixiert werden kann. Vom Hervortreten einer Richtung auf einen Massenanschluß ans Christentum ist bisher weder auf orthodox- noch auf liberaljüdischer Seite etwas wahrzunehmen gewesen. Nur in engster lokaler Begrenzung, bes. in Bessarabien, hat eine derartige Bewegung während des letzten Jahrzehnts sich bemerklich gemacht.

*20.* Christlich-jüdischer und christlich-heidnischer Synkretismus, insbesondere der Islam. — Die zahlreichen auf Amalgamierung christlicher mit außerchristlichen Religionsanschauungen ausgehenden Bestrebungen, welche seit Anfang des 2. Jahrhunderts zur Begründung einer Reihe synkretistischer Parteien oder teils juden- teils heidenchristlich gearteter Häresieen innerhalb der Kirche geführt haben, fallen zwar auch mehr oder weniger unter den allgemein-religionswissenschaftlichen Gesichtspunkt, können jedoch hier, da sie in erster Linie Momente der kirchen- und dogmengeschichtlichen Bewegung sind, nicht nochmals in Betracht gezogen werden. Nur derjenigen Produkte des synkretistischen Strebens, welche wegen Überwiegens der nichtchristlichen Elemente über den christlichen Faktor aus der Kirche heraustraten und selbständige neue Religionsbildungen von eigentümlichem Mischcharakter erzeugten, ist hier zu gedenken. Es kann dahin von den synkretistischen Bildungen der altkirchlichen Zeit mit gutem Grunde schon der Manichäismus gerechnet werden; gleichwie in der jüngsten Vergangenheit der vedische Theismus oder Unitarismus Britisch-Indiens (oben, S. 609) und der von Olcott, Sinnett u. aa. begründete Geheim-Buddhismus oder buddhistisch-spiritistische Theosophismus (vgl. A. P. Sinnett, Die esoterische Lehre oder Geheim-Buddhismus (Leipzig 1884) als Bildungen ähnlicher Art hervorzutreten begonnen haben. Als zu höchster Stärke entwickeltes, zu einer nach Myriaden zu schätzenden Bekennerzahl gediehenes und seit länger als einem Jahrtausend einen mächtig großen Länderkomplex Südasiens sowie Nord- und Ostafrikas beherrschendes Gemeinwesen von prinzipiell nahe verwandter Haltung ist hier nochmals der Islam zu nennen, dessen bereits oben im Zusammenhang der semitischen Religionsgeschichte gedacht worden (S. 650 ff.).

Seine abstrakt monotheistische Gotteslehre, bereichert mit Resten altarabischen Heidentums, mit einigen dem Judentum entnommenen Zügen und einigen gnostisierend judenchristlichen Elementen, hat bei der sunitischen Mehrheit der Moslemin eine ähnliche traditionale Überkrustung und Vermummung erfahren, wie der Talmudismus im Judentum; aber die schiitische Opposition hiegegen bildet eine dem Karäertum an Stärke weit überlegene Gemeinschaft, und außerdem ist der sunitische Islam schon seit dem 12. Jahrhundert in vier größere und zahlreiche kleinere Sekten zerspalten. Eine derartig einheitliche, fest in sich geschlossene Erscheinung wie das Judentum stellt also diese Religion nicht dar. Doch dürfte der seit mehreren Jahrhunderten im Gang befindliche Prozeß eines kulturellen und sittlichen Verfalls der ihr ergebenen Nationen immerhin noch geraume Zeit bis dahin, wo die vorauszusehende völlige Auflösung und Zersetzung zu Ende gediehen sein wird, in Anspruch nehmen. Als Produkt einer stark rückschrittlichen Bewegung, weit zurückbleibend in ethischer wie in religiöser Hinsicht hinter den beiden älteren Religionsbildungen des Monotheismus, dem Christentum wie dem Judentum, hat die mohammedanische Religion unter allen Umständen, auch vor völliger Auswirkung der über sie ergehenden weltgeschichtlichen Gerichte, zu gelten.

*21.* Der absolute und exklusive Charakter des Christentums. — Die neutestamentliche Stufe des geoffenbarten Monotheismus ist laut dem oben (18) Dargelegten von abschließender Bedeutung. Eine noch vollkommenere Religionsform als sie kann nicht erwartet werden. Mögen immerhin weitere Offenbarungsakte Gottes in Christo noch bevorstehen — das Neue Testament in seinen weissagenden Bestandteilen (Orat. eschatalogica; 2. Theff. 2; Apokal. 2c. 2c.) stellt solche ja ausdrücklich in Aussicht —: eine höhere Religionsstufe als die durch Christi erste Zukunft begründete werden dieselben nicht bringen. Nur dem Grade, nicht der Art nach kann die durch Christi „ewige Erlösung“ (Hebr. 9, 12; vgl. 10, 14) gestiftete Gemeinschaft der Menschen mit Gott über ihre bisherige Wirkung und Bedeutung hinaus erhoben werden. — Die Bekenner des Christentums haben somit ein Recht dazu, dasselbe als die absolute Religion zu bezeichnen, und die Kirche hat ein Recht dazu, gegenüber den übrigen Religionen exklusiv zu verfahren. Der Taufbefehl ihres Herrn (Matth. 28, 19) und die damit verknüpfte Verheißung (Joh. 3, 5; Mark. 16, 16) erklären sich aufs bestimmteste im Sinn dieser Insuperabilität und Imperfectibilität unserer Religion. Es kann daher kein Kompromiß geschlossen werden zwischen dem christlichen Monotheismus und anderen, sei es wirklich sei es scheinbar monotheistischen Religionsstandpunkten — als komme auch den letzteren eine relative Wahrheit zu, gemäß dem bekannten Programm des deistischen Religionsindifferentismus (formuliert in Alexander Popes „Universalgebet“ an den Allvater „Jehova, Jove or Lord“, oder in jenem Lied des vulgären Rationalismus: „Wir glauben all' an Einen Gott, Christ, Jude, Türk und Hottentott“ 2c. 2c.). Wie das Operieren im Sinn dieses Indifferentismus religionum wesentlich eine Vertauschung des christlichen Standpunkts mit dem eines flachen, glaubensleeren Deismus bedeutet, so involvieren der seit Erigena, seit der mittelalterlichen Sekte vom freien Geist, seit Bruno und Anderen in vielfacher Form wiederholten Versuche dazu, auf dem Wege pantheistischer Spekulation über das Christen-

tum hinaus zu kommen, ein Preisgeben des Christenglaubens. Was aus solchen Versuchen resultiert, ist nicht Vervollkommnung, sondern Auflösung und Verflüchtigung der christlichen Wahrheit. Die Früchte der pantheistischen Freidenkerei sind eben nicht besser als die der deistischen. Was durch den Versuch einer bessernden Neukonstruktion des Christentums auf pantheistischem Grunde — gesetzt ein solcher Versuch würde einmal ernstlich und in größerem Maßstabe ausgeführt — günstigsten Falles erreicht würde, das wäre die Aufstellung etwa eines neuen Systems gnostischer Spekulation, einer neuen Ineinsbildung kosmischer mit göttlicher, natürlicher mit übernatürlicher Weisheit, der sicherlich ebensowenig wie den gnostischen Systemen der christlichen Urzeit eine bleibende Geltung und Wirkung erwachsen würde. Gnostische Versuche zur Aussöhnung des Glaubens mit der Vernunft, zur Verschmelzung naturalistischer mit supranaturaler Weltansicht können immer nur ephemere Bedeutung erlangen; der glückliche Finder und der bald engere bald weitere Kreis seiner Geistesjünger finden daran Gefallen; aber schon in der zweiten, spätestens in der dritten Generation nach ihm beginnt das Interesse zu erkalten und nach einem oder höchstens zwei Jahrhunderten ist das Ganze verschollen und vergessen. Das 19. und 20. Jahrhundert haben vor dem 2. und 3. darin schwerlich etwas voraus. In Bezug auf geistvolle Konzeption, scharfsinnige Ausgestaltung und elegante Einkleidung mögen die modernen gnostischen Religionsgebilde vor denen der Urkirche vieles voraushaben: dem innersten Kern der Offenbarung Gottes in Christo bleiben sie nicht minder fern wie jene. Eine Emporhebung des Christentums über sich selbst hinaus, eine neue und bessere Formulierung der Religion der Wahrheit als die im Neuen Testament gegebene wird nie und nimmer von ihnen ausgehen können.

**Literatur:**

John Wordsworth, The one religion (Bampton Lectures), Oxford 1881.
Kuenen, Volksrel. und Weltrel. (oben S. 652).
Jul. Fürst, Gesch. des Karäertums, Leip. 1865.
Jost, Gesch. des Judentums und seiner Sekten, 3 Bde., Leipz. 1857.
Heman, Die hist. Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage, Leipz. 1881.
De le Roi, Die evangel. Christenheit und die Juden unter dem Gesichtsp. d. Miss. betrachtet 1. Teil, Karlsruhe 1884.
Deutsch, Der Thalmud. A. d. Engl. 7. Aufl. 1869.
Daab, Der Thalmud. Zehn Vorträge 1883.
H. L. Strack, Art. „Thalmud" in PRE. (auch sep., Leipz. 1888).
Frz. Delitzsch, Dokumente der national-jüdischen und gläubigen Bewegung in Südrußland, Lpz. 1884.

Zum Islam vgl. außer der S. 652 angef. Lit. noch:
Scholl, L'Islam et son fondateur. Étude morale. Neuchatel 1874.
Joh. Hauri, Der Islam in s. Einfluß auf das Leben seiner Bekenner. Gekr. Preisschr. Leiden 1882.
Bestmann, Die Anfänge des kath. Christentums und des Islam, Nördl. 1884.
T. P. Hughes, Dictionary of Islam. Cyclopaedia of Doctrines, Rites etc. of Muhammedan Religion, Lond. 1885.

## 5. Rückblick.

### Die allein richtige Einteilung der Religionen.

Soll die überaus große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, welche das religionsgeschichtliche Gebiet in seiner Gesamtheit vorführt, auf organisch-

genetische, d. i. geschichtsgemäße Weise unter einheitlichem Gesichtspunkt gruppiert werden, so kann nicht wesentlich anders als dies im Obigen geschehen, verfahren werden. Als zuoberst bestimmend für die Einteilung ist der Gegensatz zwischen Heidentum und Offenbarungsreligion, oder zwischen nicht geoffenbarten (natürlichen) und geoffenbarten Religionen festzuhalten. Damit fällt der Gegensatz zwischen nicht-monotheistischen u. monotheistischen Religionen insoweit zusammen, als der Monotheismus in seiner Urgestalt sowie in seiner normalen Fortbildung (als Christentum) die Religion der Offenbarung repräsentiert (s. § 13 u. 17. 18), während allerdings neben letzterer auch abnorme Ausgestaltungen oder Mißbildungen (und zwar in der Hauptsache zwei: das Judentum und der Islam) aus dem urmonotheistischen Stamme erwachsen sind. Innerhalb des weitschichtigen Gebiets der nicht-monotheistischen Religionen ist zunächst zwischen polytheistischen und animistischen Kulten zu unterscheiden; das Fachwerk für die besonderen Gruppen innerhalb dieser beiden Abteilungen haben die ethnologischen Verhältnisse zu begründen und zu gestalten. Schematisch veranschaulicht trägt also das Ganze folgende Gestalt:

I. Das Heidentum oder die nicht-monotheistischen Religionen.
  A. Polytheistisches Heidentum.
    a. Indogermanisches Heidentum.
      1. Rel. der arischen Inder (α. Brahmanismus; β. Buddhismus);
      2. Rel. der Eranier (Parsismus);
      3. Rel. der Hellenen;
      4. Rel. der Römer;
      5. Rel. der Kelten;
      6. Rel. der Germanen;
      7. Rel. der Slawen.
    b. Semitisches Heidentum.
      1. Rel. der heidnischen oder vorislamischen Araber;
      2. Rel. der Babylonier und Assyrer;
      3. Rel. der Phönicier;
      4. Rel. der übrigen semitischen Stämme.
    c. Sonstige heidnische Kulturreligionen.
      1. Rel. der Chinesen (Taoismus und Confucianismus);
      2. Rel. der Ägypter;
      3. Rel. der Mexikaner;
      4. Rel. der Peruaner.
  B. Animistisches Heidentum.
    a. Fetischismus.
    b. Schamanismus.
      1. Rel. der finnischen Stämme;
      2. sonstige schamanische Religionen (Schamanismus der Wilden).
II. Die monotheistischen Religionen.
  A. Der Offenbarungs-Monotheismus, sich entwickelnd in drei Stufen:
    1. Uroffenbarungsreligion;
    2. Alttestamentlicher Monotheismus;
    3. Christlicher (trinitarischer) Monotheismus.

B. Der entartete (antitrinitarische) Monotheismus.
a. Puristisch-abstrakter (deistischer) Monotheismus: das nachbiblische Judentum.
1. Talmudisches Judentum;
2. Karäertum;
3. Reformjudentum.
b. Synkretistisch entarteter (arabisch-heidnisch infizierter) Monotheismus: der Islam.
1. Sunitischer Muhammedanismus;
2. Schiitischer Muhammedanismus.

Vom vorstehenden Schema weichen die von anderen Darstellern der Religionskunde befolgten Einteilungsweisen bald in der einen bald in der andern Richtung ab. Soweit seitens derselben der Grundgegensatz zwischen nichtgeoffenbarten Religionen und Offenbarungsreligion unbeachtet gelassen wird, befinden wir uns zu ihnen in prinzipiellem Gegensatze, erkennen übrigens einzelne der bei ihnen zur Geltung gebrachten Gesichtspunkte als relativ berechtigt gerne an. Wir heben aus der beträchtlich großen Zahl der bisher hervorgetretenen Partitionsversuche einige bemerkenswertere im Nachstehenden hervor.

Nach dem Gegensatze zwischen nationalem Partikularismus der Religionen und zwischen universeller oder internationaler (auf Beherrschung der ganzen Menschheit ausgehender Haltung derselben wollte schon v. Drey (Tübinger theol. Quartalschrift 1827) die Gesamtheit der religiösen Gemeinschaften eingeteilt wissen. Gegenwärtiger Hauptvertreter dieser Klassifikationsweise ist Abr. Kuenen in Leiden, der (in den im Obigen wiederholt cit. Hibbertvorless., 1882) das Schema zu Grunde legt:

A. Volksreligionen:
1. Die jüdisch-monotheistische;
2. Die polytheistischen (der Inder, Perser, Griechen, Römer, Ägypter ꝛc.).
B. Weltreligionen:
1. Der Islam;
2. Das Christentum;
3. Der Buddhismus.

Zur Kritik dieses, einerseits nicht erschöpfenden, andrerseits in der Abteilung B mehreres Heterogene gewaltsam zusammenjochenden Einteilungsverfahrens s. u. a. Chantepie de la Sauss., Lehrb. ꝛc. (ob., S. 592), I, S. 38 f.

Nach dem Schema: Natur, individueller Geist, absoluter Geist teilte ein Hegel in seiner Religionsphilosophie (2. Aufl., 1840) und zwar in folgender, teilweise sehr willkürlich und abstrakt schematisierender Ausführung:

I. Die Naturreligion.
1. Die unmittelbare Religion (Zauberei);
2. Entzweiung des Bewußtseins in sich. Religion der Substanz:
a) Die Religion des Maßes (China);
b) Die Religion der Phantasie (Brahmanismus);
c) Die Religion des Insichseins (Buddhismus).
3. Die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit:
a) Die Religion des Guten und des Lichts (Persien);
b) Die Religion des Schmerzes (Syrien);
c) Die Religion des Rätsels (Ägypten).
II. Die Religion der geistigen Individualität.
1. Die Religion der Erhabenheit (Juden);
2. Die Religion der Schönheit (Griechen);
3. Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes (Römer).
III. Die absolute Religion: Das Christentum.

Abkömmlinge dieses Hegelschen Schema, von teils vereinfachender, teils nach konkreterem Verfahren strebender Tendenz sind die Einteilungen von Ed. v. Hartmann und von Herm. Preiss. Der Erstere (1882; vgl. oben, S. 685) faßt Nr. III des Hegelschen Schema mit Nr. III zu Einer Hauptgruppe zusammen und gewinnt so die Zweiteilung:

I. Der Naturalismus.
1. Der naturalistische Henotheismus;
2. Die anthropoïde Vergeistigung des Henotheismus:
a) Ästhetische Verfeinerung (Hellenen);
b) Utilitarische Säkularisierung (Römer);
c) Tragisch-ethische Vertiefung (Germanen).

3. Die theologische Systematisierung des Henotheismus:
   a) Der naturalistische Monismus (Ägypter);
   b) Der Seminaturalismus (Perser).

II. Der Supranaturalismus.
1. Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion:
   a) Der Akosmismus (Brahmanen);
   b) Der absolute Illusionismus (Buddhisten).
2. Der Theismus:
   a) Der primitive Monotheismus (Propheten);
   b) Die Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie:
      α) Der Mosaismus;
      β) Das Judentum;
      γ) Spätere Reformversuche, insbesondere der Islam (I).
   c) Die realistische Erlösungsreligion (Christentum).

Ein näheres Stehenbleiben bei der Hegelschen Grundform, insbesondere bei deren triadischem Schema, bethätigt Preiss, in seiner (auf Grund der „Religionsphilosophie" seines Lehrers Vatke erwachsenen „Religionsgeschichte; Geschichte der Entwicklung des relig. Bewußtseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen (Leipzig, 1888). Er unterscheidet:

A. Naturreligionen:
1. Die Religion des Geisterglaubens und der Zauberei (Animismus);
2. Die Religion der Azteken und Inka-Peruaner;
3. Die Religion der Chinesen und Japanesen;
4. Indische Religionen (a. Religion der Wedas; b. Brahm; c. Buddh.);
5. Altiranische Religionen;
6. Altsemitische Religionen (a. Ass.-babyl.; b. Phön.-kanaan.; c. Südsemiten);
7. Ägypt. Religion;
8—11. Religion der Kelten, Germanen, Slawen und Preußen.

B. Religionen der geistigen Individualitäten:
1. Griechen;
2. Ital. Völker.

C. Religionen des Monotheismus:
1. Alttestamentliche Religion;
2. Islam;
3. Christentum.

Ausgehend von den Prämissen seiner Leibniz-Lotzeschen Weltansicht (wie bes. seine „Metaphysik" 1882 sie zu begründen versucht) hat G. Teichmüller in Dorpat seiner „Religionsphilosophie" (Breslau 1886) folgendes zweiteilige Schema zu Grunde gelegt:

A. Projektivische Religionen (mit der Grundtendenz auf möglichste Trennung Gottes von der Welt):
1. Religionen der Furcht oder des Interesses (die niederen Naturell., die vorchristl.-mythologischen Religionen und der Islam);
2. Religionen der Sünde, oder Rechtsreligionen (Judentum und Christentum).

B. Pantheistische Religionen:
1. Pantheismus der That (bes. d. Buddhismus);
2. Pantheismus des Gefühls (Quietismus und Mystizismus);
3. Pantheismus des Gedankens (Brahmanismus; Religion der Ägypter).

Eine teilweise bessere Zweiteilung als diese Teichmüllersche — der man mit Recht mehrfaches Abschweifen ins Abstrakte und Willkürliche vorgeworfen — hat neuerdings C. P. Tiele (früher ein Anhänger jener Kuenenschen Untersch. von Volk- u. Weltreligionen, die er aber dann als unhaltbar fallen ließ) aufgestellt (Art. „Religions" in der Encyclop. Britannica). Nach ihm sind zu unterscheiden:

I. Naturreligionen:
1. Polydämonistisch-magische unter der Herrschaft des Animismus;
2. Geläuterte (Japanesen, Dravid., Finnen, alte Arab., Etrusker, Slawen, Chaldäer, Ägypter).
3. Anthropomorph.-polytheistische (Ved. Inder, Perser, Bab.-Assyrer, Kelten, Germanen, Griechen, Römer).

II. Ethische Religionen:
1. Nationale nomistische (Chinesen, Brahm., Jainism. und ält. Buddh., Mazdeism., Mosaismus, Judaismus);
2. Universalistische Religionsgemeinschaften: Islam, Buddhismus, Christentum.

Lediglich einem ethnographisch-geschichtlichen Einteilungsprinzip folgt O. Pfleiderer in seiner „Genetisch-spekulativen Religionsphilosophie" (1884). Er unterscheidet:

I. Indogermanische Religionen (Inder, Perser, Germanen, Griechen, Römer).

